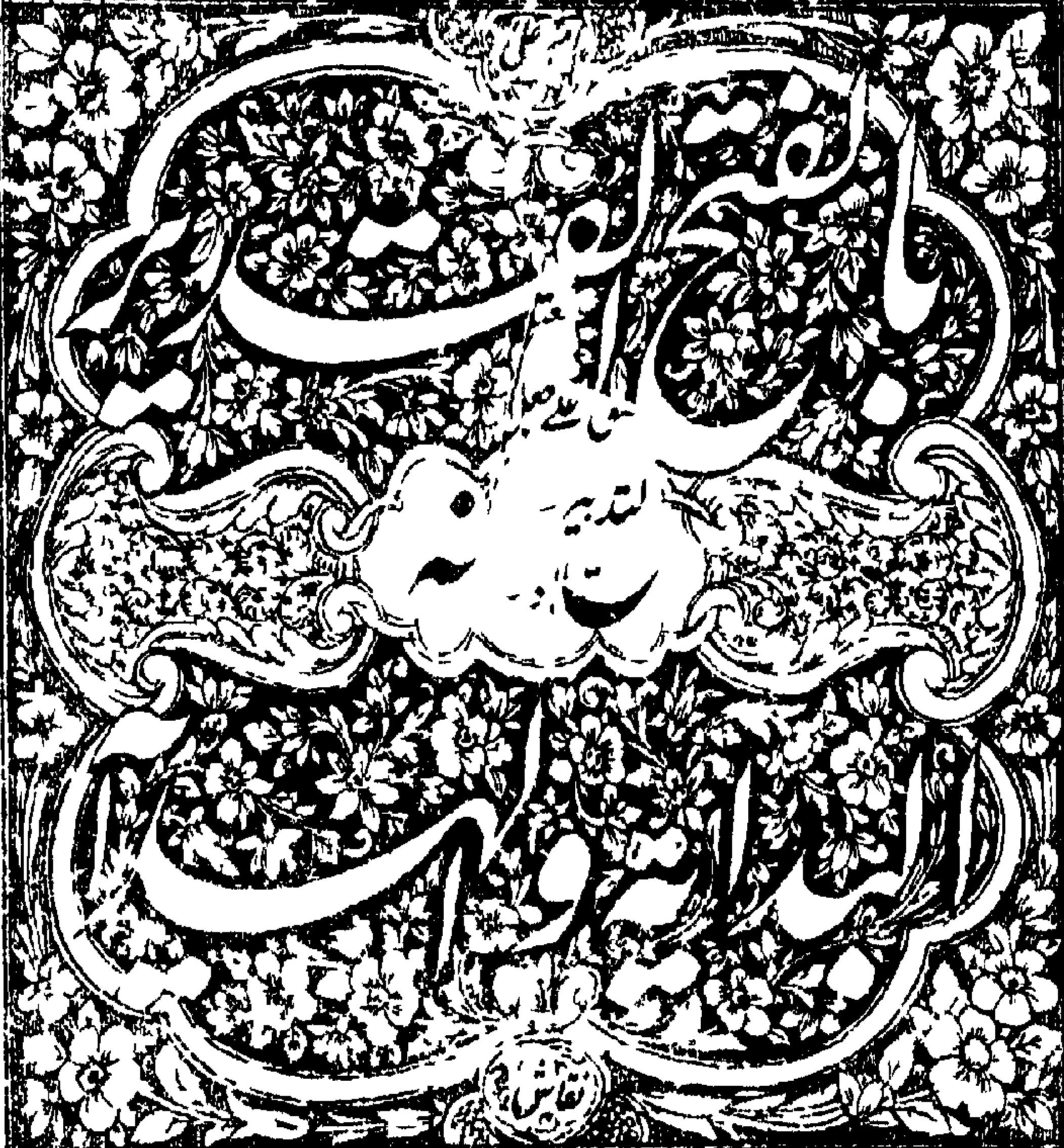


'AL49

ان الله على كل شيء قدير

قد طبع المجلد الثاني من الكتاب المستطاب الذي يري بزهره باعلى الانوار الربيعية الكاشفة لبعض
المداليل الحاوي لمسائل الفقه المستعجم محتاج الرواية والمستكمل لدقائق الدراية



للعلماء النجف راجع لاجل الفقه في كل الكمال في ايدى ريش الفقيه شيخ الاسلام الديين محمد باقر بن الحسين العام
اسكنه الله جنة دار السلام جميع انفاض العرف العلم مولانا محمد حسين النجف آبادي حطيم شذو لا ياد

في المطبع بين الدار المغرى مشى في مطبع

فهرس المجلد الثاني من فتح القدر

| صفحة | مطلب | صفحة | مطلب | صفحة | مطلب |
|------|-------------------------------------|------|--|------|--|
| ٢ | كتاب النكاح - | ٣٥٤ | باب حضنة الولد - | ١١٦ | باب ما يشرب - |
| ١٦ | فصل في أحكام المحرمات | ٣٦١ | فصل | ١٢٦ | باب حد القذف - |
| ٣٠ | باب في الأولياء والأقارب - | ٣٦٣ | باب النفقة - | ١٢٧ | فصل في التعزير - |
| ٥٠ | فصل في الكفارة - | ٣٦٣ | فصل في نفقة الزوج على الغائب - | ١٢٧ | كتاب النكاح - |
| ٩٠ | فصل في الوكالة - | ٣٦٤ | فصل في نفقة المطلقة - | ١٢٧ | باب ما يقطع فيه وما لا يقطع - |
| ٤١ | باب المهر - | ٣٨١ | فصل في نفقة الأولاد والصغار - | ١٢٧ | فصل في سحره والاختصاصه - |
| ١٠٦ | فصل في أحكام نكاح الكفار - | ٣٨٣ | فصل في من يجب له النفقة ومن لا يجب - | ١٤١ | فصل في كيفية القطع وإثباته - |
| ١٠٨ | باب نكاح الرقيق - | ٣٨٨ | فصل في نفقة المملوك | ١٤٢ | باب ما يحدث السارق في الربة - |
| ١١٩ | باب نكاح أهل الشرك - | ٣٩٠ | كتاب العتاق - | ١٤٢ | باب قطع الطريق |
| ١٢٨ | باب القسم | ٣٩٠ | فصل في عتق المريم - | ١٤٢ | كتاب السير |
| ١٣٢ | كتاب الرضاع - | ٣٩٥ | باب عتق البعض - | ١٤٢ | باب كيفية القتال |
| ١٣٣ | كتاب الطلاق بإطلاق السنة - | ٣٩٥ | باب عتق أحد العبدین - | ١٤٢ | باب المواعدة - |
| ١٥٦ | فصل | ٣٩٥ | باب اختلف بالعتق | ١٤٢ | فصل أحكام اللعان - |
| ١٦٠ | باب ایتان الطلاق - | ٣٩٥ | باب العتق على جمل - | ١٤٢ | باب الفناهم قسمتها - |
| ١٦٢ | فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان - | ٣٩٥ | باب التدبير - | ١٤٢ | فصل في كيفية لقمة - |
| ١٦٩ | فصل في إضافة الطلاق إلى المار | ٣٩٥ | باب الاستيلاد - | ١٤٢ | فصل في التمثيل - |
| ١٨٣ | فصل في تسبیه الطلاق ووضعہ - | ٤٠٢ | كتاب الايمان - | ١٤٢ | باب استيلاد الكفار |
| ١٨٦ | فصل في الطلاق قبل لدخول - | ٤٠٢ | باب ما يكون بينا وما لا يكون | ١٤٢ | باب المسامحة - |
| ١٩٨ | باب تفويض الطلاق وفصل في الاختيار - | ٤٠٢ | فصل في الكفارة - | ١٤٢ | فصل في حكم المسامحة - |
| ٢٠٧ | فصل في الام بالميد | ٤٠٢ | باب اليمين في الدخول ولسكني | ١٤٢ | باب العتق والمخرج - |
| ٢٠٨ | فصل في المشية | ٤٠٢ | باب اليمين في اخروج وغيره | ١٤٢ | باب الجزية |
| ٢١٦ | باب الايمان في الطلاق - | ٤٠٢ | باب اليمين في الاكل والشرب | ١٤٢ | فصل في ما ينبغي للزمن - |
| ٢٢٤ | فصل في الاستثناء | ٤٠٢ | باب اليمين في الكلام - | ١٤٢ | فصل في نصايتي بني تغلب مصارف بيت المال |
| ٢٣٣ | باب طلاق المريض | ٤٠٢ | فصل في ما يتعلق بالزمان - | ١٤٢ | باب أحكام المرتدين - |
| ٢٣١ | باب الزينة - | ٤٠٢ | باب اليمين في العتق والطلاق - | ١٤٢ | باب البناء - |
| ٢٣٩ | فصل في ما يتعلق بهما - | ٤٠٢ | باب اليمين في البيع وشراء التزويج وفيه كذا | ١٤٢ | كتاب اللقيط - |
| ٢٥٥ | باب الايلاء - | ٤٠٢ | باب اليمين في الحج والصوم والصوم | ١٤٢ | كتاب الاقطعة - |
| ٢٦٨ | باب النجاس - | ٤٠٢ | باب اليمين في ليس بشيأ وأعلى - | ١٤٢ | كتاب الالباق - |
| ٢٩١ | باب الظهار - | ٤٠٢ | باب اليمين في القتل وغيره - | ١٤٢ | كتاب المفقود - |
| ٢٩٠ | فصل في كفارة الظهار - | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | كتاب الشكوك - |
| ٣٠٦ | باب اللعان - | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | فصل في ما ينبغي للشركاء من غيرهم |
| ٣١٨ | باب العنين وغيره - | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | فصل في ما ينبغي للشركاء من غيرهم |
| ٣٢٣ | باب العدة - | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | فصل في ما ينبغي للشركاء من غيرهم |
| ٣٣١ | فصل في احوال - | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | كتاب الوقف |
| ٣٣٨ | باب ثبوت النسب - | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | فصل في وقف المسجد - |
| | | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | الفصل الاول في المستولى - |
| | | ٤٠٢ | باب اليمين في تقاضي الدماء - | ١٤٢ | الفصل الثاني في الموقوف عليه |

فهرست کتب دینیہ سنت و جماعت موجودہ مطبع

نحمدہ و نصلی علیہ و آلہ و سلم یا مقاطر باب الباب مخفی بہاؤ کہ فہرست کتب موجودہ کارخانہ اودہ اخبار اگرچہ بذریعہ فہرستہای چند اگانه پیوستہ
اشتہار می پذیرد و دیگر بنیاسب رقت چنین می نماید کہ اسامی بعضی کتب دینیہ سنت و جماعت از فقہ و اصول تفسیر کلام و حدیث کہ نہایت تمام باین
کتابہ اشتہا باشد بنابر اطلاع علماء و شائقین ماہرین باین علوم کہ اطلاعات موجود در پوشش را ذریعہ فہرستہ باشد نقل نموده می شود و آن انہیست

کتب فقہ عربی و اصول فقہ

فتاویٰ عالمگیری تمام و کمال
شرح الیاس شرح مختصر الوقایہ
ہدایہ شریفہ کامل مع ترجمہ فارسی
ہدیۃ المختار شرح رسالہ عضدیہ
احیاء علوم عربی ہر چہ از جلد
مختصر الوقایہ
جامع الرموز
شرح وقایہ محشی بخوانشی مختلفہ
شرح وقایہ مع جلی
فتاویٰ کنز الدقائق عربی
فرائض شریفی شرح سراجیہ
فرائض مع تراجم
مجموعہ تنقیح و توضیح
و تلویح و جلی
شیخ الاسلام حاشیہ تلویح
ملا خسرو حاشیہ تلویح
کفایہ حاشیہ ہدایہ مع ہدایہ محشی بخوانشی مختلفہ
عینی شرح ہدایہ تمام و کمال
کتب فقہ فارسی و اردو
ترجمہ اردو در مختار ہر چہ از جلد
حقیقۃ اصولہ
سبیل الجنان
فتاویٰ برہنہ تمام و کمال
مالا بدینہ فارسی
کشف الحاجات یعنی مالا بدینہ
مذاق العارفین ترجمہ احیاء علوم کامل
شرح وقایہ فارسی

نور الہدیہ ترجمہ اردو شرح وقایہ

ترجمہ اردو کنز الدقائق
جمع اسمی بجاۃ الشہور
فتاویٰ ہدایہ
رسالہ فرائض
مسک التقیین
عمدۃ البضاعت فی سائل الرضاعت
تذکرۃ الجمعہ
احکام العیدین
موضح الحق
ہزار مسئلہ
شرح محمدی
رسالہ کلید باب الحج
سراج السالکین
فضائل الشہور و الایام
خیرت الفقہ
ضمان الفردوس

کتب تفسیر و مثل آن

تفسیر کشاف
خلاصۃ الکشاف
بیضاوی شریف
تفسیر اتقان
تفسیر جلیل بقدر سراج المنیر
ہدایہ حاشیہ جلالین
جواہر القدر ان مترجم
مجموعہ زمینت القاری
تفسیر سورہ یوسف منظوم
تفسیر زاد الاخرت

تفسیر عینی تمام و کمال

تفسیر سورہ فاتحہ
رموز القرآن
فضائل القرآن
تفسیر القلندر فی تخریر الانوار
میزان الفرقان

کتب احادیث و اوراد

فتاویٰ شریف شرح صحیح بخاری تمام و کمال
صحیح مسلم مع نویدی شریف
شرح حصن حصین
مجربات دیر بی
شرح سفر السعادت
تعبیر الرویا
تحفۃ الاخبار ترجمہ شارح الانوار
سنن ابی داؤد
اوراد نقشبندی
سید الاوراد
ترجمہ مجربات دیر بی

ترجمہ تعبیر الرویا اسمی تبادل المنام
مصباح الدلت ترجمہ عوارف المعارف
کیمیای سعادت
اکسیر ہدایت ترجمہ کیمیای سعادت
شرح مشنوی شریف تصنیف مولانا
بحر العلوم
انوار محمدی
تحقیق الانساب

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم ان الله عز وجل قد

قد طبع المجلد الثاني من الكتاب المستطاب الذي يري نوره على الانوار الربيعية الكافية
الهداية لخواص مسائل الفقه الحنفية التي تجميع محتاج الرواية في شكل لدقائق الدراية



للمعلم الخیر إمام العلماء الفقه بما كل الكمال في بيت الفقه الاسلامي المجمع المعروف بابن الحام
اسكنه الله جنة دار السلام من جميع النعمان في العرف السلام له لانا محمد حسين بن خير آباء في عظمته ووفاء ما ياد

في المطبع بين الزمزمي مشي مع في مصر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب النكاح

قال النكاح ينعقد بالاجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعاف قد جعلت للاشياء شرعا فعمال الحاجة وينعقد بلفظين

كتاب النكاح هو اقرب الى العبادات حتى ان الاشتغال به افضل من التقى عنه لمحض العبادات على ما بين ان شاء الله تعالى فلذا اول العبادات والجماد وان كان عبادة الا ان النكاح سبب لما هو المقصود ومنه زيادة فانه سبب لوجود المسلم والاسلام والجماد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل الحق ان الجماد ايضا سبب لعماد نقل الموصوف من صفة الى صفة اعني من الكفر الى الاسلام يصح قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحق اشتراكهما في ذلك لكن بالنسبة لما في تحصيل ذلك فان ما يحصل بالجماد افراد المسلمين منه اضعاف ما يحصل بالقتال اذ الغالب حصول القتل او الذمة دون اسلام اهل الدار فقدم للاكثرية في ذلك اما من اولى العبادات البيوع فنظر الى بساطته بالنسبة الى النكاح باعتبار تحقضي معنى المعاملة فيه بخلاف النكاح وليس صحيحا ان يرد بتقديم معنى على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الاخر فالقدم يعتبر بالما قد مضى كمالا اخره والعاكس يعكس كل نظرا وانما ابدوا واولوية تقديمه اعلى فلك هو التحقيق هو يستدعي النظر بين الخصوصيتين ايما يقتضي اكثر اقتضا للتقديم وقد يفيض الى تجميعات كل واحد وخصوصياته يستدعي تطويعا مع قوله الحمد فلاقتصار في ذلك دخل في طريق اهل العلم والتحصيل فلما برهن تحصيل زيادة البصيرة فيما تشرع فيه من تقديم تفصيل الامور الاول منه قوله ثم يفرق بين الوطى باعتدائه كالفيليا وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطى وقيل بقبوله عيشة النكاح جميعا من صرحوا به حقيقة في الضم ولا منافاة بين كلامهم لان الوطى من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كالنكاح في زيد لا يعرف القداما غير ان الى ان حدث التفصيل بين ان يراد به خصوص الشخص على يجعل خصوص عوارضه المشفوعة من اذ ان المعنى للاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا حقيقة وكان هذه الارادة قلما تخطر عند الاطلاق حتى تركه لاقدمون فتمت يد ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لزيد يا انسان يا من يصدق عليه اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك فيكون الشتر المعنوي حقيقة فيها واعلم ان المتحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني ففي الوطى قوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من طلاق اي من طلى حلالا لا من طلى حرام وقوله بكل الرجل من امراته كالماتى كل شيء لا النكاح وقول الشاعر ومن ايم قد اكتمها راخاها واخرى على حال وعم تلف وقوله وعلمه غير معصية وقول لاخره التاركين على طهر نسائهم والناس كين ليطي وجهه بقوله في العقد قول لا عشي ولا اقرب من حارة ان سر لم عليك حرام فالحق ان يابده في المعنى لا في قول تعامله صحت الى

محمدي

يعين بأحدهما عن الماضي وبالأخر عن المستقبل مثل أن يقول زوجتي فيقول
زوجتك لأن هذا قولك بالنكاح والواحد يتولى طرفة النكاح على ما بينه

صدر من صدره كما نكت أم الكلام صبيها أي منتهى قول أبي الطيب ما نكت ضم صما خفيلا تفسر في أبيك السهل والبلاء أي منتهى قد عوى
الاشتراك اللفظي يقول تحقق الاستعمال الأصل حقيقة والثاني يقول كونه مجازا في أحد ما حقيقة في الآخر حيث يمكن أن يكون في كل منهما معنى فيدرج في العقد عند إطلاق لفظ النكاح
دون الوطى ويحيل فهم الوطى بحيث فهم على القرنية ففي الحديث الأول هي عطف السفاح بل يصح حمل النكاح فيه على العقد والنكاح الولادة بالذات بين الوطى و
في الحديث الثاني إضافة المرأة إلى غير الرجل فإن مرادهم هو المعقود عليها فيلزم إرادة الوطى من النكاح المستثنى والألف المعنى فيصير محل من المعقود عليها كل شئ
إلا العقد وفي الآيات لا صفة إلى بقدر نفى مله والاسناد إلى الراجح إذ يستفاد أن المراد من الوطى البقرة والهيئات فالجواب منع تبادل العقد عند إطلاق لفظ النكاح لأنه
بل ذلك في المفهوم الشرعي لنفسي ولا نسلم أن فهم الوطى فيما ذكره من القرنية وإن كانت موجودة أو وجود قرنية تؤدي إرادة المعنى الحقيقي مما ثبتت
مع إرادة الحقيقة فلا يلزم ذلك كون المعنى مجازيا بل المعنى مجازيا بالنظر إلى القرنية أن عرف أنه لولا ما لم يدل اللفظ على ما عينته فهو مجاز والافلا ونحن في
هذه المواد المذكورة تفهم الوطى قبل طلب القرنية والنظر في وجه دلالتها فيكون اللفظ حقيقة وإن كان مقرونا بما إذا نظر فيه استدعى إرادة ذلك المعنى
الأيدي أن ما ادعوا فيه الشهادة على أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطى من بيت الأعرابي في قرنية بقية العقد أيضا فإن قوله فلا تقرن جارية منى عن الزنا بدليل
أن سركا عليك حرام فيلزم أن قوله فأكلم امرأ بالعقدى فتزوج أن كان الزنى عليك حرام وأما بدوى توحش أي كن كالوحش بالنسبة إلى لادميات فلا يمكن
منك قربان لمن كما لا يقرن وحشي لم يمنع ذلك ما يكون اللفظ في العقد حقيقة عندهم في هذا البيت إذ هم لا يقولون بأنه مجاز في هذا البيت أما
أصل كلامه في الحديث للعقد فيلزم التجوز في نسبة الولادة إليه لأن العقد ما هو سبب في حقيقة ما يخرج عن حقيقة وهو تزويج بلا مهر ولو كان سببا
فكيف والاسباب كونه في الوطى يتحقق التقابل بينه وبين السفاح إذ يصير المعنى من مطلق حلال لا ووطى حرام فيكون على خاص من الوطى الدل على الحقيقة
لفظ السفاح أيضا ثبت إلى هنا أن المراد على ثبوت مجرد الاستعمال شيئا يجب اعتباره وقد علم ثبوت استعمال الضم في الضم فباستباره حقيقة فيه يكون
مشتركا معنويا من أفراد الوطى والعقد اعتبر الضم من ضم الجسم إلى الجسم والقول في القول الوطى فقط فيكون مجازا في العقد لأنه إذا دأبوا بالمجاز والاشتراك
اللفظي كان المجاز أولى بالمثبت صرحا خلافا ولم يثبت نقل ذلك بل قالوا نقل المبرد عن البصير وخلافا نقلت الشيخ أبو عمر الزاهد عن الكوفيين إذ أجمع
والضم ثم المتبادر من لفظ الضم تعلقه بالأجسام لا الأقوال لأنها أعراض يتلاشى الأول منها قبل وجود الثاني فلا يصادف الثاني ما يضم إليه فوجب كونه
مجازا في العقد ثم أفراد الضم تعلقه بالشدة فيكون لفظ النكاح من قبيل المشكل الأمر الثاني مفهومه اصطلاحا وهو عقد وضع لتملك المتعة بالانقي فصل
والقيود لا يخرج شرها الأمة للتبسي والماد وضع الشارع لا وضع للتعاقدين له والأورد عليه أن المقصود من الشرع لا يكون إلا المتعة وأعلم أن
من الشارعين من يعبر عن هذا بتفسيره شرعا ويجب أن يرد عن كل الشرع وهو المعنى الاصطلاحي الذي عبرنا به لأن الشارع نقلا عنه لم يثبت وإنما
حكم الشارع على وفق اللغة فلذا حيث رد في الكتاب والسنة مجرودا عن القرائن يحل على الوطى كما في ولا تنكحوا ما نكح آبواكم حتى اثبتوا بها حرمة من في سبيلها
على الابن وقول قاضي خان أنه في اللغة والشرع حقيقة في الوطى مجازا في العقد وقول صاحب المحبتي هو في عرف الفقهاء العقد يوافق ما بينا المراد باللفظ
مطلقا كان كانا وغيره مجموع إيجاب أحد التكليفين مع قبول الآخر أو كان باللفظين المشهورين من وجبت وتزوجت وغيرهما سذكر الكلام الواحد القائم
مقامهما على التو في الطرفين قول لور شكلي أنه مسمى كل محل فيضير به حال المحل في زوجت وتزوجت أنه انعقاده إطلاق له على حكمه فان المعنى الذي تفسير به حال
المحل من المحل والحكمة هو حكم العقد وقد صرح بأخراج اللفظين عن مسماه وهو اصطلاح آخر غير مشهور الأمر الثالث سبب شرعية تعلق البقاء المقدر في العلم

ان شاء الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والتليك والصدقة قول

الانزل على الوجه الكامل الا يمكن ان يقع بالوطي على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتطالم والسنك الضياع الانساب بخلافه على الوجه المشروع الامر الرابع
شرطه الخاص به سماع اثنين بوصف خاص يذكر اوا المحلية فمن الشروط العامة وتختلف بحسب الاشياء والاحكام المحلية المبيع للمبيع والائتم
للنكاح الامر الخامس شرطه الذي لا يخصصه الا بهية بالعقل والبلوغ وينبغي ان يراد في الوطى لاني الزوج والزوجة ولا في متولى العقد فان تزويج الصغير والصغيرة
جائز وتوكيل الصبي الذي يعقل العقد ويقصده جائز عندنا في البيع فصحت هذا في لانه محض صغير واما الحرية فشرط التعاقد بلا اذن احد الامر السادس
لكونه هو الجنس المقيد في التنزيه الامر السابع حكمه حل استمتاع كل منهما بالآخر على الحد المأذون فيه شرعا فخرج الوطى في الدبر وحرمة المصاهرة وملك كل
منهما على الآخر بعض الاشياء مما سيرد في كتاب النكاح الامر الثامن صفة فاما في حال التوفان قال بعضهم هو واجب بالاجماع لانه يقرب على الظن او
يخاف الوقوع في الحرام وفي النهاية ان كان له خوف وقوع الزنا بحيث لا يمكن من التحرز الا به كان فرضا انتهى ويمكن الحمل على اختلاف المرافاة قبله خوف
الواقع سببا للاقراض بكونه بحيث لا يمكن من التحرز الا به ولم يقيد به في العبارة الاولى وليس بخوف مطلقا يستلزم بلوغه الى عدم الحكم فليكن عند ذلك
البلغ فرضا والا فواجب هذا ما لم يعارضه خوف الجور فان عارضه قبل لان النكاح انما شرح لتحسين النفس وتحصيل الثواب بالولد الذي بعد الله
تعالى والذي يخاف الجور ياتم ويرتكب المحرمات فتندم المصالح لرجحان هذه المفاسد وقضية الحرمة الا ان النصوص لا يفصل فقلنا بالشبهين
انتهى ويتبع تفصيل خوف الجور كتفصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما اقترض فيه النكاح حرم والا كره كراهية تحريم والده علم في البدع قيد الاقراض
في التوفان بملك المهر والنفقة فان من نافت نفسه بحيث لا يمكن الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يتزوج ياتم وصرح قبل الاقراض في
حالة التوفان واما في حالة الاعتدال فلهذا واتباعه من اهل الظاهر على انه فرض عين على التقادير والاطلاق تسكنا بقوله تعالى فانكم مطاعونكم
من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف بن خالد لك امرأة قال لا قال تزوج فانك من اخوان الشياطين وقوله صلى الله عليه وسلم تاتونكم نساء
فاني مكاشركم الامم واختلف مشايخنا فقيل فرض كفاية للدليل الاول والاخر وتعليق الحكم بالعام لا ينفى كونه على الكفاية لان الوجوب في الكفاية على
الكل والمعرف لكونه يسقط بفعل البعض معرفة سبب شرعية فان كان بحيث يحصل بفعل البعض كان على الكفاية وقد عققنا ان المقصود من الايجاب
تمكين المسلمين بالطريق الشرعية وعدم القطاعهم ولذا صرح بالعدة حيث قال صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولو دالوا ولو دافاني مكاشركم الامم واه ابو داود
وهذا يحصل بفعل البعض اما حديث عكاف فايجاب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقق في حقه وقيل واجب على الكفاية لما ان الثابت
بجز الواحد الظن والاية لم تسق الا للبيان العدد والمحلل على عرف في الاصول قيل مستحب قيل سنة مؤكدة وهو الاصح وهو محل قول من اطلق استحباب
وكيفية ما يتايل في اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعية انه مباح فان التجر للعبادة افضل منه وحقيقة افضل ينبغي كونه مباحا ولا افضل
في المباح والمحق انه اقترن بهية كان ذا فضل والتجود عنده افضل لقوله تعالى وسيد وصور ارجح يحيى عليه السلام بعد اتيان النسايع القعدة
عليه لان هذا معنى الحضور ورح فاذا استدلل عليه مثل قوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يلقى الله طاهرا مطهرا فليتزوج الحرير رواه ابن ماجه وقوله
صلى الله عليه وسلم ارجع من سنن المسلمين الجياؤ والنظر السواك والنكاح رواه الترمذي وقال حديث حسن غريب وقوله صلى الله عليه وسلم ارجع من اعطين
فقد عطي خير الدنيا والاخرة قلبا شاكرا وسانا ذا كرا وابدنا على البلاء صابرا وزوجة لا تبغي حوائج نفسها وما رواه الطبراني في الكبير والادس طاسا صاحب الجاهلية
ان يقول في جواب الاكراه بفضيل مع حسن النية واما قول التحمل للعبادة افضل فلا في جواب التمسك بحال صلى الله عليه وسلم في نفسه ورده على من اراد

الاول

دعا

في

نكاح

فيه ولا مجازا عنده لان التوزيع للتلفيق والنجاح للضم ولا ضم ولا اندواج

[illegible]

بين المالك والمملوك أصلاً وكذا ان التملك سبب لملك المتعة

فقال زوجهك انعقد ومنكوفي مراتي منعقد اذا قبلت وفي النوازل زوجي نفسك مني فقالت بالبيع والطاعة مع النكاح طهران المهر جعل العتق اعتباراً
 ان توكيل النكاح والواحد يتولى طرفي النكاح فيكون تمام العقد على هذا قائماً بالبيع وصريح غيره بانها نفسها ايجاب فيكون قابلاً بما في شأه
 فاضيف ان قال لفظ الامر في النكاح ايجاب كذا في الطلاق اذا قالت طلقني على الف فطلق كان تاماً وكذا في الخلع وكذا قال غيره كقول لي بعتك فلان هذا
 او بما عليه فقال كفلت تحت كلفالة وكذا لو قال بعت لي غداً البعد فقال بعت في مسائل خرد ذكرنا وهذا حسن لان لا ايجاب ليس الا للفظ المفيد قصد تحقيق المنة
 او لا وهو صادق على نقطة الامر فليكن ايجاباً ويستغنى عما اورد على تقرير الكتاب من انه لو كان توكيداً لما اقتصر على المجلس وجوابه بان في ضمن الامر
 بالفعل فيكون قبوله بتحصيل الفعل في المجلس والظاهر انه لا بد من اعتباره توكيداً ولا في طلب الفرق بين النكاح والبيع حيث لا يتم قبوله بعينه كذا
 فيقول بعت بلا جواب او جوابه ما ذكره المصنف في البيع بانه توكيل والواحد يتولى طرفي العقد في النكاح فصح دون البيع وقبح تمام العقد قائم بالبيع فلا يصح قوله
 منعقد بنطين بحير واحد من المستقبل فلذا قيل المثال الصحيح تزوجهك بالثمن فيقول قبلت على رادة الحال وعرف من هذا ان شرط القبول في
 النكاح المجلس كالمهر في الفوري خلافاً للشافعي به وقد يوهم ما ذكر في المنة قال زوجهك لغير نفسك الخاطب فقال المصنف المهر قال نعم فهو قبول
 وقيل لا ان فيه خلافاً وان كان المختار الصوة وقد يكون منشاؤه من جهة انه كان منصفاً بكونه خاطباً فيثبت سكت ولم يجب على الفور كان ظاهراً
 في رجوعه فيحكم باو لا يقول نعم بعده لا يفيد بمفرده لان الفور شرط مطلقاً وانه سجد اعلم وصورة اختلاف المجلس ان يوجب احدهما فيقوم الآخر
 قبل القبول او اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس ثم قبل لا منعقد لان الانعقاد به ارتباط احد الكلامين بالآخر وباختلاف المجلس يتفرقان حقيقة
 وحكما فلو عقدوا بهما يشيان ويسيران على الدابة لا يجوز ان كانا في سفينة سائرة جاز واستعرف الفرق في البيع ان شاراهما لثمن فزوج
 باسمه الذي تعرف به حتى لو كان لها اسمان اسم في صفرها واخر في كبرها تزوج بالآخر لانها صارت معروفة به ولو كانت له بنتان كبر
 اسمها عايشة وصغرى اسمها فاطمة فقال زوجهك بنتي فاطمة وهو يريد عايشة فقبل العقد على فاطمة ولو قال بنتي فاطمة الكبرى قالوا يجيلان
 منعقد على احداهما ولو قال زوجهك بنتي فلانة فمن انك فقبل وليس لهما الابن واحد وبنت مع وان كان لهما ابنتان وابنان لا الا ان يسميها
 الابنت والابن ولو تزوج غائبة وكيل فان كان الشهود يعرفونها فذكر مبر واسمها جاز وان لم يعرفونها فلا به من ذكر اسمها واسم ابها وجدها المالك
 حاضرة مستتبه فعلى تزوجت هذه وقبلت جاز لانها صارت معروفة بالاشارة اما الغائبة فلا تعرف الا بالاسم والنسب وقيل يشترط
 في الحاضرة كشف الغاب واستدرك وجه عدمه في المكانة بالنكاح ان شاراهما فقال وكذا الحال في تسمية الزوج الغائب وفي التجهيز لانه اسمها
 فاطمة فقال وقت العقد زوجهك بنتي فاطمة ولم تقع الاشارة الى شخصها الا يصح فانه اذا التزم اليها يقع العقد على المسمى وليس له
 ابنة بذلك الاسم وفي النوازل قال ابو بكر غشي مشكل زوج من غشي مشكل برضى لولي فلما كبر الزوج امرأة والمرأة رجلان زكاحاً عندى
 لان قوله تزوجهك يستوي من الجانبين وفي صغيره قال به اصحابنا وجبت بنتي هذه من انك هذا وقيل ثم ظهرت الجارية غلاماً والغلام جارية جاز كذا في الغيا
 مقال لتسابي لا يجوز وفي المنة وجبت وتزجت بصلح من الجانبين وفي التجهيز على الامراه بحضرة الشهود راجعك فقالت المرأة رضيت يكون نكاحاً
 فانه نص في الجاهل الكبير قال لاطلاقاً بانها اثنتان راجعك فبعدى حرقق الرجعة الى النكاح لان الرجعة قد يرد بها الرجعة وقد يرد بها النكاح
 فينظر الى الحمل الحمل لا يقبل الرجعة المعروفة فانصرف الى النكاح وسياتي الكلام في الرجعة بلفظ النكاح في كتاب الطلاق ان شاراهما فقال

في محلها بواسطة ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح والسببية

فتم قال وفكر في الاجناس لو طلق امرأة بآثام ثم قال راجعتك على كذا وكذا فرضيت المرأة بذلك بحضرة الشهود فان هذا النكاح جائز ان لم يذكر في النكاح ان يجتمعان اذ اريد بذلك فكان نكاحا قاطعيا وهذا ان ذكر في الكتاب محمول على ما اذا ذكر المال واقران الزوج اراد به النكاح انتهى وذكر في فتاوى قاضي خان عن بعضهم تفصيلا بين المبانة والاجنية ففي المبانة يكون النكاح في الاجنية لا دست عليه وهو الاحسن فان التجوز يقطع اثره في نكاح المطلقة لا يستلزم صحة في غير ما رجل وامرأة اقرارا بالنكاح بحضرة الشهود فقال هي امراتي وانما زوجها او قالت هو زوجي انما امرته وقال الآخر نعم لا ينقد النكاح بينهما لان الاقرار اعمار لما هو ثابت فهو فرع سبق الثبوت ولهذا الواقر الانسان بال نكاحا لا يصير ملكا وكذا الواقر لاخيرناه اورضناه بحضرة الشهود لا ينقد بخلاف جعلناه ولو قال الشهود جعلناه نكاحا وقالوا لا ينقد لانه ينقد بلفظ الجعل حتى لو قالت جعلته نفسي وجته لك فقبل ثم قال اعطيتك الفاعل ان يكون في امراتي فصليت ثم قال من نيتك فلا معنى بكذا فقال ونفسا وذهب بها حيث شئت لا ينقد في التفسير لانه كالمضاف الي ما بعد الدفع ولا ينقد المضاف لو قال زوجكما ضد اقبل لا يصح لعدم صحة المعلق او في فتاوى قاضي خان قال الشيخ ابو بكر محمد بن محمد بن كوكب نكاحا ولم يذكر خلاف قوله ويجوز النكاح المعلق اذا كان على امر مضي لانه معلوم للحال وعليه فرع ما لو قال خطبت ببتك فلا بد ان يكون فلان فقبل زوجت من فلان قبل هذا فلم يصدره القاطب فقال ان لم يكن زوجتها من فلان قبل فقد زوجتها من ابنتك قبل اب لابن بحضرة الشهود ولم يكن زوجها من ما يصح النكاح لان التعليق كائن للحال تحقيق وتجوز اذ اضاف النكاح الى نصفها مشا فيه وايمان والصحيح عدم الصحة كذا في فتاوى قاضي خان وذكر في المبسوط في موضع جوازه كالطلاق قوله وينقد في حاصل الفاظ المذكورة هنا رتبة اقسام قسم الاخلاق في الاعتقاد به في المذهب بل الخلاف في خارج المذهب وقسم فيه خلاف في المذهب والصحيح الاعتقاد وقسم فيه خلاف والصحيح عدمه وقسم الاخلاق في عدم الاعتقاد به والاوجه ان ترتب على هذا الترتيب ليل كل قسم ما هو اقرب اليه وبكذا فعل المصنف الا في لفظ الوصية القسم الاول ما سوى لفظي النكاح والتزوج من لفظ الله والصدقة والتليك والتجمل نحو جعلت بتي لك بالف خلافا للشافعي وجوازه عندنا بطريق المجاز فان المجاز كما يجري في الفاظ اللغوية تجري في الفاظ الشرعية وانما الكلام في تحقيق طريقة هنا فتناه الشافعي رده بانه على اعتقادنا يجوز ما لا يجوز ما لا فانه وجهان يجوز بلفظ كل منهما عن الآخر فكان يقال انكحتك هذا الثوب مراد به ملكتك كما يقال ملكتك نفسي بتي مراد به انكحتك ليس فليس ما انقضى فلان التزوج هو السابق وضعا والنكاح للضم والاضم والا زد واج بين الملك والملوك والذات فيفسد النكاح عند ورود ملك احد الزوجين على الآخر ولو كان لم ينفذ كما كره وان صح في الوجه عند كان مقترقا بانه لغة على خلاف ما تقدم نقله عنه من انه العقد الا ان يعني فيما تقدم اعني لسان المشرع بانه على النقل ولنا ان التليك اسمي معناه الحقيقي سبب الملك المتعة في محلها بواسطة كونه سبب ملك الرقبة وملك المتعة في محلها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز وما عدم جواز استثناء النكاح للتليك فليس لعدم المشترك بل لما فرغ منه في الاصول من انه لا يجوز استعارة اسم المسبب للسبب عندنا الا اذا كان المقصود من شرعية السببية كالحق للملك الرقبة وليس ملك المتعة الذي هو موجب النكاح هو المقصود من التليك بل ملك الرقبة والجواب عن الثاني من انه لا يلزم لان واج بين الملك والملوك قوله لا لا فاسد للنكاح لان طنا فسادا للزوم المناقاة بين كون احدهما ملكا لكل الآخر وكون ذلك لا فاسدا لكما بكل الزوجية لبعض ملكه عليه ذلك بحكم ملك الرقبة على ما تبين ان شامسا تعالى في فصل الحرامات لعدم الزموا للازدواج ولشافعي رده ايضا كما خصل النكاح باختلاف الشاهد في النكاح لخطره خفى باللفظين النكاح والتزوج دليل ولم ير دعيه ما خسرنا والجواب منه ما بل قد ورد بلفظ التبعة فلم يحقق حاله تعالى وامرأة مؤمنة ان حلت لغيره

طريق المجازي ويعقد بلفظة البيع هو الصحيح لوجود طريق المجازي

على المحلات في قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك الا التي اتيت جورهن وما ملكت منك مما آقا الله عليك فالاصل عدم الخصوصية حتى نفهم دليلها وقوله تعالى
خالصة لك يرجع الى عدم المهر فمقتضى عقابه بالتعليل بنفي المهر فان المهر ليس في تركه لفظا الى غيره خصوصاً بالنسبة الى افعى العرب بل في تركه للمال في مقتضى
قوله في مقابلة الموتى جورهن فصار المحاصل احللت لك لازواج الموتى وهو من مطلق وهبت نفسها لك فقام باخذ مهرها فخالصة هذه المصلحة لك من دون المؤمنين ما فهمت
ما فرضنا عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وايد اصد الشريعة جواز كونه مستقلاً باحللتنا فبعد في احلال زواجه لا قاعدة عدم حل من غير وصلي الله عليه وسلم
ايضا ان الشهادة شرط في النكاح والكناية فيها لا بد من النية ولا اطلاع للشهود قال في شرح الكتر قلنا ليست شرطاً مع ذكر المهر وذكر الرضى في نكاحه شرطاً
لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسد كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة ينصرف الى المجازي غير نية ولان كلامنا فيما اذا امر حابه ولم يبق احتمال انتفى ويحكم بان الحكم بالمجازي
يتبع من احداهما قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي ولذا لو طلب من امرأة فقالت وهبت نفسي منك وقيل لا ينقضي الاخر وجود قرينة
تفيد المجازي لذا قالوا ثبتت بهبت بيتي منك لتحديدك قيل لا ينقضي في الحكم بان في جواز التجوز فقط فالشرط مع الاول ارادة لا قرينة اذ ذلك لان اعتبار
ثبوت معنى بعينه عند استعمال لفظ معين ليس لذات ذلك اللفظ لان نسبتة اليه كنسبته الى غيره فالخصص لمعنى معين دون غيره ليس الاطلاقة فصوره
او اراد ما بينه وبين ما وضع له معنى مشترك ثبت اعتبار نوعه عن الواضع في الاستعمال فيه الارادة لازمة في المحلين غير ان الحكم من اسامع بارادة الحكم المعنى
الحقيقي لا يقتضي ان يضرب في نية ارادة بل يكفي عدم قرينة تصرف عنه وهذا ما يقال لكلام حقيقة المقيم الدليل على مجاز بخلاف حكمه ارادة ما لم يوضع حيث
يفتقر الى دليل ارادة فان لم يكن فلا بد من علم الشهود وبما بان علمهم به ولذا قال في الدراية في تصوير الانتفاء بلفظ الاجارة عند من يحبره ان يقول جرت
بيتي ونوى به النكاح وعلم الشهود انتفى بخلاف ما اذا قال ببتك بيتي بحضرة الشهود فان عدم القبول لمحل للمعنى الحقيقي وهو الحرية للبيع يوجب المحل على المجازي
هو القرينة فيكتفى بها بالشهود حتى لو كان المعقود عليها امره حتى الى قرينة ايدة في البديع لو قال لرجل وهبت امتي منك فان كان الحال بل على النكاح من
احضار الشهود وتسمية المهر موجلاً او معجلاً ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال تدل على النكاح فان نوى صدقة الموهوب كذلك ان لم ينو يفسر الى ملك القرينة
وانما بان اذا لم يدل الحال فلا بد من القيمة من اعلام الشهود كما قد مرناه لانه لا بد من فصحا المراد على المختار على ما سنذكره وقد رجح شمس الزمان الى التحقيق حيث قال
ولان كلامنا فيما اذا امر حابه ولم يبق احتمال لا يخفى عدم المناسبة بين ما حلق من عدم اللبس وحكمه وهو عدم اشتراط او عدم اللبس لما يصلح لتعليل دعوى المهر
فهما ما اما الحالف لا ياكل من هذه النخلة فحكم عليه بارادة المجازي نظر الى تقدير الحقيقة وكونه متكاملاً واما الهائل فريد للمعنى اللفظي غير مريد بحكمه فلا يلتزم لعدم الحكم
نعم قد يقال في عقد المبيع يبين لفظ الحقيقة مبنا على كون الالزام قرينة تصرف عن ارادة المينة المجازي او عضة ليس الاطلاق ولا جبر اللفظ فقط او مريد الحقيقة للخاص هي
متعذرة اذا تقع بهتة الحرة وبها والذي قيم مقام المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم ثبت جد من جد من جد النكاح والطلاق والرجعة هو الحقيقة دون المجازي والله اعلم وادرك كيف
ينعقد بالنية ويقع الفرقه او نوى به الطلاق وهو سوال ساقط ما اولاهو مشتركاً لالزام اذ يلزم من مثله في التفرج فانه يقع به اذا نوى بقوله تزوجي والحال بالنية
فيها جلافة طهسية للملك فيجوز بها غيره اذا اضاف للملك التجوز عنه بالنية اليها نفسها بقوله وهبت نفسك لك مع طلاقا وان اضاف الى الرجل صم نخا
فظهر ان اختلاف الموجب في هذا اللفظ الواحد ليس بالاختلاف الاضافة بل بنفس قربة سوال يظهر منه استعارتها للملك لغير الملك لقرينة اذ لم يردح الطلاق
الا باعتبار استعارتها للقسم الثاني باختلاف في الانتقاده والصحيح العزو ونحوه بت نفسى منك بكذا ونحوه بتك بكذا اذ قالت نعم ينقضي قوله
هو الصحيح اخر من قول ابى بكر الاشعث وقوله لوجود طريق المجازي لتعليل صحيح وجهه ما قد مرناه في تقرير التليك واختلاف بالانتقاده بالسلام فقبل

ولا ينعقد بلفظة الأجازة في الصحيح لأنه ليس بسبب الملك المنفعة ولا بلفظة

الان السلم في الحيوان لا يجوز وقيل ينعقد لأنه ثبت ملك الرقبة والمنقول عن أبي حنيفة أنه ان كل لفظ تلك به الرقاب ينعقد بالنكاح والسلم في الحيوان
 ينعقد لو اتصل بالقبض من قبل الملك فاسد لكن ليس كل ألفيد المعنى الحقيقي للفظ يفسد مجاز به لعدم لزوم اشتراك اللفظ فيها وفي لفظ الضرف في
 شرب الكثر فيريد البيان وفي أبي حنيفة قيل لا ينعقد لأنه وضع لاثبات ملك الدراهم والدنانير التي لا يتعين في الحقوق عليها يتعين وقيل ينعقد لأنه ثبت ملك
 العين في الجملة وظاهره أنها قولان وكان منشاها الروايتان وأما القرض فتصلي ينعقد بثبوت ملك العين به وقيل لأنه في معنى الإجازة قبل الأول قبا
 قولها والثاني قياس قول أبي يوسف بناء على ثبوت الملك في العين وعنده لا وأما لفظ الصلح فذكر صاحب الجاسس أنه لا ينعقد به وذكر شمس الملة السرخسي
 في كتاب الصلح أنه لا ينعقد بلفظ الصلح والعطية جائز. القسم الثالث لا ينعقد بالإجازة والإعارة في الصحيح أخرجه عن قول الكرخي وجعلنا ثابت
 بكل منهما ملك منفعة فوجد المشتري كونه الصحيح على ما ذكرناه أنها لا ينعقد الأمومة والنكاح الشرط فيه نفية فلا يستعار أحدهما للآخر وقد يقال إن كان المتضاد
 هما العريضان اللذان لا يجتمعان في محل واحد لزم منه في البيع لأنه لا يجتمع النكاح مع جواز العقد به والتحقيق أن الموقوت ليس جزء
 مفهوم لفظ الإجازة بل شرط لا اعتبار بخره خارج عنه فهو مجرد تملك المنافع بعوض غير أنه وقع مجرد الإيتية بشرط فاعلى مثال الصلوة هي القيام والحد والحد
 بلطامة لا تقبل ولا يقال إن الإجازة جزء مفهوم الصلوة ولذا عدل المصنف عن التوجيه بهذا إلى نفى السببية التي هي لعلاقة فان الإجازة تليق بسبب الملك
 المسته معنى يجوز بها عن النكاح ولهذا تبطل بالإعارة وهذا إذا جعلت المرأة مستأجرة أما إذا جعلت بل للإجازة أو راس إلى السلم كان يقال ثابت وأما
 بنتي بده أو سلمنا إليك في كرسية فينبغي أن لا يختلف في جوازه فإنه أضاف إليها بلفظ يملك به الرقاب قال لمسه ولا باقية الوصية لأنها توجب الملك
 ضا قال ما بعد الموت وعن الطحاوي ينعقد لأنه ثبت به الرقبة في الجملة وعن الكرخي أنه ان قيد الوصية بالحال بان قال وصيت لك بنتي بده لا ان
 ينعقد لأنه به صار مجازا عن التملك انتهى وينبغي أن لا يختلف في صحته فالحاصل أنه إذا قيد بالحال يصح وبما بعد الموت بان قال وصيت لك
 ما مني بعد موتي لم يكن نكاحا ولو قال وصيت لك بها ولم يزد فقول لا يكون نكاحا وعن الطحاوي ينعقد ثم كون الإضافة إلى ما بعد الموت بيان الواقع
 فيما نحن فيه والأخبار الإضافية تستقل بعدم الصحة لوقال وجعلها هذا لم يصح وحاصل الوجه أن الإضافة مأخوذة من مفهوم الوصية وعدمها في النكاح
 فتشاد ولا يجوز بلفظ أحد الضدين عن الآخر بخلاف المبتدئة ليست جزء مفهوم لفظ الإضافة إلى ما بعد القيد بل هي تملك العين بلايل ثم هو تباخر
 فيما إذا كان الموهوب في الموهوب للضعف سببها بسبب عدم العوض ولذا لو كان في يد الموهوب له ثم الملك بنفس اللفظ القسم الرابع لا ينعقد
 بلفظ الإباحة والأحوال والإعارة والرهين والتمتع لعدم تملك المنفعة في كل منهما فانتفى الجامع وهو الماشار إليه قوله لما قلنا ولا ينعقد بلفظ
 الإقالة والخلع لأنها من عقد سابق فروع الأول كل لفظ لا ينعقد به النكاح ينعقد به الشبهة فيسقط به الحد ويوجب لها الأقل من المسمى ومن
 منه المثل أن دخل بها الثاني لو لقت المرأة زوجت بنفسها بالعروة ولا تعلم معناه وقبل الشهود ويعلمون ذلك لا يعلمون مع كالاتفاق وقيل
 لا كالبيع كذا في الخلاصة ومثل في جانب الرجل إذا قلته ولا يعلم معناه وهذه في جملة مسائل الطلاق والعاق والتدبير والنكاح والخلع فالثلاثة الأول
 في الحكم ذكره في علق الأصل في باب التدبير وإذا عرف الجواب فيها قال قاضيان ينبغي أن يكون النكاح كذلك لأن العلم بمفهوم اللفظ لا يتبعه لأجل
 المقصد فلا يشترط فيما يتوهم فيه الجد والنزل بخلاف البيع ونحوه وأما في الخلع إذا لقت اختلت بنفسه منك بهرمي نفقة صدق فقائه ولا تعلم معناه
 بلفظ الخلع ويختلف فيه قيل لا يصح وهو الصحيح قال القاضي فيمنع أن يقع الطلاق لا يسطر له من النفقة وكذا لو لقت ابنته وكذا المدبون

والاحلال والامحارة لما قلنا ولا بلفظة الوصية لانها توجب للملك مضافا الى ما بعد الموت

او القن رب الدين لفظ ابرار لا يبرار الثالث اذا سمي المهرسم الايجاب فعلى تزجك بكذا افعال قبلت النكاح ولا قبل المهر قالوا لا يصح ولا يشكل
بانه ليس من شرط صحة النكاح صحة التسمية او وجود ما لا بد منه او وجوب النكاح الا بذلك المقدر المسمى فلو سمى ما اذا قبلت في النكاح وكون المهر للزوجه من المثل
وهو لم يرض بالنكاح به بل باسمي فيلزمه ما لم يلزمه بخلاف ما اذا المسمي من الاصل لان غرضه النكاح به المثل حيث سكت عن منع ان لازم فيلزمه ما التزمه
ولو قال قبلت النكاح ولم يرد على ذلك النكاح باسمي وقديما الفها في المنقح فيجوز تزوج على رتبة غير ان المولى قبله فقال جيز النكاح ولا يجوز على رتبة
يجوز النكاح ولما اقل من مهر المثل من قيمته يباع فيه بخلاف ما في الجامع انه تزوجت ليزون المولى على ما يدهم قبله فقال اجزت النكاح على خمسين دينار
اورضى به الزوج لان هذه مقرونة برضى الزوج فحق ما علك من كالم المشايخ فوجب التحويل عليه وان خالف ما عن محمد المربع فيعقد النكاح
بالكتاب كما ينبغي بالخطاب وصورة ان يكتب اليها بخطها فاذا ابلغها الكتاب حضرت الشهود وقرأة عليهم وقالت زوجت نفسي منه ويقول ان فلانا كتب
يخطبني فاشهدوا اني زوجت نفسي منه ما لو قلن بخبرتم سومي زوجت نفسي من فلان لا ينقد لان سماع الشطرين شرط صحة النكاح وباسما علم الكتاب
والتبعية منه منقاد سمو الشطرين بخلاف ما اذا اتفقا ومعنى كتاب بالخطبة ان تكتب زوجتي نفسك فاني رغبت فيك نحوه ولو جاز الزوج بالكتاب
الى الشهود مخوفا فعلى هذا الكتاب اني فلانة فاشهدوا على ذلك لم يخفى قول بغيره حتى يعلم الشهود ما فيه وهو قول ابي يوسف انه ثم رجع وجوزه من غير
شرط اعلام الشهود بما فيه اصل بخلاف كتاب القاضي الى القاضي على ما سياتي ان شاء الله تعالى قال في المصنف في بعض الخلاف اذا كان الكتاب بلفظ التزويج
اما اذا كان بلفظ الامر كقول زوجي نفسك مني لا يشترط اعلامها بالشهود وما في الكتاب لانها تنو لي طرفي العقد بحكم الوكالة ونقد من الكامل قال
ابوفايدة الخلا فلما نظرت فيما اذا اجمد الزوج الكتاب بعد ما شهد بهم عليه من غير قرأة عليهم ولا اعلامهم بما فيه وقد قرأ المكتوب اليه الكتاب قبل العقد بخبرتم فشدها
ان هذا الكتاب لم يشهدوا بما فيه لا تقبل هذه الشهادة عندهما لا يقضي بالنكاح به وحده يقضي به ما الكتاب فصح بلا اشتداد وبذا الاشهاد لئلا يهوى
ان يتمكن المرأة من اثبات الكتاب عندها ومحو الزوج الكتاب اني المبسو شخ الاسلام والكامل اجمعوا في الصك ان لا يشهدوا لا يصح ما لم يعلم الكاتب ما في الكتاب ولا علم
ان ما نقد من فسخ الخلاف في صورة الامام اشتهر على فعل المعز الحقيقي ما على قول من جعل اغنياء الامام ايجابا للقاضي فان على ما نقضناه عنه فوجب اعتبار اعلامها يا ابر
ما في الكتاب ان ان لم يعلم الكتاب ما في الكتاب يكون من صورة الخلاف على ما صدرنا بالسنة التي منسقة بالاشارة من الاخرى ان كانت الاشارة معلومة السادة فيعقد
بفعل الرسل حجة الرسل في اجابة سمة الشهود وكلاهما منفصلان في فصل البكايه بالنكاح الساليع لا يبطل عقد النكاح بالشروط والغاسية فاقول ان تزويج
على ان يعطيني عذرا كاجابة بالنكاح انعقد وجب المهر مثلها عليه لا شئ من العبد الشا من يجوز تعليق النكاح بالخط لوقال اذا جاء ان فقد تزوجك بنتي فلا نفقة
فما نحن لا ينقد كذا تعليق الرجعة اذ كل منها لازم والذكر يجوز تعليقه بالشرط ما هو سقاط كالطلاق والعاق والتمزام كالنذر لا التعليق بالمشية اذ يبطل
من المشية في المجلس على ما في الخمسين في هذا الفتاوى الصغرى غير ما اذا قال تزوجك بن ثنت وان شازيد فابطل صاحب المشية مشية في المجلس بالنكاح
بما تزلان للمشية اذ بطلت في المجلس صار كالحاكم بغير مشية كما قال في السلم اذ يبطل الخيار في المجلس في السلم ثم قال لكن اذا ابرأت المرأة اما اذا ابرأ الزوج فقال تزوجك
ان شئت ثم قبلت المرأة من غير شرط صحيح النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشية بعد ذلك لان القبول مشية انتهى وهذا ما نظري انه ما من جانب المرأة هو القبول
تقدّموا ما من جانب الرجل ايجاب تقدم او تاخر وقد مناقشنا ان الحق ان الملول ايجاب من اي جهة كان والثاني قبول ذلك الملول من جاز
تعلقه بالخط فيعقد بخلافه فبطل كما لو قال تزوجك على ان ابني بالخيار فقبلت صح ولا خيار له بخلاف لو قال ان ضري لي لا يجوز بخلاف من ذهب الى مشية

ومن امر رجلان يزوج ابنته الضعيفة فزوجها لراجل واحد سواما حلة الشماخ لان الابل يعجل

مباشر الاجتماع المجلس فيكون الرئيس في وسطه فيبقى للزوج شاهداً أو الشان الأب غائباً عن المجلس مختلفاً فيكون

ان يجعل التمسبا شروعاً في هذه التذكرة التي هي الالهة في الفة بمحض شهاده واحد ان كانت حاضرة جازوا ان كانت غائبة لا يجوز

[illegible]

سواء كانت في حرمه أو في غير حرمه لأن ذكر الحرج من حرمه في العادة لا يقتضي حرمه النفس ط
ولهذا اكتفي في موضع الاحلال بنفي الدخول قال ولا يامر أباؤكم وأبناؤكم وأجدادكم بملقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح آباؤكم ولا يامر أباؤكم بملقوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وذكر الأصلاب
لاستقاط اعتبار النسب لا حلال حليلة الابن من الرضا عنه ولا بامره من الرضا عنه ولا باخته
من الرضا عنه لقوله تعالى وإمهاكم اللائحة أرضعنكم وأخواتكم من الرضا عنه ولقوله عليه السلام
يجوز من الرضا ما يجوز من النسب ولا يجتمع بين اختين نكاحاً ولا ملك يمين وطناً لقوله تعالى
وان يجعوا بين اختين ولقوله عليه السلام من كان يوم من بالله واليوم الآخر فلا يجتمع مائة في رحم اختين
قوله سواء كانت في حرمه أو في غير حرمه هو مذهب الجمهور بشرطه على من يرجع إلى قول الجمهور لأن قيد الحرج يخرج محرم العادة والغالب إذا الغالب
كون لبنت مع الام عند زوج الام وهو المرد بالجمهور ولو لا هذا ثبتت الاباحة عند انتفايه بدلالة اللفظ في غير محل النطق عند من يعتبر مفهوم الخالقة
وبالرجوع إلى الأصل وهو الاباحة عند من لا يعتبر المفهوم لأن الحرج عند من لا يعتبر المفهوم لا يقتضي التقييد فاذا انتفى التقييد رجح إلى الأصل بدلالة اللفظ قوله
ولهذا أي ولو لم يكن لم يعتبر قيد في الحرة اكتفي في موضع نفى الحرة بنفي الدخول بقوله تعالى فان لم يكونا ذوات علم بين فلا جناح عليكم فحيت في موضع
انتفى بالذكر علنا أنه المستبر في اضافة الحرة والالتفيل فان لم يكونا ذوات علم بين وليس في حرمكم أو قال لم تكونا ذوات علم بين وليس في حرمكم
جاء على العادة في اضافة نفى الحكم إلى نفى تمام العلة المركبة أو أحد جزئيهما لا بد من أن صح اضافة نفى جزئيهما المعين لكنه خلاف المستبر من الاستعمال
بأنه يدخل في الحرة نبات الرمية والريب وان سفل لأن الاسم يشمل من يخالف صلاحي الأبناء والابار لا أنه اسم خاص لمن قلده أجاز التزوج بام زوجة الابن
وبناتها أجاز لابن التزوج بام زوجة الاب وبنتها قوله ولا يامر أباؤكم من النساء اعلم ان امرأة الاب والابجداد
تحرّم بمجرد العقد عليها والآية المذكورة استدلال بها المشايخ صاحب النهاية وغيره على ثبوت حرمة المصاهرة وبالبناء بناء على إرادة الوطى بالنكاح فان
أريد من حرمة امرأة الاب والجدا يطابقها من إرادة الوطى قصر عن قاعدة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا يامر أباؤكم وتصديق امرأة الاب بعقد
والالم بعد الحكم في ذلك المحل فأنما يصح على اعتبار لفظ النكاح في لفظ الأباني مني مجازي يعم العقد والوطى ولكن لا يفي بيمينه ويحتاج إلى دليل
يوجب قبارة في المجازي وليس كذلك نقول تثبت حرمة للوطى بالآية والمنعوق عليها بلا طعن بالإجماع لأنه إذا كان الحكم الحرمة مجرد العقد واللفظ الدليل صالح له
كان مراد منه بلا شبهة فان الإجماع تابع للنص والقياس عن أحد ما يكون ولو كان عن عدم ضرورة فيخلق له مثبت بذلك أن ذلك الحكم مراد من كلام الشارع إذا
احتل قوله لقوله تعالى وحلائل أبنائكم أي حرة الجليين من حلول الفرض محل من تناوله الموطوءة بملك يمين وشبهة أو زنا فحرم النكاح على الأباء حكم ثابت كما حرّم النبي
ومن كثر الأباء على الأبناء ولا يتناول المنعوق عليها الابن وبوجه أن سفلوا قبل الوطى الفرض بناءً على العقد تحرم على الأباء وذلك اعتباراً من المحل كسفره وقد قام الدليل
على حرمة الفرض بهما الابن على الأب بوجه ما سنذكره في موضعه فوجب اعتباراً في عدم من المحل والحل ثم يراد بالأبناء الفروع فحرم حليلة الابن لسافل على الجدا على وكما حرّم حليلة
الابن من النسب تحرم حليلة الام من الوطى وذكر الأصل في الآية لاستقاط حليلة المتبني وذكر بعضهم فيه خلافاً للشافعي المنقول عنهم أن ذكر الأصل لا حلال حليلة المتبني
الأصل حليلة الابن من الرضا عنه كذا هنا فلا خلاف قوله ولا يامر من الرضا عنه كل ما ذكرناه بجرم من أول الفصل إلى هنا بجرم من الرضا عنه حتى لو أ
امرأة صبياً حرم عليه وجه زوج الغنم الذي نزل لبنا منه لأنها امرأة أبيه من الرضا عنه ويحرم على زوج الغنم امرأة هذا الصبي لأنها امرأة ابنه من الرضا عنه
ومنسوق في أن شاء الله تعالى في كتاب الرضا عنه قوله ولا يجتمع بين اختين نكاحاً أي عقد ولا ملك يمين وطناً وهذا من تبيين لنته اضافة والأصل بين نكاح
اختين ووطئهما محلوكتين ولا فرق بين كونهما اختين من النسب والرضا عنه حتى قلنا لو كان له زوجتان رضيان أرضعتهما أحبته فسد نكاحهما وعند
الشافعي يفسد نكاح الثانية فقط واستدل بقوله تعالى وان يجعوا بين اختين لا يامر قد سلف بناء على أن التحريم المذكور في الآية اضيف بواسطة اللفظ
إلى الجمع وهو أعم من كونه عقد أو وطئاً وعن عثمان رضي الله عنه وطئ المحلوكتين قال حلتها آية وحرمتها آية وبها يذهب وقوله تعالى ما ملكت بكم فرج المحل
فيل الظاهر أن عثمان رضي الله عنه رجح إلى قول الجمهور وان لم يرجح فلا جماع إلا حق يرفع الخلاف السابق وانما يتم ذلك بالمتبني لا بالمتبني بل الظاهر بتقدير عدم
فالرجح التحريم عند المعاصرة والمحدث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يوم من بالله واليوم الآخر لم يزوج في الباب أحاديث كثيرة

فان تزويج اخت له قد وطئها صح النكاح لعدم مراعاة مضافا الى محله واذا جاز
لا يطأ الامه وان كان لم يطأ المنكوحه لان المنكوحه موطوءة حكما ولا يطأ المنكوحه للجمع الا
اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحه لعدم الجمع وطئاً ويطأ المنكوحه
ان لم يكن وطئ المملوكه لعدم الجمع وطئاً اذا المرقوقه ليست موطوءة حكما فان تزويج اختين
في عقدتين ولا يدري ايتهما أولى فترق بينه وبينهما لان نكاح احد لهما باطل بيقين ولا وجه
الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التجهيل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفريق

منها ما في الصحيحين عن ام حبيبة قالت يا رسول الله انك اختي الحديث الى ان قال انها لا تحل لي وحديث ابى داود عن الترمذي عن ابى هب الشامي انه
سمع الضحاك بن فيروز يحدث عن ابى فيروز الديلمي قال قلت يا رسول الله اني سملت وتحمي خان قال طلق ايها شئت قال الترمذي حسن غير صحيح
البستي ابن جابر لفظ ابى داود واخر ايها شئت قوله فان تزويج اخت امره قد وطئها صح النكاح خلافا لبعض المالكية بوجه قولهم ان المنكوحه
موطوءة حكما باعترافكم فيصير النكاح جائزا وطئها حكما وهو باطل باعترافكم لانكم علمتم عدم جواز وطئ الامه وان لم يكن وطئ المنكوحه بضرورة الجمع
وطئها حكما وعلمتم ان حكم وطئ الامه السابق قائم حتى استجب له لو اراد بيعها ان يستبرأ وما قيل حاله صدر العقد لا يكون جائزا وطئاً بل بعد تمامه
فان ذلك حكم فيستغيبه ليس برفع فان صدره من ابله مضافا الى محله وان كان ليس جماعا في نفسه لكنه يستبرأ من حيث كان لكن هو حكم وهو لازم باطل
شرا وضرورة الباطل باطل العقد باطل وقوي وجدي صفحات كلامهم مواضع عللو المنع فيها بشدة وقد يجاب بان هذا لازم بيده ازالة فليس لازما على
وجه الضرر فلا يضر بالصحة ويمنع من الوطئ بعد التقياد اذ اكل قوله ولا يطأ الامه الحاصل انه لا يطأ واحدة منها بعد العقد حتى يحرم الامه على نفسه
بسبب كسب لكل والبعض والبهت مع التسليم والاعتاق او بالكتابة والتزويج وعن ابى يوسف رده لا تحل لمنكوحه بالكتابة وعنه لو ملك في جوارحه لا تحل
المنكوحه حتى تحيض لمكوحه حصة بعد وطئها لا تحل كونها حائضا فعله هذا الواضحة بعد الوطئ قبل التملك حلت المملوكه بمجرد التملك في الجوارح
ثبوت الحرمة بالكتابة وهو المقصود ومن هنا قال الشافعي وما كنت احمده تحل لمنكوحه قبل تحريم المرقوقه بسبب لان حرمة وطئها قد ثبتت بمجرد العقد
فلا حاجة الى شرط التحريم بسبب آخر واجيب بان حكم الوطئ المرقوقه قائم حتى لو اراد بيعها استجب له ابراءها لو طئ يكون جائزا وطئاً حكما واطلاق
الآية يمنع ذلك كلامهم وهو مصرح بما وعدناه انفاذ هذا اذا كان النكاح صحيحا بخلاف انفسا لا اذا دخل بالمنكوحه فيحرم الموطوءة لوجود الجمع
حقيقة لازمة وطئ منتهر تنبذ الاحكام عليه قوله لان المرقوقه ليست موطوءة حكما لان ملك اليمين لم يوضع للوطئ بخلاف النكاح ولهذا لا يثبت نسب
ولذا لا يدعو فرج لو اشترى اختين ليس له وطئهما فان وطئ احداهما او لمسا بشهوة لم يحل له وطئ الاخرى حتى يحرم الاخرى لسببه
ولو وطئها انتم ثم لا تحل له وطئ واحدة منها حتى يحرم الاخرى بسبب ولواج احداهما او بهما او زوجهما ثم ردت البسعة او رجعه في البتة او طلقت

المنكوحه او انقضت عدتها لم يحل له وطئ واحدة منها حتى يحرم الاخرى بسبب كما كان اولا قوله فان تزويج اختين في عقدتين لا يدري ايتهما الاولى
فرق بينه وبينها بالتفريق على حرمة الجمع وقيد بعقدتين اذ لو كانا في عقدة بطلا يقينا وبعد علم الاولوية اذ لو علم صح النكاح الاول وبطل الثاني
وله وطئ الاولى الا ان يطأ الثانية فحرم الاولى الى انقضائه مدة الثانية كما لو وطئ اخت امرأة بشبهة حيث تحرم امرأة ما لم تنقض عدة ذات الشبهة
وفي الدرية عن الكامل لوزني باء الاختين لا يقبل الاخرى حتى تحيض الاخرى حصة وهذا مشكل في امسجانه اعلم قوله ولا وجه للتعيين لعدم الاولوية
طوبى بالفرق بين هذا وما اذا طلق احدي نسائه بعينها ونسبها حيث يومر بالتعيين ولا يفارق الكل اجيب بمكان هناك لان النكاح كان
ميتقن الثبوت فلان يتي نكاح من شاء بعينه منهن تمسكا بما كان ميتقنا ولم يثبت هنا نكاح واحدة منها بعينها فدموا في تمسكك بالتحقيق بثبوت
قوله ولا الى التنفيذ مع التجهيل اي تنفيذ نكاحهما مع جعل المصلحة بينهما لانه تنفيذ الجمع بين الاختين او تنفيذ نكاح احداهما مع تجهيلة بان ينفذ
الاحد الدائر فيها لعدم الفائدة وهو محل الاستمتاع اذ لا يقع الا في معينة ولا حل في المعينة او للضرر عليه الزام النفقة وسائر الواجب مع عدم
حصول المقصود وعليها يصير دورتها سلفه لاذن اجل في حق الوطئ ولا مطلقه ولتطهر الاولى لو وقع تعيينه لغرض او في الصحة والثانية لو وقعها

ولها نصف المهر لانه يجب للأولى منهما والغدت الأولوية للجهل بالأولوية فيصرف اليه
وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انما الأول وهو اصطلاح لجملة المستفقة ولا يجمع بين المرأة
وعمتها او خالتها وابنة اخيها وابنت اخيها لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا
على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور بجواز الزيادة على الكتاب بمثل
ولا يجمع بين امرأتين لو كانتا حلالا لم يجز لهما ان يتزوجا بأخرى لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة

في الوطى المحرم في هذا نظر ولا ضرر عيسى في الدنيا وهو ظاهر ولا في الآخرة لعدم تعدد التماثلات ولو قال للضرر بالواد كان أولى لان كلاهما
لازم تنفيذ مع التمسك بمقتضى التفرق والظاهر ان طلاق حتى ينقض من طلاق كل من طلاقه ولو تزوجا بعد ذلك في حق قبل ان يدخل طلاقا تفرقا
شاه الحلال او بعده بما طيسل باي واحدة منها شأ حتى تنقضي عدتها وان انقضت عدتها ما دون الاخرى فله تنكح التي لم تنقض عدتها دون الاخرى
يصير جاسدا وان بعده باحداهما فلان تفرقا في الحال دون الاخرى فان عدتها تمنع من تنكح اختها قوله ولها نصف المهر للمسي لها بناء على ان التفرق
قبل الدخول مع تساوي مهرها جنسا وقد راسوا برزنت كل على ما ساقية او ادعت فقط اما لو قالت لا ندرى السابقة من المقتضى شي فلو كان التفرق بعد الدخول
وجب لكل منهما ما كانا على النكاح الفاسد يقتضي بمهر كامل وعقر كامل يجب حمله على ما اذا تم للمسي لها قد رأه جنسا اما اذا اختلف فتعذر ايجاب عقر لمسي
احداهما اذ لم يحلها ذات العقر من الاخرى لانه فرع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد فراجع ان الفاسد ليس حكم الوطى فيه اذ اسمى فيه لعقر قبل الاقل
ومر المثل ولو اختلفا جنسا وقد راي القضاة لكل برزنتا وان لم يكن في العقد تسمية بنجب مستدة واحدة لها بدل نصف المهر وكل هذه الاحكام المذكورة
بين الاثنين بنسبتين كل من لا يجوز جمعه من المحرم والقييد المذكور بقوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منها اي دعواها بانها الاولى او يصطليح
بان يقول نصف المهر لنا عليه لا يعدو وانما اصطلاح على اخذه ذكره المشايخ في دفعه بقول ابى يوسف انه لا شيء لها بالجملة المقضى لها فهو كما لو قال باحد
فدين حنفي الف لا يقتضي شي لجملة المقضى له ومن محمد ان عليه مهرها كما علمنا بنسبتين لان الزوج اقرب جوارح نكاح احد لهما فيجب مهر كامل وجوابه ان التفرق
ايجاب القضاء بالتحقق عدم لزومه فان ايجاب كمال المهر والدخول قوله ولا يجمع بين امرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها فلهذا لا يفرع
الا ان يكون السباقة في نفسه كمن يخالف في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة
اختها رواه مسلم وابوداود والترمذي والنسائي ذلك لا يفرع فانه لا يستلزم منع نكاح المرأة على عمتها او خالتها منع القربى بجواز تخصيص العممة والجملة
منع نكاح ابنة الاخ والاخت عليها دون او خالتها على ابنة لزيادة ذكرتها على ابنته قال صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الام في الصحيحين يونس حرمت نكاح
الامة على الحرمة مع جواز القربى فكان التكرار لدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه لم يذكره الا بلفظ الجمع فلا يجرى فيه ذلك لو لم يذكر هذا ما عرفت
في الحديث الذي ورد بلفظ الجمع لم يرد فيه على قول لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها انتهى في الصحيح قوله وهذا مشهور عن الحديث الذي
ثبت في صحيح مسلم وابن جابر رواه ابوداود والترمذي والنسائي وبلفظ المصدر الاول بالقبول من لصاحبه والناظر في رواه الحرم الصغير منهم ابو هريرة
وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابوسيد الخدري فتجوز الزيادة به على الكتاب يعني بالزيادة هنا تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم الا الزيادة المصطرفة من تقييد المطلق مع ان العموم المذكور مخصوص بالمسكرة والمجوسية وبناته من ارضاءه ولو كان من اخبار الاحاد جاز تخصيص
ايضا غير متوقف على كونه مشهورا والظاهر انه لا بد من اوجاد الشهرة لان الحديث موقعه النسخ لا تخصيص لان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ناسخ لعموم قوله
وحل لكم ما وراء ذلكم فيلزم حل المشركات وهو مقتضى اوجاد النسخ وحاصل خلاف الاصل بيان الملازمة انه يكون لسابق حرمة المشركات
ثم نسخ باسما هو اصل لكم ما وراء ذلكم فيلزم حل المشركات وهو مقتضى اوجاد النسخ وحاصل خلاف الاصل بيان الملازمة انه يكون لسابق حرمة المشركات
بالاخرى شي بعد ذكر ذلك الفرض باصل كل يخرج عليه هو وغيره كحرمة الجمع بين عمتين وخاليتين وذلك ان تفرق كل من جليل ام الاخر فيولد لكل مناهضة
فيكون كل من البنيتين عمة الاخرى او تفرق كل من جليل بنت الاخر فيولد لهما بنتان فكل من البنيتين خالة الاخرى فيمنع الجمع بينهما والاصل على ما

والقربابة المحرمات للشكاح محرمات للقطم ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع محرم لما روينا من

قبل ولا بأس بان يجمع بين امرأتهم وبنت زوج كان لهما من قبل لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع وقال نفوسا يجوز

لان ابنة الزوج لو قدرتها ذكر لا يجوز له التزوج بامرأة ابية قلنا امرأة الاب لو صورتها ذكر جاز له التزوج

بجدة والشرط ان يصور ذلك من كل جانب من زنا بامرأة حُرمت عليها محابستها وقال الشافعي زنا يوجب حرمان المصاهرة فلا تنال

الاصل المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبراني وهو قوله فانهم اذ انعمت ذكركم قطعتم ارحامكم وروى ابو داود في مراسيد عن عيسى بن طلحة قال سئ

رسول عند صلته عليه وسلم أن شفع المرأة على قرابتها مخافة القطيعة فأوجب تعدى الحكم المذكور وهو جرت لمع إلى كل قرابة يفرض وصلها وهي ما تضمنه

الاصول المذكورة ثبتت الوجهة على الزواجر الخواص وقمان التبي على ما نقل عنه وداود النطاهري في اباة الجمع بين غير الاثنين في قدروى في خصوص

والحائقين حديث عن جصيف عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كره أن يجمع بين العمة والخاله وبين العمة

والحياتين وان علم في حصيد فالوجه قائم بغيره وهذا مريد قوله والقرابة المحرمة للشكاح اى بمقتضى آية المحرمات محرمة للقطع على اسم للفاعل معا ولى الجمع القطع فاسما وفي بعض النسخ محرم للقطع على اسم المفعول انظر الى الآيات التي ذكرتها في هذا الباب فتبين ان القرابة

القطع فلا يخلو في بعض نسخ محرمة للقطع على اسم المفعول في السائل اتى اما حرمت للفتح فانه ما يقع المشابه بين الرفع وبين النقصان الى المعطية
فلذا لك حرمت تلك التقرات لمخصوص عليها في الآيات اعز حرم عليك امرتك ان تأخذ بالحق والبرهان في هذه الزاوية اذ كان ذلك

للمعصيات والذنوب والآفات بالافق اش فيكم اذ راح في القلعة ولا تسكن ان الجمل انفسه لا يكتفي بالمضارة به بل يضر اذ كانت حرة المحبة او بالبرية حرة الآفة

قولہ ولو كانت المحرمية فيها اى من المآتين نسبت الرضاء لا يجل الجرم لما روينا من قبل وهو قوله صلى الله عليه وسلم كرم من الرضاء ما يحرم من لينيب

ولا يجوز ان يجمع بين الاختين من الرضوع او امرأة واحدة تباع لهما من الرضوع لانها عمتها وامرأة واحدة اختها من الرضوع لانها اختها من الرضوع قوله

لا اقترابة بنينا ولا رضاع يعني ان الملو جب لا اعتبار ذلك الاصل وهو حرته الجمع بين امرتين لو كانت كل منهما ذكرا حرم عليه الاخرى هو قيام القرابة المفترضة صلها

او الرضاع المفترض وصل متعلقه واقترانه حتى لا يجوز ان يجمع بين اخيتين من الرضاع او عمته او خالته وانبتاعها واغت من الرضاع وكذا اكل محرمة

بسبب ارضاع وكلها تنف في الزبنة ووجه الاب فكان تحريم الجمع فيها قولاً بدليل وهذه اعنى مسئلة الجمع بين الزبنة ووجه ارضاعها المتفق عليه

الرابعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجته على وبناته ولم ينكر عليه احمد بن اهل زمانه وهم الصحابة والتابعون وهو دليل ظاهر على الجواز اخرجه

الدارقطني عن قحطم بن مولى ابن عباس قال تروى عن عبد الله بن جعفر بن محمد بن علي دارة علي بن هاشم وذكرا النجاشي تعليقا قال جمع عبد الله بن جعفر بن محمد بن علي دارة علي بن هاشم

سبحه قال بن سيرين كره لمن حرقه ثم قال لا لباس به وقد سافر سبانه لا لباس له تخرج الرجل امرأة وتزوج بها او بنتها لانه لا مانع وقد تخرج محمد ابن الحنفية

الرجل امرأة وزوج ابنته بنتا قوله ومن زنا بامرأة حرمت عليه امها وان علت فمعل الجذات بنا على ما قد بين الام هي الاصل لغة واجتهاد ان سقطت

وكنز المحرم المكنى بها على ابياء الزاني واجداوه وان علما وانباة دان سفلوا بها او لم يفيضها الزاني فان افضاها الاستيفت بهه الحرامات لعدم يمين محتملى بلج

تنتقل بها الآلة بمسح القلم بالتمويه إذا أفضى إلى أن لا ينزل ، وإن أنزل فعلم بالتمويه لا تأتي ، وإن أنزلت منه أو زاد أو تشابهه كما في غيره والتمويه والعلامة

مما هو العلم بالسبب للولد وثبتت المحرمات بالمس لمس الا لا يكونه سببا لهذا العلم ولا حقيقة في صورة الافضاء ذلك لا حقيقة يكونه في القيد لا بد من كونها

مشتهاة حالاً اذ ما ضياء عن امي يوسف اذ او طلى صغيرة لا تشقى تشقى الحرة قيا سا على المحور الشوا ولها ان العلة وطى بسبب للولد وهو منتف في الصغیر

التى لا تشقى بخلاف الكبير مجازة وقوله لا ابراهيم ودكر يا عبيد السلام ولكن يقول الاسكان لعقل ثابت فيما والعامى منتف عنهما وتساو يا قوم عتلت

على خلاف العادة لا توجب ان الثبوت العادي ولا يخرج من العادة عن التقيد ولا يتعلق بالوطى في الدبر حرمة خلافا لما عن الاوزاعي واحمد وجهه ما تضمنه

المذکور و تفسیر لہا قال یا کفنی رزقاً و امداداً ما کفایتی و ما کفنی آخری و تفسیر قول عمر ابن مسعود و ابن عباس فی الامح و عمران بن حصین

ولنا ان الوصي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الى كل واحد منهما كمالا فيصير اصولهما وفروعهما كاصول
وفروع ذلك على العكس واستتماع بالجوهرام الامم موضع الضرورة وهو الموطوءة والوطء محرم بحيث انه سبب لولد كحاشية

وابن وعائشة وجمهور القائلين كالبحري والشافعي والحنفي والاوزاعي وطائفة من عطاء ومجاهد وعطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحماد والشوري
وسحق بن راهوية ولو ولدت منه بنتا بان زنى بكروا مسلما حتى ولدت بنتا حرت عليه هذه البنت لانها بنت حقيقة وان لم ترثه ولم تحب لفتقها عليه لم تصر
امهاتها امهات اولاد لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فان المراد الولد الذي يترتب عليه احكام الشرع الا ان حكم الحرمة عارضة في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والمحلوفة من بائة بنت حقيقة لغته ولم يثبت نقل في اسم البنت والولد شرعا والاتفاق على حرمة الابن من الرق على ما
تعلنا ان حكم الحرمة ما اعتبر فيه جهة الحقيقة ثم هو الجاري على المصود من الاحتياط في امر الفروج وبحرمة البنت من الزنى قال مالك في المشهور واحد
خلافه للشافعي وعلى هذا الخلاف اخته من الزنى وبنت اخيه او انبى منه بان زنى ابوه واخوه او اخته او انبى فاولادها بنتا فانها تحرم على الابن ولهم
والخال والجد وقوله طاهر من الكتاب قوله ولنا ان الوصي سبب الحرمة اعلم بان الدليل يتم بان يقال هو وولي سبب للولد فيقتل به التحريم قياسا
على الوصي الحلال بناء على انفاد وصف الحمل في المناط وهو يعتبره هذا المنشاء للافتراق ونحن نبين انما شرعنا بان وولي الامة المشتركة وجارية الابن
والمكاتبه والظاهر منها وامة الجوسية والخالص والفساد وولي المحرم والمصانم كحرام وثبتت به الحرمة المذكورة فعلم ان المعتبر هو الاصل هو ذات
الولي من غير نظر لكونه حلالا او حراما ورواه من قوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم الحرام غير محرمي على ظاهره ارايت لو بال او صب خران في قبيل محكوم
يكن حراما مع انه يحرم استعماله فيجب كون المراد ان الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما مع نقول بموجبه اذا لم نقل باثبات الزنى حرمة المصانم باعتبار كونه
زنا بل باعتبار كونه وطار هذا الوجه الحديث لكن حديث ابن عباس ثم مضى لثمن بن عبد الرحمن لوقاصي على ما طعن فيه يحيى بن معين بالكذب قال البخاري
والنسائي وابو داود وليس بشيء وذكره عبد الحق بن عمر ثم قال في اسناده اسحق بن ابي فرقة وهو شر وك حديث عائشة ضعف بانه من كلام بعض قضاة
العراق قاله الامام احمد وقيل من كلام ابن عباس فهو خالفه كبار الصحابة وقد استدلل بقوله تعالى ولا تكونوا كالمع اباء وكم من فساد بنا على ان المراد بالكل
الولي اما لانه حقيقة اللغوية او مجازية يجب اكل عليه بقرينة قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا و ساء سبيلا واما الفاحشة الوطي لا انفصال لعقد
ويكن منع هذا بل نفس لفظ الذي وصفه الشارع لا استباحة الفروج اذا ذكر الاستباحة ما حرم الله من محرمات الاباء اي المعقود عليهم لهم بعد ما
جعل الله بهم طمحين وقد سئل عن اعتبار الآلية دليلا على تحريم المعقود عليها للاب وقد روي اصحابنا احاديث في هذا قال رجل يا رسول الله اني نيت
امرأة في الجاهلية افانك انبتها قال لا اري ذلك ولا يصح ان تكلم امرأة تطلع من انبتها على ما تطلع عليه منها وهو مسل منقطع وفيه بوبكر بن عبد الرحمن
بن ابي حكيم من طريق ابن وهب عن ابني يوسف عن ابن جريج ان ابني صلى الله عليه وسلم قال في الذي يزوج المسرة انما لا يزوج من سعة
انبتها وهو مسل منقطع الا ان هذا لا يقع عندنا اذا كانت الرجال ثقات فالحاصل ان المنقولات تكافات وقوله نعمه فلا تنال بالمعقودين غلظة فان
النعم ليست التحريم من حيث هو تحريم لانه تفصيل وهذا التسع الحمل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من بعد جانه بل من حيث هو ترتيب على المصاهرة حقيقة
النعم هي المصاهرة لانها هي التي تفسر الاجنبي قريبا عضدا وسادها بتمها اهلك ولا مصاهرة بالزنا فانما المصاهرة البنت مثلا لا من زنى بنت لانسان
فانتمى المصاهرة وغاية انها ايضا لانسان فيخرج من الزنى ببنته فلا يتعرف به بل بعبادته فانما تستغنى به فالمرجع القياس قد بينا فيه انفاد وصف زايه
على كونه وطار وظهر ان حديث الجزئية واخافة الولد اني كل منها كمالا لا يحتاج اليه في تمام الدليل الا ان الشيخ زده ذكره ببيان الحكمة العلية يعني ان
الحكمة في وجوب الحرمة بهذا الوطي كونه سببا للجزئية بواسطة الولد المضاف الى كل منها كمالا وهو ان الفضل فلا بد من اختلاف ما ولا يخفى ان الاحتياط

ومن مستند امرنا بشهوة حرمت عليها ما رواه

وتمت تحقيقه الى الولد والام ثبتت الحرمة بوطى غير مخلوق او الواقع خلافه فتمتت جزوه والاستمتاع بالجزء حرام لقوله صلى الله عليه وسلم لا يمسككم اليدين بلون لاني
موضع الضرورة وهي المنكحة والاستلزام البقاعة تزوجا عظيم القيق عند الاموال النساء اذا تضمنت جزوه صلت بها متاكهات وبناتنا
كبنات فيؤمن عليه كما تحرم احماة وبنات حقيقة ونقول هو لا وجان بالانفصال لا تنقطع نسبة الجزية وهي المدار وعند عدم العلوق غايته ما يلزم لولن
المنطقة غايته من الحكمه وذلك لا يمنع التعليل كالمالك لم يقل قوله ومن سته امراة بشهوة اى بدون حامل وبما كل قيق يعيب حرارة البدن الى اليد
وقيل المدار وجود الحزم وفي مس الشعر واثبات ونقل فيه اختلاف مشاع ومسه امراة كذلك ويشترط كونها مشتهاة حالاً او ما فيها فلو س عجزا
بشهوة او جامعها ثبتت الحرمة وكذا اذا كانت صغيرة تشقى قال ابن الفضل بنت تسع شتهاة من غير تفصيل بنت خمس فادونها لا بلا تفصيل ثبت
ثمان سبع اوست ان كانت جلية كانت مشتهاة والا فلا كذلك يشترط في الذكر حتى لو جامع ابن اربع سنين وجهه ابيد لا تثبت حرمة المصاهرة وهذا ما وجدنا
من قريب لا فرق في ثبوت الحرمة بالس من كونه عامدا او ناسيا او مكرها او غيبيا حتى لو ايقظ له بقليلها معها فوصلت به الى بنت منها فقصها بشهوة
وهي ممن تشقى نظن انها احماة حرمت عليه الام حرمة مودة وكان تصورنا من جانبها بان ايقظته هي كذلك فقصت بها منه وقوله بشهوة في
موضع الحال فيفيد اشتراط الشهوة حال المس فلو مس نيسر شهوة ثم اشتقى عن ذلك المس لا تحرم عليه ما ذكر في حد الشهوة من ان الصحيح ان تنتشر الآلة وتزاد
انتشارا هو قول السرخسي ره وشيخ الاسلام وكثير من المشايخ لم يشترطوا سوى ان يمس قلبه ويشقى جامعها وخرج عليه لو انتشر فطلب امراة فادخل
بين غدي بنتها خطار لا يحرم عليه الام مالم يزدل الانتشار ثم هذا المحدث في حق الشاب انما الشيخ والعين فحدهما تحرك قلبه او زيادة تحركه ان كان
تحركا لا مجرد ميلان النفس فانه يوجد فيمن لا شهوة لاصلا كالشيخ الغاني والمراق كالبان حتى لو مس واقربانه بشهوة ثبتت الحرمة عليه . كان ابن
سقايل لا يفتي بالحرمه على بدين لانه لا يعتبر الا تحرك الآلة ثم وجود الشهوة من احدهما كاف ولم يجدوا والحد الحرم منها في حق الحرمة واقلة تحرك
القلب على وجه يشوش لظاهره او ثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها ويقع في الكبراية فصدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في مسه يا مالا
تحرم على ابيه وابنه الا ان يصدقها او يغلب على ظنها صدقه ثم رايت عن ابي يوسف انه ذكر في الامالي ما يفيد ذلك قال مرة قبلت ابن زوجا
وقالت كان عن شهوة ان كذبها الزيج لا يفرق بينهما ولو صدقها وقعت الفرقة ووجب نصف المهر ان كان قبل لدخول يرجع به على الاب ان تعد
الفساد ولو وطئها الابن حتى دفعت الفرقة ووجب نصف المهر لا يرجع على الابن لانه وجب المحبة والوطى فلا يجب المهر وتقبل الشهادة على الاقر
بالس والتقبل بشهوة ولو اقر بالتقبل وانكر الشهوة ولم يكن انتشارا في بيوع الاصل والمتنى يصدق وفي مجموع النوازل لا يصدق قبلها على الغم
قال صاحب الخلاصة وبه كان يفتي الامام خالي وقال القاضي الامام يصدق في جميع المواضع حتى ايتته اتي في المرأة اذا اخذت ذكر الحنن في الخصومة
فقال كان عن غير شهوة انها تصدق انتى ولا اشكال في هذا فان وقوعه في حالة الخصومة ظاهر في عدم الشهوة بخلاف اذا قبلها منتشرة فان
لا يصدق في دعوى عدم الشهوة والاحاصل انه اذا اقر بالنظر وانكر الشهوة صدق بلا خلاف وفي المباشرة اذا قال ان الشهوة لا يصدق بلا خلاف
فيما اصرم في التقبل اذا انكر الشهوة اختلف فيه قيل يصدق لانه لا يكون عن شهوة غالبا الا ان يظهر خلافه بالانتشار ونحوه وقيل يقبل بالتقصيا
بين كونه على الرأس والجبهة والخذ فيصدق وعلى الغم فلا اراجح هذا الا ان المحدث اى الحاقه بالغم ويحل ما في الجامع في باب قبول ما يقام عليه
البياتان به المحدث تزوج امها او قبلها او لسا بشهوة على ان قوله بشهوة قيد في المس والقيلة بناء على رادة القبلة على الغم ونحوه وفي المس

وقال الشافعي لا تحرم وجعل هذا الخلاف بسببه امرافا بشهوة ونظرة الى فرجها ونظرها الى ذلك من شهوة
 لان المس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بمحرمات الصوم والاحرام ووجوب الاختصال
 فلا يلحقان به ولنا ان المس والنظر سبب دأع الى الوطى فيقام مقامه في موضع الاحتياط لقول المس
 بشهوة ان ينتشر الالة او تزداد انتشارا هو الصحيح والمعتبر للنظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا
 عند الكاظم ولو مس فاقبل فقد قيل انه يوجب الحرام والعيب انه لا يوجبها منه بل انزال تبين انه غير مفهر
 الى الوطى وجعل هذا البيان الرائع في الذب واذ اطلق امرافه طلاقا باتنا او رجعا لم يجز له ان يتزوج بانحط

فقط ان اراد غير الغم ونحوه والحاصل ان دعوى اذا وقعت الظاهر قبلت والارادت في المني المحرم لو كان لرجل حارة فقال وطيتها
 لا تحمل لانه ان كانت في غير تلك محل لا يثبت كذبه لان الظاهر يشهد له قوله وقال الشافعي لا تحرم قيل عليه ان شهوة خلافه مستفاد من المسألة
 بطريق اول خلاصة الى نظرية اخرى حيث ان المس المتكلم فيه مفروض في الحلال ان كان لا تقبلت عندنا بين المس الحلال والحرام وثبوت خلاف
 في المس الخلاف يوقف عليه السابقة في لاي من فرض من المحرمات في شرح الجمع حيث قال المروءة المرأة بالنظر اليها يعني التي فيها خلاف
 انما هي لا يمتنع لانه ان يراد المنكحة او الاجنبية او الالة لا سبيل الى الاول لان ام المنكحة حرمت بالعقد ثبتا بالنظر والمس لان جميعا
 بالنظر والمس لا يستقيم في المنكحة الالة تحريم الزوجة دون الام ولا سبيل الى الاجنبية لان الدخول بها لا يوجب حرمة المصاهرة عند الشافعي
 قوله والمعتبر للنظر الى الفرج الداخل وعن ابى يوسف النظر الى منابت الشعر محرم وقال محمد بن نظير في الشق وجبه ظاهر الرواية ان هذا الحكم يتعلق بالفرج
 والداخل فرج من كل وانما خارج فرج من وجه وانما خارج عن النظر الى الفرج الخارج متعذر وسقط اعتباره انتهى ولما قل ان يبلغ الثاني
 ويقول في الاول قد تقدم للمعنى فصل الفصل من اول الكتاب ما اذا نقل نظره الى هنا كان هذا التعليل موجبا لحرمة النظر الى خارج وهو قوله
 ولنا انه متى وجب من وجهه الاحتياط في الايجاب والموضع الذي نحن فيه موضع الاحتياط وقد يثبت ان فضي الحكم هو التحريم بالمس شهوة بالاحتياط
 فلا يجب الاحتياط في الاحتياط فروع النظر من وراء الزناج الى الفرج محرم بخلاف النظر في المرأة ولو كانت في الماء فنظر في فري فرجها فيه ثبت
 الحرمة ولو كان من على الشط فنظر في الماء فري فرجها لا يحرم كان الحلة واسد علم ان المرسة في المرأة شالاهو بهذا علوا الحث فيما اذا امكن
 لا ينظر الى وجهه فلا ينظر في المرأة والماء على هذا التحريم به من وراء الزناج بنار على نفوذ البصر من فري نفس لم تنى بخلاف المرأة ومن المروءة هذا ينبغي
 كون لا يصار من المرأة والماء بواسطة انعكاس الاشعة والاكراه بعينه بل انظر مثل الصورة فيها بخلاف المرئي في الماء لان البصر ينفذ فيه اذا كان في الماء
 فري نفس فصح وان كان لا يراه على الوجه الذي هو عليه ولذا كان لا يخفى ان المشتري مكره انما في الماء بحيث تؤخذ منه لا جلد وتحقق سبب خلاف المرئي فيه في قرن
 ثم شرط الحرمة بالنظر والمس ان لا ينزل فان انزل فقال لا زواج حتى يفرغ من شهوة ثبت لان مجرد المس شهوة ثبتت بحرمة والانسفال يوجب فيها بعد الغيبة والخمار
 لا يثبت كقول المعروءة شمس لائمة وابن دوى بنار على ان الامر سوقوف حال المس الى طهروا فحين ظهر لم ينزل من مس والالا والاستلال وضع في الكتاب
 لان قاسميه يلائم الحكم بالسبب انما يكون تخفاء السبب لا فهو تعليق بغير السبب غير عارضة والاولى او يكون السبب من انفس الاستمتاع بمحل الولد للنظر
 والمس النظر الى ان اثار جاءت بالحرمة في المس ونحوه وقد روى في الغاية السمانية حديث ام ثاني عنه صلى الله عليه وسلم قال من نظر الى فرج امرأة
 بشهوة حرمت عليه انها وابتداء في الحديث ملعون من نظر الى فرج امرأة وابتداء عن عمر فرانه جرد جارية ونظر اليها ثم استوبها منه بعض منته فقال ما
 ايها الاخل لك وهذا ان تم كان دليل ابى يوسف في كون النظر الى منابت الشعر كافى عن ابن عمر قال اذا جامع الرجل المرأة وقبلها ولم يستأش بشهوة
 او نظر الى فرجها بشهوة حرمت على ابويه وابنه وحرمت عليه انها وابتداء عن مسروق انه قال جوا جاريته هذه اما انتي لم اصيب الا ما يحرم ما على ولدى من المس
 والقبلة قوله لم يجز له ان يتزوج بها انتهى متفق على عدمها وفي البسوط لا تزوج المرأة في عدة اخنوخ من نكاح فاسد او حائض عن طلاق بائنه قال الشافعي به
 ان كانت عدة عن طلاق بائن جاز وعلى هذا الخلاف تزوج اربع سوى المستعدة عن بائن بقوله انك لا تقولنا حال عدة وهو قول على ابن مسعود وابن
 عباس وذكر سليمان بن يسار عن ربه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا تزوج المرأة في عدة اخنوخ من نكاح فاسد او حائض عن طلاق بائنه قال الشافعي به

حتى تنقضي عدتها وقيل الشافعي رحمه الله ان كانت العدة عن طلاق بائن او ثلث يجوز انقطاع
النكاح بالكلية اعمالا للقاطع ولهذا لو وطئها مع العلم بالحكم متعيبا كحد ولنا ان نكاح الاول
قائم ببقاء لحكامه كالنفقة والمنع والفراش والقاطع ما خسر عمله ولهذا ابقي القيد والحد لا يجب
على اشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحد ويجب لان الملك
قد زال في حق الكل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعا

يجوز زيدا من هذا القول وكذا ذكره الطحاوي رحمه الله على ان مروان شاور الصحابة رضي الله عنهم في هذا واقفوا على التفرق بينهما وخالفوا فيهم فخرجوا الى قولهم
وقال جريدة ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء كما اتفاهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والما فظنه صلى الله عليه وسلم قبل الطهر لان كل
النكاح يتجاذبه اطلاق الرجوع بانه قضاء العدة فتناسل البائن على الثاني بجامع انقطاع النكاح اعمالا لانما منع منه الطلاق البائن يدل
على انقطاعه لو وطئها عا لما بالحرمة حد وقسنا على الاول بجامع قياس النكاح بناء على منع انقطاعه بالكلية وبذلك لا ليس معنى قولنا النكاح قائم حال
قيام العدة والزوجة فضلا عن حاله وقوع الطلاق الرجعي لا قيام احكامه الا ان لفظة تزوجت وزوجت ثلاثا بجموع وانقضت فقيامه بعده ليس الا
قيام حكمه الراجح الى الاختصاص استتماما وامساكا وقد بقي الامساك والفراش في حق ثبوت النسب حال قيام عدة البائن فبقي النكاح من وجه واذا كان
قائما من وجه حرم تزوج اختا او ارجع سواها من وجه فحرم مطلقا لما قاله الرعي او بما لا يحصى من الاصول التي اجتمع فيها تحريم وابطا مع وجوب
الاختصاص في امر الفروج ويحس تزوج الاخت في عدة الاخت ولا انفصال لما منع من الجمع بين الاختين فانه علق فيه بالقطعة وهي بنا اظهر والزم فان
مواصلة اختا في حال حبسها بالاستمتاع اعطى لها من مواصلة ما مع مشاركتها في المتعة والفرع المستدل به على الانقطاع بالكلية ممنوع فان الحد لا يجب
على اشارة كتاب الطلاق حيث قال في معتدة عن طلاق ثلث جات بولي لاكثر من سنتين من يوم طلقها زوجها لم يكن له للزوج اذا انكحها فيه دليل على
انه لو ادى عن شبهة ثبت ويستلزم ان لو طلق في عدة الثلث ليس باستعجاله بوجوب الحد الا ثبت شبهة فكان ذلك وايت في عدم الحد وان سلم كما في عبارة
كتاب الحدود وما ينفذ انقطاع الحمل بالكلية وقد قلنا به على ما استسقم وانما قلنا اثر النكاح قائم من وجوبه وتحريم الاخت من وجوبه وتحريم مطلقا
وفي المجتبى جواز نكاح الاخت في عدة الاخت يورى الى جمع ما في رحم اختين يجوز العلوق بعد النكاح وثبتت في المعتدة السب الى سنتين وهو متنع
بالحديث انتهى يعني قوله صلى الله عليه وسلم من كان يوم من باسده واليه مالا فلا يجتمع ما في رحم اختين ومثله لو علقته المطلقة قبل الطلاق ثم دخل
باختا بعده يلزم ما ذكر ايضا فروع الاول اذا خبر المطلق عن المطلقة انها خبرت ان عدتها انقضت فاما تحمل المدة او لا لا يصح نكاحا اختا في
الثاني لانه لا يقبل قولها ولا قوله الا ان يفرض بما هو محتمل من استقامت طبعها مستبين الحلق وفي الاول يصح نكاح اختا سواء سكنت الحرة عنها
او صدقة او كذبته او كانت غائبة وقال في اذ كذبته لا يصح نكاح اختا لانه امنية وقد قبل تكذيبها حتى استمرت نفقتها وثبت نسب ولد ما
اذا اتت به ومن ضرورة ثبوت النسب والنفقة القول لقيام العدة وهو يستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر عن امرين بينه وبين الله تعالى هو
محمل فجب قبوله في الحال وذلك بهما اللفظ الثاني فاما قلنا ببقاء النفقة بخلاف نكاح الاخت للاحق لما فيه لا تقبل فيه فلا تقبل فيه ولا يستلزم
الحكم بالنفقة الحكم بحاقبام العدة والفراش كالاختين المملوكتين بخلاف ما اذا ولدت فان من ضرورة القسامة فيكم باستنداد العلوق فينقض
بكذبته ثم قال في اصله ان مات لم يرثه وكان الميراث للآخرى وذكر في كتاب الطلاق الميراث للاول دون الاخرى ولكن وضع المسئلة فيما اذا
كان مريضا حين قال اخبرني ان عدتها انقضت فكذبته وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم الميراث اذا كان الطلاق رجعيا فاما البائن وهو في
الصورة ظاهر لثلاثي وان لم يجر الزوج بها وفي كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في المريض وكان قد علق حقا بما لم يقبل قوله في ابطال حقا بما في
نفقها ومنها وصفا في الصحيح ولا حق لما في ماله فكان قوله مقبولا في ابطال رثا بوجوه ان يقبل ذلك اخبر ان الواقع صدر ثمة فكذا باننا في صحة
ظاهرا لما ولو باننا في مرضه كان له الميراث وقيل هذا قول ابي حنيفة لان عندنا يجوز جعل الرجعي باننا خلافا لغيره متى كان الميراث للاول في ظاهرا

ولا يتزوج المولى امته ولا المرأة عبدها لان النكاح ما شرع الا لثمرات مشتركة بين المتكاثرين
والمملوكية تنافي للملكية فيمنع وقوع الثمرة على الشراكة ويجوز تزوج الكتابات لقوله تعالى
والحصنات من الذين اوتوا الكتاب اي العنائف ولا فرق بين الكتابية الحرة والاممة على ما نبين ان شاء الله

لثانية الثاني لو اعتق ام ولد لم يحل له تزويج اختها حتى تنقضي عدتها ويحل له سواها عنده وعند ما تحل لاخت ايضا قياسا على تزويج الاخ
ولان حقيقة الملك لما لم يمنع فكيف بالعدة وانما هي اشهر وابو حنيفة لم يفرق بصف الفرائض قبل التتق وقوة بعده الا ترى ان كان يمكن من تزويجها قبله
لا بعده فلو تزوج حتى تنقضي فلو تزوج اختها بعد التتق كان مستحقا نسب لمدى اختين فزواج احد وهو لا يجوز هذا منقوض في الاربع سواها او فاعية ان يجمع بين
فرش الخمس الثالث لزوم المهر في النكاح بداهة محرم تزويج اختها قبل انعقادها كما اذا ماتت لانه لا عدة عليها من المهر لثباته فان جازت بسلسلة نكاحها بعد
تزوج الاخت وقبله ففي الاول لا يفسد نكاح الاخت لعدم عود العدة وعند أبي يوسف تعود العدة في ابطال نكاح اختها عنه روايتان في الثاني لذلك عند أبي حنيفة
لان العدة بعد سقوطها لا تعود ولا بسبب جبره وعند أبي اليسر تزويج الاخت وهو باسلسلة يصير شرعا في اقربا كالغيبة لا يرى انه يباذ اليها ما لها فتعود معتدة قوله
ولا تزويج المولى امته ولو ملك بعضها ولا المرأة عبدا وان لم يملك سوى سم واحد منه وقد عكس في شرح الكنترا لاجماع على بطلانه وعلى غيره فيه خلاف لظاهر
قوله لان النكاح ما شرع الا لثمرات مشتركة بين المتكاثرين اي في الملك منها ما ينقص هي يملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من المنزل الا باذن ومنها
ما ينقص هو يملكه كوجوب التكميل والقرينة المنزل والتحصن من غيره ومنها ما يكون الملك في كل منها مشتركا كالاستمتاع مجامعة ومباشرة والتركيب
الاضافة والمملوكية تنافي للملكية فقد نافت لازم عقد النكاح وسناف اللازم سناف للملزم ولا وجب اذا تأملت بعد هذا التقرير للسؤال القائل
يجوز كونها مملوكة من وجه الرق مأكلة من جهة النكاح لان الفرض ان لازم النكاح ملك كل واحد لما ذكرنا من ملك الامور على الخصوص الرق بمنه
من غير النفقة فنافاه ولو اشترت زوجها او شيئا منه فسد النكاح وليسقط المهر كما لو دائن عبدا ثم اشتراه سقط الدين لانه لا يثبت للمولى على عبده دين
يجوز تزويج الكتابات والادنى ان لا يفعل ولا ياكل ذبيحة الا لضرورة وتكره الكتابية الحرة اجماعا لانفتاح باب النفقة من امكن التعلق المستعجل
للقام معاني وار الحرب وتعرض الولد على التحلق باخلاق اهل الكفر وعلى الرق بان يسي ويحب خيله رقيقا وان كان مسلما والكتابي من قريشي
ويونس بكتاب والسامرية من اليهود وامام من بنو بريد داود وصحف ابراهيم وسيت فهم اهل كتاب تحمل سناكتم عندنا ثم قال في المستصفي قالوا هذا يعني اكل اذالم
يتقده المسيح الهما اما اذا اعتقده فلاذني بسوط شيخ الاسلام ويحب ان لا ياكلوا ذبايح اهل الكتاب واعتقدوا ان المسيح آله وان عزيز آله ولا يتزوجوا النساء
وقيل عليه الفترى ولكن بالنظر الى الدلائل ينبغي ان يجوز الاكل والتزويج انتهى وهو موافق لما في رضاء مبسوط شمس لا يمتد في ذبيحة النصراني حلال مطلقا
سواء قال بثلاث ثلاثة او لا وسوافق لاطلاق ما في الكتاب هنا والدليل وهو قوله تعالى والحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فسر بالعنائف خيرا
عن تفسير ابن عمر بالمسلات ولذلك منع ابن عمر عن تزويج الكتابية مطلقا لانه راجع في الشريعة قال تعالى وقالت اليهود عزير ابن اسرائيل وقالت النصارى
المسيح ابن اسرائيل ان قال سبحانه وتعالى عيسى بن مريم قال تعالى عيسى بن مريم قال تعالى عيسى بن مريم قال تعالى عيسى بن مريم قال تعالى عيسى بن مريم
يخرجون بالتزويج عن ذلك والتوحيد واما النصارى فلم يراعوا الا ما يصرح بالانبياء فيهم الله لكن هذا يوجب نصرة المذهب المفضل في اهل الكتاب فاما من اطلق عليهم
فيقول مطلق لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشارع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة بل طوائف واطلق لفظ الفصل اعني بشركه
على علم كما ان من راي يعلو من المسلمين فلم يعمل الا لاجل زياد يصح في حقه انه مشرك لغة ولا يبادر عند اطلاق الشارع لفظ المشرك ارادة لما عساه من
ارادة بمن عساه من لا يدعي اتباع بني وكتاب ولذلك لم يقطع عليه في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فكيف يخصص
على علم بقوله تعالى والحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي العنائف منهن وتفسير الحصنات بالمسلات يعني اهل كل المملات

ولا يجوز تزويج الجوسيات لقوله عليه السلام ستوا بهم سنة اهل الكتاب غيرنا نحن نسائهم
ولا اكل ذبايحهم قال ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تشكوا المشركات حتى يؤمن

من الذين ادعوا الكتاب من قبلهم فان كن قد انقضت طائفة اذ لا يتصور الخطاب بكل الاسوات للمخاطبين الاحياء وان كن احياء ودخلن في دين سيدنا ونبينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالملح معلوم من حكم المسلمات المعلوم بالضرورة من الدين بل ويدخل في المحصنات المعطوف عليه قوله والمحصنات من المؤمنات ثم نصير المعنى فيه والمسلمات من المؤمنات وهو بعيد في عرف المتعالم بخلاف تفسيره بالعفاف ثم المراد من ذكره بحث الانثى على التحيز لظنفت لا يرى ان العفة ليست شرطا في المؤمنات اتفاقا وان لم يدخلن في عين الدليل حيث ايج الكتابيات الباقيات على ملتزم لو سلم في منتهى اعنى ولا تلزم المشتريات نسوت في حق اهل الكتاب المشككين وغيرهم بآية المائدة وبقي من سواهم تحت المنع ذكره جماعة من اهل التفسير لان سورة المائدة كلها لم يمنع منها شي قط على ان تفسير المحصنات بالمسلمات ليس من اللغة بل هو تفسير رادة لالتمية ويدل على الاحتراز بعض الصوابية منهم وخطبة لبعضهم فمن المتزوجين حذيفة وطلحة وكعب بن مالك وغضب عمر بن الخطاب لما اطلق يا امير المؤمنين وانما كان غضبه بخلة الكافرة وخوف الفتنة على الولد لا في صفه الزم لانه وشبهه قول مالك ثم يصير لبشر الحمر وهو يقبل ويضامح الالعدم اكل الا ترى الى قولهم انطلق يا امير المؤمنين لم ينكر عليهم ذلك وهو خير ولو لم يصح لم يتصور طلاق حقيقة ولا وقف الى زمنه وخطبا لميرة بمنزلة النعم بن المنذر وكانت تنصرت وديره باق الى اليوم نظاها لكونه فست وكانت قد عمت فابت وقالت اى رغبة تشيخ اعورنى عجز عيبا ولكن اردت ان تفتخر بكما هي تقول تنزوت بنت النعم بن المنذر فقال صدقت ولشأ يقول سه ادركت ما نيت اغنى خاليا فله در كيانة النعمان فلفقه ردوت على الميرة فبنته ان الملوك ذكية الاذان فاني ابيات وكانت بعد ذلك دخل عليه فيكرها وليسا لها من عالمها فالت سه فبينما نسول الناس الامر امرنا اذ نحن فيم سوقه تتنصف فاف لينا لا يدوم ليمها فقلب رات بنا وتصف قولها تتنصف اى تتنصم والمنصف الى دم فاذا كان بالامر على ما قرناه فلا جرم ان ذهب عامة الغضب بن الى تفسير المحصنات بالعفاف ثم ليست العفة شرطا بل هو للعادة اولنذب ان لا تتزوجوا غير من كما اشوا اليه انفا والائمة الاربعة على حل الكتابية المحررة واما الائمة الثانية فذلك عندنا وسياتي في هذا فيما قوله ولا يجوز تزويج المجوسيات عليه الاربعة ونقل الجواز عن داود وابي ثور وقد سمحت في تفسيره عن علي رضي بنار على انهم من اهل الكتاب فواقع ملكهم ثم ولم ينكر عليه فاسرى بكتابه ففسوه وليس هذا الكلام بشي لاننا نغنى بالمجوس عبدة النار فكانهم كلن لهم كتاب ولا لا اثر له فان الحاصل انهم الان اخلاص في المشركين وبهذا يتضح عن منع كونهم من اهل الكتاب بانه يخالف قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا من غير تعقيب كما روي عنهم المجوس فقهني انهم لم يطلوا وتبعد التسليم فبالرفع والنسيان انهم جواسع كونهم اهل كتاب يدل على انهم اجماع الحديث المذكور وهو ما أخرجه عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن عيسى بن مسلم عن الحسن بن محمد بن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس بجرع عرض عليهم الاسلام فمن سلم قبل منه ومن لم يسلم فميرت عليه الجزية غير ناكلي نسائهم ولا اكلي وبما حكم قال ابن القلان هو مرسى مع رسالة فيهم فليس بن مسلم وهو ابن الربيع وقد اختلف فيه وهو ممن سلخفظ بالقضاء ورواه ابن سعد في الطبقات من طريق ليس فيها عن عبد الله بن عمر بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس بجرع الى ان قال بان لا تلحق النساء ثم لا دخل باجماعه في سنة النبوة وروى مالك في موطاه عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال ما ادرى ما صنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انوا هم سنة اهل الكتاب انتى وسياتي باقى ما فيه من الكلام في باب الجزية ان شاء الله تعالى قوله ولا الوثنيات وهى بالاجماع والنص وتدخل في الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استمنوا والمعطلة والزناوة والباطنية والاباحية وفي شرح الوخير وكل مذنب كفسر به متفق لان اسم المشرك يتناولهم جميعا وقال الرستقنى لا يجوز المناكحة بين اهل السنة والاعتزال والفضلي ولا من قال اننا مؤمنون ان شاء الله لانه كافر ومتقناه منع مناكحة

لأنهم لما اتفقوا على كون الخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكل جانب على ما وقع عنده وعلى هذا حال فيجوز أن ويجوز للحرم والمحرمية أن يتزوجا في حالة الإحرام فقال الشافعي

وهو محرم قال في الحديث كل ثمن يبيع برأيه انتهى وهذا الحديث أخرجه أيضا البزار قال السبيل انما روت كحل ميمونة ولكنها لم ينسبها وبقوة ضبط الرواة ونقصهم فلان الرواة عن عثمان وغيره ليسوا بمن روى عن ابن عباس ذلك فقها وضبطا كسيد بن جبير وطاوس وعطاء ومجاهد ومكرمة وجابر بن زيد وان تركنا ما قلنا فقلنا للتعارض ضرورة الى القياس فهو معنى لانه عقد كسائر العقود التي يتلفظ بها من شرائا لامة للتسري وغيره ولا يتبع من العقود بسبب الاحرام ولو حرّم لكان غائبة ان يتبرل منزلة نفس الوطى واشترط في افساد الكحل لاني بطلان العقد نفسه وايضا لو لم يصح كبطل عقد الكحل سابقا لطرق الاحرام لان المنافي للعقد يستوي في الابتداء والبقاء كالطاري على العقد وان جئنا من حيث المتن كان معنى لان غاية ابن عباس في رواية يزيد مثبتة لما عرفت ان المثبت هو الذي ثبت اثر عارضا على الحالة الاحصائية والحل الطاري على الاحرام والثاني هو البقيع الذي بقي حرق طاري ولا تمكن ان الاحرام اصل بالنسبة الى الحل الطاري عليه ثم كيفيات خاصة من التجرد ورفع الصوت بالتلبية فكان قياسا من جنس ما يعرف بدليل فيكالات الاثبات ويرجع بخارج وهو زيادة قوة السند وفقه الراوي على ما تقدم هذا بالنسبة الى الحل للاحق واما على ارادة الحل السابق على الاحرام كما في بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولا له وجلا من الانصار فروجه ميمونة بنت الحارث فمرسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة المستفري فان ابن عباس ثبت ويزيدان في مرجع حديث ابن عباس ان المتن ترجيح المثبت على الثاني ولو عارضه كان ينبغي يزيد ما يعرف بدليل لان حال الحل يعرف ايضا بالدليل هي هيئة الحل حال ترجيح ما قلنا من قوة السند وفقه الراوي لالذات من ان وقفنا لدفع التعارض فحل العقد التزويج في حديث ابن الاصم على البناء بها مجازا بعبارة السببية العادية وتكمل قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المحرم اما على نهي التحريم والنكاح للوطى والمراد بالجملة الثانية التمكن من الوطى والتدبير كبريا باعتبار الشخص اى لا تمكن المحرم من الوطى نوبها والعجب ممن يضيقها الوجه بان التمكن من الوطى لا يسمى نكاحا مع ان اللازم الانكاح لا النكاح والالا استبعادا باختلال عجزه فليس بواقع لان غاية ما فيه دخول النابية على المسد للعتاب وهو جازع عند التحقيق وان كان غيره اكثر على النفي فيه التذكير وفيه ذلك لتاويل وعلى نهي الكرامية مع ما بين اليأس وذلك لان المحرم في شغل عن مباشرة حقوقه والا نكح لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادة لما فيه من خطبة وروايت ودعوة واجتماع وتخص جنيبة النفس لطلب الجماع وهذا محتمل قوله ولا يخطب لا يلزم كونه صلى الله عليه وسلم باشر المحرمه لان المعنى المنوط به الكراهية وهو عاين الصلوة والسلام فزعه ولا بعد في خلاف حكم في هذا ومعه لا اختلاف المناط فيها وفيه كالتوصل نهائيا عنه وفعله فرفع ويجوز تزويج الحر لامة مسلم كانت وكتابية الخ قيد الحر غير مفيد لان الشافعي لا يجيز للبيد المسلم لامة الكتابية وكان الصواب بداله وعن مالك احمده كقوله عنهما كقولنا لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات لاية استيفاء منها عدة احكام عدم جواز نكاح الامة مطلقا عند طول الحرمة بمفهوم الشرع وعلم جواز نكاح الامة مطلقا حينئذ من خشي العنت لقوله تعالى في ذلك لمن خشي العنت منكم فاستنبطنا من قصر العمل على الضرورة معنى مناسبا وهو ما في نكاح الامة من تعريض الولد على الرق لذي هو موت حكما وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا بمفهوم الصنف في من فنياكم المومنات وايضا اذا لم تجز الامة الا للضرورة فالضرورة تندفع بالمسلمة وعندنا الجواز مطلق في حال الضرورة وعندنا في المسلمة الكتابية عند طول الحرمة وعندنا لاطلاق المتقضى من قوله تعالى فانكوا ما طاب لكم من النساء داخل لكم ما واردة ذلك فلا يخرج منه شي الا بما يوجب التخصيص ولم ينتهض في ذلك راجع محرم ما او لا قاله يمان اعني مفهوم الشرع والصنف ليسا بمجوز عندنا وموضع الاصول واما ما نينا فبقيت لمقتضى المفهومين عدم اللاباة الشاذة عند

لا يجوز تزويج الولي المحرم وليته على هذا الخلاف له قوله طيب السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روي عن علي بن الحسين

تزوج بمعونة وهو محرم وما رواه سمعول على الوطى ويجوز تزويج الامة مسلمة كانت او كتابية

وجود القيد المبيح وعدم الاباحة الثابتة اعلم من ثبوت الحرمة او الكراهية ولا دلالة للاعسم على اخص بخصوصه فيجوز ثبوت الكراهية
عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السواء والكراهية اقل فتثبت فقلنا بسا وبالكراهية صرح في البدل والمعليل عدم
الحل عند عدم الضرورة بتعريض الولد على الرق لثبوت الحرمة بالقياس على اصول شتى ولتعيين احد فردى الاعم الذي هو عدم الاباحة وهو التحريم
مراد بالاعم فان عنوانه فيه تعريض موصوف بالحرة على الرق سنا استلزامه لكونه وجود الوصف ممنوع اذ ليس من منتصف بحرية عرض للرق
بل الوصفان من الحرية والرق يقارنان وجود الولد باعتبار اتمه ان كانت حرة فحرة وبقية فرقى وان ارادوا بتعريض الولد الذي يوجدان يقارن
الرق في النكاح والارقاء سنا وجوده ونسنا ما يثبته في الحرمة بل في الكراهية وبذلك كان له ان لا يحصل الولد اصالا بنكاح الامة ونحوها فلان يكون
له ان يحصل تقيده بعد كونه مسلما او الى المقصود بالذات من التماسل انما هو كذا المقرين صدق على بالوجدانية والالوية وما يجب ان يعترف له به
وبذلك ثابت بالولد المسلم الحرية مع ذلك كما سيجي اكثر الى مروني وقد جاز للبعدن تيموج امتين بالاتفاق مع ان فيه تعريض الولد على الرق في موضع
الاستفاد من ذلك عدم الضرورة وكون العبد بالاثلة في ثبوت رقب الولد فانه لو تزوج حرة كان له حراد المانع انما يعقل كونه ذات الرق لانه هو الموجب
للقض الذي جعله محلا لاعتقاده بالاب يوجب استواء العبد والحر في جز الحكم لوصف ذلك لتعليل احق لتعليل الحرمة بالتعريض للرق ثم بعد وجود شرط تزويج
الامة عند الشافعي من عدم وجود طول الحرة شرط لان تكون جارية ابنه امي ملك لابن قال في خلاصته لو انه استولد باقبل النكاح صارت ام ولد
فتزل ملك له من غير ملكه ولا ملك للاب من جوا صلا والاحتمار على الابن قوله ولا يزوج اتمه على حرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الامة على الحرمة
اخرج الدارقطني عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكح الامة على الحرمة ولا نكح الحر على الامة ولا نكح الامة على الحرمة
وفيه مظاہر من ضعف ما خرج الطبري في تفسيره في سورة النساء بسند الى الحسن بن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ان نكح الامة على الحرمة قال في حكم
الحرمة على الامة قال وهذا من الحسن ورواه عبد الرزاق عن الحسن بن علي بن شبيب عن اخيه عبد الرزاق ان ابن جريح اخبرني ابو الزاهر
انه سمع جابر بن عبد الله يقول لا نكح الامة على الحرمة ولا نكح الحر على الامة واخرج الحسن بن السيب نحوه واخرج ابن ابى شبيب عن علي بن فضال عن الامة على الحرمة
واخرج عن ابن مسعود نحوه واخرج ابن ابى شبيب نحوه عن يحيى بن سعيد عن سيب بن السيب تزويج الحرمة على الامة ولا تزويج الامة على الحرمة
ومن كحل نحوه فمذهبه آثار ثابتة عن الصحابة والتابعين تفوي حديث المرسل لو لم يقبل كجته فوجب قبوله ثم اعتقد باتفاق العلماء على الحكم المذكور وان
اختلف طرق اضافتهم فان الثلاثة اضلوا الى مفهوم قوله تعالى ومن لم يسطع منكم طولا الا به وذلك ان تزويج الامة على الحرمة تكون عند وجود طول
الحرمة فلا يجوز اتقاها وقوله هو حجة على الشافعي في جازة ذلك للعبد يعني حجة غير الاكافئ الدليل على جواز بل جوب الاحتياج بالمرسل بعد ثبوت جوازه
ولا يبرى حجة الاقرن باقوال الصحابة وبما كذلك فانه قد نكحت ذلك من على وجا به على الاطلاق كما بينا وكذا يرى حجة اذ انقضى به جماعة من اهل العلم
وبما كذلك وهذا كراهي لشافعي في الرسالة فانه قال وان لم يوجد ذلك يعني قصد الخروج نظر الى بعض ما روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم قالان وجد ما يوافق ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه دلالة على ان يبرسل الا عن اصل يصح ان شاماه وكذا ان وجد جواب
من اهل العلم فيقولون بمثل سني ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتقي وبه ينحس قوله تعالى واعل لكم ما وراء ذلكم اذ قد اخرج منه ما قد منا وفيه
نظر فان اخرج المشركات الجوسيات بطريق التمسح على ما قالوا واليه سيات مشركا بعد النسخ لا يصير العام به طينا فلا ينحس بعده بخبر واحد وقياس

في

والحجة عليه ما تلونا اذ الامة المنكوحة ينتظمها اسرا النساء كما في الظهار ولا يجوز للعبد
ان يتزوج اكثر من اثنين وقال مالك يجوز لانه في حق النكاح من منزلة الحر عند يحق فملكه
غير اذن المولى ولنا ان الرق منصف فيتزوج العبد اثنين واحتراسا بها اطلاقا
لغير الحرية فان طلق الواحد في الاسر بطلاقا باننا لم يجوز له ان يتزوج مرة اخرى
تتقضى عدتها وفيه خلاف الشافعي وهو نظير نكاح الاخت في حدة الاخت

وقد ذكر ان تزويج كليله غل الغنم على زوجة التي كانت عنده ماجر او اجازا رواه ائمة تسام من الحرير ونقل عن النخعي وابن ابي ليلى واجازا الخواص ثماني عشر
وكي من فضل النسل بائنة اى محدثا بلا حرج الاول انه من بعد والمحلل ثلثي وثلاث ربيع بغير الجمع والماصل من كل تسعة وجائز في ذلك لان ثلثي وثلاث
وربيع معدول من عدد مكر على ما عرف في العربية فيصير الماصل ثمانية عشر وكان وجه الثالث العمومات من نحو فاكها ما طالب لكم من النساء لفظ ثلثي الى عقد
لا قيد كما يقال فخذ من البحر ما شئت فتره قترتين وثلاثا فليس الاولين تزويج صلي الله عليه وسلم تسعا والاصل عدم الخصومة لا بدليل الحجة عليه لان اصل
بها وهو قوله تعالى فاكها ما طالب لكم من النساء لم تسق الا البيان العدد والمحلل لا بيان فليس الماصل لانه عرف من غير ما قبل نزولها كتابا وسته كان ذكرها هنا
مستقبا بالعدد وليس الا بيان قصر المحل عليه اى بيان المحل المقيد بالعدد والاصطفا كيف وهو حال ما طالب فيكون مقيدا في العامل وهو الاحلال لمضموم
من فاكها ثم ان ثلثي معدول من عدد مكر والايقف عند حد هو اثنان اثنان بهذا الى ما لا يقف وكذا الثلث في ثلثة ثلثة وشبهه ربيع في اربعة لمودى
التركيب على هذا ما طالب لكم ثلثين ثلثين جماع في العقد او على التفرق وثلاثا ثلثا جمعا او تفرقا واربعاً اربعاً كذلك ثم هو قيد في المحل على ما ذكرنا وان حق كل
الى الراجح غير فيمن بين الجمع والتفرق والاصل الواحد فقد كان ثابتا قبل هذه الآية بكل النكاح لان كل ما يتصور بالواحدة فاصل المحل ان كل الواحد
كان معلوما وهذه الآية بيان على اريد عليها الى حد معين مع بيان التخيير بين الجمع والتفرق في ذلك وبه تم جواب الخبيرين او نقول عرف على الواحدة بقوله
فان ختم ان لا تعدوا واحدة فكان العدد على الوجه الذي ذكرنا محلا عند عدم خوف الجور ثم فادان من خوفه يقتصر المحل على واحدة وانما لم يعطى ما يقتل
او ثلث او ربيع لانه لو ذكر بالواحدة كان الاحلال مقتصر على واحدة من الاعداد وليس مراد بل المراد ان المحل حاصلها هذه الاعداد ان شمار بالطريق التثنية و
ان شمار بالطريق التثنية ان شمار بالطريق التجميع فافتنى بذلك صحة التسع والثمان عشرة ويدل على الخصومة ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر عن عائشة
بن سلمة التميمي اسلم له عشرة نسوة في الجاهلية فاسلمن معه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يخير فيهن اربعاً والمراد من قوله تخصيص على العدد يمنع الزيادة
العدد لا تخصيص على هذا العدد كان الامام للملك للكرى او المصوري وانما كان هذا المقيد يمنع الزيادة وان كان من حيث هو عدد ولا يمتحها كما في قوله
صلى الله عليه وسلم ثلث جد من جد وبن من بن النكاح والطلاق والرجعة حيث اتفق اليه والنزير بوقوعه حاقدا في الاحلال على ما تقررنا به فينفذ الامر
بانه من حيث هو ولا يمنع كما ذكرنا والحاصل انه قد يستتبع سدا الزيادة والنقص كعدد ركعات الصلوة وقد لا ولا نحو سبعين مرة في قوله تعالى استغفر لهم الامة
وقد تمنع الزيادة كما ذكرنا والنقص فقط كاقول الجيف وشي من ذلك ليس لذات العدد بل الخواص تمنع الزيادة هنا التقيد والمحل في كل موضع لطالب السبب
قوله والحجة عليه ما تلونا وهو مضموم ما طالب لكم من النساء مقتصر على العدد المذكور وقوله اذ الامة والمنكوحة يريد بالمنكوحة المحرقة والا فان المنكوحة لا تاتي الا
مع ان المراد منها بالامة ليس الا الامة المنكوحة وفي كثير من النسخ المنكوحة على الصفة واعتبر بان المراد لاستدلال بجواز تزويج الاما اكثر من واحدة قلنا لا
اسم النساء ذلك وعلى ما قال من وجب التناول يلزم نكاح المنكوحة والمنكوحة لا تنكح فكان ينبغي ان لا يذكر المنكوحة الصلاة والعناية به ان يراوا المنكوحة بالقوة
اى التي يريد ان يحكم بتكليفها الخ قوله لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عنده لان البسي لا يقع الفرق بين البسي وزوجه فعلم انه لا ملك الا من حيث هو مال و
بدليل انه يملك الاصل النكاح بالاذن ولو كان مملوكا في حقه لم يملكه كما لم يملك المال فلما ملكه ساوى الحر فيه وجواب اول ان البسي احد اسباب ملك الرجعة
فمرد المال لا النكاح فلهذا لم يقع الفرق وجواب الثاني ان ملك اصل الشيء لا يمنع التصفية اذا تحقق ما يوجب كالاته تملك طلب اصل المولى من زوجها
ويصفق تمسها قوله ولنا ان الرق نصف تخرج مرادة ان اسكل الثابت بالنكاح مشتركة بين الزوجين حتى بان المرأة المطالبة بالتمسك مع زوجها نصف الرق

لا ينافر اش لمولاها حتى ثبت نسب ولد لها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفرائشين الا انه غير متأكد حتى ينتفي الولد بالنفي من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل قال ومن على جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسب من غير دعوة الا عليه ان يستبرئها صيانة لمائه واذا جاز النكاح فلزوج ان يطأها قبل الاستبراء عند الحقيقة وابي يوسف وقال محمد لا أحب ان يطأها قبل ان يستبرئها لانه احتمال المشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء

يعبر فيه بك وهو يوافق حل التفريق على المنع من مجرد النكاح وهو اولى لاستبعاد ارادة جعل الولد عبداً يبيع الزوج بالنسبة الى مقابلة لقوله من غير دعوة في الشرع فيجعل هذا قرينة ارادة التفريق عن النكاح لان المقدر وبذلك ان الظاهر انه انما يكون بحيث يحذفه من غير ملك فيه اذا كان مع امه عند وبذلك اذا ثبت الدية بقوله فانكاح باطل وذكر الفاسد فيما تقدم ولا فرق بينهما في النكاح بخلاف البيع قوله لانها فراش لمولاها بالثبوت بدفعها وهو كون المرأة متعينة لثبوت نسب ولد لها من الرجل اذا اتت به فلو صح حصل الجمع بين الفرائشين وهو سبيل لحرمة في المحرمات من النساء بقوله الا انه غير متأكد الخ جواب عما قد يقال لو كانت فراشاً لم يتزوج بها وهي حائل كما لا يجوز وهي حائل فاجاب بان نسبه لها غير متأكد وتأكيد بالفراش كحل بهامنه فان الحمل مانع في الجملة وكذا الفراش يقع التأكيد بجماعها فيقتض سبباً للمنع للجمع بخلاف حاله عدمه واستدل على عدم ناكده باتفاق نسب ولد لها بالبيع من غير لعان فظهر ان المانع ليس مطلقاً التأكيد ما بنفسه وهو فراش المنكوبة او بالحمل قالوا الفراش ثلثة قوى وهي المنكوبة فلتعنى ولد لها بالا لعان وهو متوسط وهو فراش ام الولد فيثبت نسب ولد لها من غير دعوة وتنعى بجرد النفي وضعف لا يثبت نسب الولد منه الا بدعوة وهو فراش الام التي لم يثبت لها امومية الولد والذي يقتضيه كلام صاحب المدائنة نصريحه ان الامه ليست بفراش اصلاً على ما ذكره في المسئلة التي في هذه وعلا بغيره بعد صدق هذا الفراش عليها بقوله فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسب من غير دعوة فيلزم اما انحصاره في الفراش القوي والضعف واما اعتبار الفراش الثلثة في ام الولد والمنكوبة فام الولد الحائل فلا يشترط فيجوز تزويجها والحائل متوسط النوع من التأكيد فيمتنع وحكمه انتفاء الولد بجرد النفي والمنكوبة هي الفرائش القوي وهو الاوجه وادرك اذا كان ولداً ينعنى بجرد النفي فينفي ان يجوز النكاح ويكون نصياً دلالة فان السبب كما يقتضيه بالبرهان يقتضي بالدلالة بدليل مسئلة الامه جات باولاد ثلثة فادعى المولى اكرمهم حيث ثبت نسبهم وتنعى نسب غيره بدلالة اقتضاره في الدعوة على بعضهم احبب بان النفي دلالة انما يعمل اذالم يكن صريح بخلافه وبنا كذلك اذ صورة المسئلة ان الحمل منه حيث قال رجل زوج ام ولده وهي حائل منه لاني انظر فيه وعلى هذا الزوج ام ولده وهي حائل قبل ان يعترف بالحمل بعد العلم به فينفي ان يجوز النكاح ويكون نصياً قوله ومن على جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها بهذا التعليل للجواز في جنس طلة المنع من الزوج فضلاً عن نصياً بعينها قل لا يقتضيه ان وجود الفراش مطلقاً يمنع والامنع في ام الولد الحائل لان طلة المنع فراش مخصوص وهو القوي بنفسه او بالتأكيد لا مطلق الفراش ثم بين نفي الفراش نفي حده بقوله لانها جات بولد لا يثبت نسب من غير دعوة قوله الا ان عليه ان يستبرئها اي بطريق الاستبراء لا الحتم وليس استبرأ المولى مذكور في كلام المصنف بل في كلام المصنف والواجب بالاستبراء قوله واذا جاز يعني جاز النكاح بدون استبراء من المولى فان خلاف محمده في استبرأ الزوج انما هو فيه ولذا قال الفقيه ابو الليث ربه في قول محمد لا أحب لاي للزوج ان يطأها حتى يستبرئها لانها احتمال المشغل بالمولى في خلاف فيما اذا زوجها المولى فلان يستبرئها فلو استبرأ قبل ان يزوجه جاز وعلى الزوج بلا استبرأ اتفاقاً وقد روي وفق بعض المشايخ بان محمداً نفي الاستبراء وما اشتهر جواز النكاح بدونه فلامعارضته فيجوز اتفاقهم على الاستبراء ولا نزاع فان نفي النكاح محمد بن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل وعلى جارية ثم زوجها فان للزوج ان يطأها قبل ان يستبرئها وقال محمد بن ابي حنيفة لا يطأها حتى يستبرئها انتي وليس فيه استبرأ المولى اصلاً وفيه تصريح محمد بالاستبراء للزوج قبل قوله تفسير لقول ابي حنيفة وقيل بل هو قوله خاصة وهو ظاهر السوق وصريح قول المصنف لا يوم بالاستبراء لا استبراء بالاول وجوباً فيما نفي ثم القياس المذكور لغيره انما تقتضاه وجوباً لا استبراء فان اصل قياسه انما يتعدى بالقياس حكم الاصل وحكم

ولهما ان الحكم بجواز النكاح اشارة الفراغ فلا يؤمر بالاستبراء ولا استحبابا ولا وجوبا بخلاف لشرائه
يجوز مع الشغل وكذا اذا ارى امرأة تزني فتزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرأ عنها كما قال
محمد لا حب له ان يطأها ما لم يستبرأ والمعنى ما ذكرناه ونكاح المتعبد باطل وهو ان يقول لامرأة اقمعي بك كذا متعبد بالليل

الاستبراء بل كان المصراخذ من كلام محمد في بعض قضايا فنفيد الوجوب بالاستحباب غاية الامر ان قوله حب ظاهر في الاستحباب وليد وجوب ان مراد
الوجوب فاعتباره لولي ان الاستدلال بالاستدلال بما لا يطابق الدعوى بعد من اطلاق حب ان يفعل كذا في واجب كثيرا ما يطلق المتقدمون كره كذا في التخييم وكرهه
التخييم واجب مقابلة فجاز ان يطلق في مقابلة وهو الوجوب ثم لو اورد على محمده ان التوهم لا يصلح حلة للوجوب بل للندب كما في غسل اليدين عقب النوم
لتوهم النجاسة كان له ان يثبت بان ذلك في غير الفروج اما فيما فالمعهود شرعا جعله متعلقا بالوجوب منه نفسا صل هذا القياس فان عذر وجوب الاستبراء
في التحقيق على المشتري ليس التوهم الشغل لما لا يحل اعتبار استحبات الملك حلة انما هو لضبطه للحكمة التي هي الحيلة في الحقيقة على ما عرف ان كان
الاستدلال من عند المصنف هو المأخذ بعدم المطابقة قوله ولهما ان الحكم بجواز النكاح اشارة الفراغ اورد عليه انه ممنوع فان الحكم بجواز النكاح ثابت في المحل
من الزنى ومجموع ما ذكره في ثلثة اجوبة جواب صاحب النهاية بانه طرد لانقص فان جواز النكاح ثابت في الصورتين بالمقتضى وهو قوله تعالى وحل لكم
ماوراء ذلكم الا ان الوطى هناك حرام الوجود الشغل حقيقة كذا يسبق ما ذكره غيره فلم يدل جواز النكاح هناك على حل الوطى للمحل اما هنا لا محل حقيقة
فلو كان انما كان حكما وشرا فوكان جواز النكاح شرعا اشارة الفراغ دليل فراغ الرحم حكما وجواب شارح الكنز وغيره بتخصيص الدعوى فان مرادنا
امارة الفراغ عن حمل ثابت النجب ونقول هو دليل الفراغ في المحل لا فيما تحقق وجوده واليه يرجع جواب صاحب النهاية اذا نامت وهو الا انه
اعني كونه دليل الفراغ في المحل وحمل النزاع محتمل ومع الحكم بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعا فلا موجب للاستحباب للاستبراء لكن صحة موقوفة على دليل
اعتباره اشارة الفراغ عنه لان حاصله ادعاء وضع شرعي والاجماع المتعارف على مجرد الصحة اما على اعتبار ما دليل الفراغ في المحل دون التحقق فلا احتياط
الفقهاء ابو الليث قول محمده لانه احوط به اذ عذر زفره لا يجوز للرسل ان يترجوا حتى تخفى ثلث حيض بناء على اصله هو وجوب العدة للنزوح بعدم
وطى ولو زنا قوله وكذا اذا ارى امرأة تزني فتزوجها حل له وطأها قبل ان يستبرأ عنها كما قال محمده لا احب له ان يطأها ما لم يستبرأ عنها وعذر زفره لا يصلح
العقد عليها ما لم تخفى ثلث حيض لما قلنا عنه وقيل يكفي حيضة قوله والمعنى اي في حل وطى الزانية اذا تزوجت عقب العلم بانها عند جازا استبراء عند
محمده بعد ما ذكرنا الحاصل ان الصحة اشارة الفراغ في المحل فلا موجب للاستبراء والحكم لا يثبت بلا سبب وعند محمد الوطى يوجب توهم الشغل فتستبراء
كالمشترط قوله ونكاح المتعبد باطل وهو ان يقول لامرأة خالية من الموانع اقمعي بك كذا عشرة ايام مثلا او تقول يا اما او متعبد بنفسك يا اما او عشرة
ايام او لم يذكر يا اما بك من المال قال شيخ الاسلام في الفرق بينه وبين النكاح الموقت ان يذكر الموقت بلفظ النكاح والترجيح وفي المتعة تمتع واستمتع
انتفى يعني بالاشتمال على مادة متعة والذي يظهر مع ذلك عدم شرط الشهود في المتعة وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها ولا شك انه لا دليل
لهو لا على تعيين كون نكاح المتعة الذي اباحه صلى الله عليه وسلم ثم حرمه هو اجتماع فيه مادة تمتع للقطع من الآثار بان المتحقق ليس الا اذ اذن لهم
في المتعة وليس معنى هذا ان من باشر بها المأذون فيه يتعين عليه ان يطأها بلفظ تمتع ونحوه لما عرف من ان اللفظ انما يطلق ويراد معناه فاذا
قال تمتع من هذه النسوة فليس مفهوما قولوا تمتع بك بل اوجدها معنى هذا اللفظ ومعناه المشهور ان يوجد عقد على امرأة لا يراد به مقاصد عقد
النكاح من القرار للولد وترتيبه بل الى مدة معينة منقطة العقد بانتهائها او غير معينة بمعنى بقاء العقد مادامت معك الى ان انصرف عنك فلا عقد
والحاصل ان معنى المتعة عقد موقت ينتهي بانتها الموقت فيدخل فيه ما بادة المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون النكاح الموقت من اقسام المتعة
وان عقد بلفظ الترجيح واحضر الشهود وما يفيد ذلك من الالفاظ التي تفيد التواضع مع المرأة على هذا المعنى ولم يعرف في شيء من الآثار لفظ واحد

وقال مالك هو جائز لأنه كان مباحا فيبقى إلى أن يظهر ناسخة قلنا ثبت النسخ بإجماع الصحابة رضي الله عنهم
عباس رضي الله عنه إلى قوله فمقترا بإجماع والنكاح الموقت باطل مثل أن يتزوج امرأة بشهادة شهادين عشر

بأشهر من الصحابة بلغة تمتعت بك ونحوه والله أعلم قوله وقال مالك وهو جائز نسبة إلى مالك غلط وقوله لأنه كان مباحا فيبقى إلى أن يظهر النسخ
متك من يقول بها كان عباس رضي الله عنه قد ثبت النسخ بإجماع الصحابة رضي الله عنهم هذه عبارة المصدر ليست بالباسنية فيما كان المختار من البيع
لا يكون ناسخا للكم إلا أن يقدر محذوف أي بسبب العلم بإجماعهم أي لما عرف إجماعهم على المنع علم أنه نسخ بدليل النسخ أي للصاحبة أي لما ثبت
إجماعهم على المنع علم منه النسخ وأما دليل النسخ بعينه فمافي صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وسلم حرما يوم الفتح وفي الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم حرما
يوم خيبر والتوفيق أنهما من قبيل ثلاثا شيئا نسخت مرتين المتعة والحوم الحرام الأبدية والتوجه إلى بيت المقدس في الصلوة وقيل لا يحتاج إلى النسخ
لأنه صلى الله عليه وسلم إنما كان أباحا ثلاثا أيام فباقتضاها انتهت الاباحة وذلك لما قال محمد بن الحسن في الأصل بلغنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
أحل المتعة ثلاثا أيام من الدهر من غزاة غزاة اشتد على الناس فيها القسوة ثم منى عنها وهذا لا يفيد الاباحة حين صدرت كانت مقيدة بثلاثة أيام
ولذا قال ثم منى عنها وهو يشبه آخره مسلم عن خبيرة بن معبد الجهمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة فأنطلقت أنا ورجل إلى امرأة
من بني عامر كانا بكرة عبطا ففرغنا أنفسنا عليهما فغالت ما تعطيني فقلت رد أي قال صاحب دأى كان دأى صاحبى أجد من دأى كنت شبا فأنفرت
إلى راء صاحبى فجاء وإذا انفرت إلى عجبتا ثم قالت أنت بعدا كلفني فكلفت معهما ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان عنده شئ من هذه النساء
فليحل سبيلها فخذ مثل من حيث أنه لا يدل على الاباحة أقامت ثلثا إلا أنها تعلقت مقيدة بالثلث فلا بد من النسخ وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم
كنت أؤت لكم في الاستمتاع بالنساء وقد حرم الله ذلك إلى يوم القيمة والأحاديث في ذلك كثيرة شديدة وأما ظاهر اللفاظ التي تعطي الإجماع فما خرج الحارمي
بسنده إلى جابر بن جابر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة محاميل الشام جارية لشوة فذكرنا تمتعنا وهو يطمئن في
رجالنا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إليهم وقال من هؤلاء النسوة فقلنا يا رسول الله نسوة تمتعنا بهن قال فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم حتى حمرت وبيتهاء وتمعرو وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم منى عن المتعة فوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم تعد ولا نفوذ
إليها أبدا وابن عباس رضي الله عنه رجوعه بعد ما اشترت عنه من اباحتها ما ذكر من رجوعه أن عليا رضي الله عنه قال لا نكح رجلا إن النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم منى عن متعة النساء وفي صحيح مسلم أن عليا رضي الله عنه سمع ابن عباس يلقن في متعة النساء فقال معاوية بن عباس فاني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم منى عنها يوم خيبر ومن لحوم الحمر الأنثية وهذا ليس صحيحا في رجوعه بل في قول على له ذلك ويدل على أنه لم يرجع حين
قال له على ذلك مافي صحيح مسلم عن عروة بن الزبير أن عبدا بن الزبير فرمى بكه فقال ان ناسا أعمى الله قلوبهم كما أعمى البصائر هم يفتنون المتعة
بمرض برجل فناداه فقال أنك يحلف حاف ظمري لقد كانت المتعة تفعل في عباد الله المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن الزبير
فرب نفسك والله ان فعلتها لا يجتلك بأحجارك الحديث ورواه النسائي أيضا ولا ترد في ابن عباس هو الرجل المعرض وكان رضي الله عنه
قد كف بصره فلذا قال ابن الزبير رضي الله عنه كما أعمى البصائر هم وهذا إنما كان في حال خلافه عليه السلام بن الزبير وذلك بعد وفاة علي رضي الله عنه ثبت أنه ستر القول
على جواز ما لم يرجع إلى قول على رضي الله عنه لا أولى أن يحكم بأنه يرجع بعد ذلك بناء على رواه الترمذي عنه وقد ظهر أن ما منسك به وكان لا أولى أن يحكم بالمعصية
وحاصل بجمته معارضة محذرة وهي لا تفيد ثبوت المطلوب قبل الترجيح وقالوا العصبية لأنها عصبة في ولد الزنا ولد الملاعنة فثبت لها إلا أن أقارب
الأب مقدمون فخرج وإذا عدم الأولياء أي كل من العصبية إلى أنه قال إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلية ليس بها فمقتضى خروج

وقال زفر بن هارون لا يصح كراهة النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة وتولنا انه اتي بمعنى المتعة والعبرة
في العقود للمعاني وكه فرق بين ما اذا طال مدة التوقيت او قصرت لا التوقيت هو المعنى لجهة المتعة وقد وجد

المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فحفظه متاعه وتصلح الاشياء حتى اذا انزلت الآية الا على الزوج اجماع او ما ملكت ايمانهم قال ابن عباس بكل فروع سواها هو
حرام انتفاء فمذاكل على انه اطلع على ان الامر انما كان على هذا الوجه فرجع اليه وحكاه وقد حكى عنه انما اياها حالة الاضطراب والعت في الاسفار
واسند الحازمي من طريق الخطابي اني المنال عن سيبين جبر قال قلت لابن عباس سارت بفتياك الركبان وقال فيما الشعر قال ما قاله قلت قالوا
قد قلت للشخ لما طال مجسه يا صاح بل لك في فتوى ابن عباس بل لك في رخصة الاطراف بالنسبة تكون مثواك حتى يصدر الناس فقال سبحان الله
ما بهذا اقيمت وما هي الا كالميتة والدم ولم يخزير ولا تحمل الا للضرر انتهى ولذا قال الحازمي انه صلى الله عليه وسلم لم يكن باحسانهم وهم في يومئذ
واوطانهم و باحسانهم في اوقات كسب الضرر حتى حرما عليهم في اخر سنه في حجة الوداع وكان تحريم تاييد لا خلاف فيه بين الائمة و علماء الامصار
الا طائفة من الشيعة قوله وقال زفر بن هارون هو جازي النكاح الموقت هو ان تزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام لان النكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة بل تبطل بنى ويصح النكاح فصار كما اذا تزوجا على ان يطلقها بعد شهر صح وبطل الشرط اما لو تزوج وفي بيته ان يطلقها بعد مدة نواها فلها باس
تزوج النكاحات وهو تزوجا على ان يكون عندنا نارا دون الليل قوله ولنا انه اتي بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولذا قال جعلتكم كيلا
بعد موتى العقد وصية او جعلتكم وصيا في حياتي انعقد وكالة ولو اعطى المال مضاربة وشرط الرجوع للمضارب كان قرضا ولو لم يصر المال كان بضاعة
ولا يخفى ان على ما حققناه يكون الموقت من نفس النكاح المتعة فلا يحتاج الى صين ابداء النسخ في دفع قول زفر بن هارون مقتضى النظر ان يترجى قوله لان
خاتمة الامر ان يكون الموقت متعة وهو منسوخ لكن يقول المنسوخ معنى المتعة على الوجه الذي كانت الشرعة عليه وهو ما ينبغي العقد فيه بانتهاء المدة وبطلان
وانما اقول به كذلك وانما اقول بنقض موداد يلزم شرط التوقيت هو اثر النسخ واقرب نظير الى هذا النكاح الشارح وهو ان تزوج الرجلان كل مولاه الآخر
على ان يكون بضع كل مولاه من مولاه في المولية الاخرى عن النسخ عنه وقلنا اذا عقد كذلك صح موجبا لمهر المثل لكل منهما ولم يلزمنا النسخ لاننا لم نعلق
كذلك موجبا للبضعين مدين بل على الغاء الشرط المذكور فلم يلزمنا النسخ فقول زفر بن هارون هذا اسواء واما قياسه على ما لو تزوجا على ان يطلقها بعد شهر
فيمكنه تركه ان صح عنه الى اصول شتى مما اشترط فيه من النكاح شرط مخالف لمقتضى العقد اذا كان غير صحيح من حيث انه انعقد موداد
اذا انقضت المدة لا يثبت النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها فان قلت فلو عقد بنقض المتعة واراد النكاح الصحيح الموداد بل ينقض ولا اذا لم ينقض
بل يكون من افراد المتعة فالجواب لا ينقضه النكاح لان قصد به النكاح وحضرة الشهود وليس من نكاح المتعة لانه لم يذكر فيه توقيت بل التاييد وانما
كان كذلك لانه لا يصلح مجازا عن معنى النكاح لما في البسوط من انه لا يفيد ملك المتعة كالا حلال قال فان من اجل غيره طعنا واذا كان لا يمتنع به لا يملك
والما يلفه على ملك المبيع فكذلك اذا استعمل هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتهى يعني ان معنى طريق المجاز الذي بيناه في اول كتاب النكاح
واسد سبحان اعلم قوله ولا فرق بين ما اذا طال المدة او قصرت ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة ربه انها اذا استياداة لا يعيشان اليها صح لتاييده معنى
قلنا ليس هذا تاييد امضى بل توقيت بمدة طويلة والمبطل هو التوقيت وقوله لانه المعبر بجهة المتعة يوجب ما قلناه هذا اذا انساك الكلام الى ان الشرط
للفاسد وهو ان شرطه ليس مقتضى العقد لا يبطل النكاح بل تبطل به تاييد ان يقترب به الكلام في اشراط النكاح في النكاح فاذا تزوج على انه بالخيار
فهو في صحيح النكاح وبطل الخيار عندنا على ان شرط الخيار كالنكاح لان الماثل قاصد للسبب غير راض بكذا او شرط الخيار غير راض بكذا في وقت
مخصوص فلا يمنع من النكاح حكمة الحديث ثلث جد من جد ومنه من جد النكاح والطلاق والرجعة وقد سلفنا تخريجه فشرط الخيار اولى ان لا

ومن تزوج امرأتين في عقد واحد ولعدهما لا يحل له نكاحهما صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح
 الاخرى لان المبطل في احدهما باطل في الآخر وحيث لا يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد في المحر
 شرط فيه فترجيح المسمى للتي حل نكاحها عند ابي حنيفة سواء وعند ما يقسم على مثلها وعلى مثلها اصل

واذا لم ينسح ثبوت حكمه وهو الملك من حين صدور العقد كان اشتراط الخيار شرطا فاسدا فيبطل واذا خيارا لروية فحقيقته لا يتوقف على اشتراط
 في موضع يثبت كالبيع بل اذا اشترى ما لم يره يثبت له الخيار بلا اشتراط والنكاح ينفق بلا روية اجماعا فلا يتصور ثبوت فيه ولو فرض اشتراط
 خيار الفسخ اذا راها كان شرطا فاسدا فيبطل واذا خيارا العيب فلا يثبت لاحد هاتين الاخر اذا وجده ميبا به رجل ورتق او قرن او عقل او
 او مرض فالج او غيره ايا كان عند ابي حنيفة وابي يوسف سوى عيب الجب والعمته فيه على ما ياتي في باب خلافا للشايع في العيوب الخمسة القرن
 وارتق والجنون والجذام والبرص ولحم في الثلاثة الاخرى اذا كانت بحيث لا تطبق المقام منه حيث يثبت له الخيار الفسخ لئلا مانعه صلى الله
 وسلم انه للتي تزوجها فوجدتها بائنا احتقيا بالهلك وهذا من كنايات الطلاق بل لا بعدة من صراحه في عرف العرب بالاتفاق فصرف انه لا فسخ
 عن عيب ومجتنا ايضا قول ابن مسعود انه لا ترواحرة عن عيب وعن علي رضي الله عنه قال اذا وجد بامرأة شيئا من هذه العيوب فالنكاح لازم لان
 طلق وان شاء امسك والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فمن عمر انه اثبت الخيار وحله على خيار الطلاق بعيد فان ذلك ثابت لا يحتاج
 الى نقل اثبات عمر اياه وقول محمد ارجح فيما يظهر فان ما ذكرنا من طريق التخص بالطلاق وما افادته هذه الدلائل فانها هي في تخلص الرجل فاما المرأة
 فلا تقدر عليه وهي محتاجة الى التخص وما سورة بالفرار قال صلى الله عليه وسلم فمن المزدوم فرار من الاسد والكلام في المسئلة طويل لنزيل
 في المبسوط وغيره يحتمل الطلاق لا السنا بعدد ما اوليت من سائل الكتاب بل المقصود تنجيم الفائدة بالفرع المناسبة وكذا الوشرط احدا الزوجين على
 الاخير السلامة من تلك العيوب او من العي والشلل والزمانة او شرط صفة الجمال فوجدت خلاف ذلك بالخيار في الفسخ ومن هذا ما كثيرا يقع في تزوجها
 بشرط انها بكر فاذا هي ثيب لا خيار له بل ان شأ طلق ويثبت احكام الطلاق قبل الدخول او بعده قوله ومن تزوج امرأتين في عقد واحد
 واحد لهما لا يحل له رضاع او قرابة محرمة صح نكاح المملكة وبطل نكاح المحرمة بخلاف ما اذ اجمع بين حرو عبد في البيع حيث لا يصح في العبدان
 قبول العقد في الحر شرط فاسد في بيع العبد فيبطل وهنا المبطل بخمس المحرمة والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قوله ثم مسمى التي حل نكاحها
 عند ابي حنيفة صح وعند ما يقسم على مثلها ما كان يكون المسمى الفاعل والمهر مثل المحرمة الفان والمملكة الف فيلزم ثمانية وثلاثة وثلاثون وثلاث درهم للتي
 صح نكاحها وليست الباقى ولو كان دخل بالتي لا تحل فالمدكور في الاصل ان لها مهر مثلها بالغا بالغ والالف كلها للمملكة قال في المبسوط وهو الصحيح
 على قول ابي حنيفة ربه وما ذكر في الزيادات فهو قولهما ان لها مهر مثلها ولا يسجد وزعتها من الالف ولو كان صح نكاحها انقسمت الالف على مهر
 مثلها اتفاقا قوله وهي ستة الاصل مثل هذا اللفظ يقصد به الآجال على ذلك الكتاب لتبقيم تعلقات المسئلة منه وحاصل المذكور لهما في المسمى
 قبول والبضين ولم يسلموا وكلما قبل البضين لم يسلموا فاللازم حصته السالم بيان تقرير الكبرى شرعا فالواشترى عشرين بالف فاذا احدثها مبررا او
 خاطب امرأتين بالنكاح بالف فاجابت احداهما دون الاخرى بل ما نحن فيه اولى فان المحرمة دخلت العقد عنده ولذا لا يسجد لوطيها مع العلم بالمحرمة عنده
 ومن ضرورة دخولها انقسام البذل والمنع كناية الكبرى بل المقصود المملكة الممل او لافني الاول فيقسم وفي الثاني لا كما لو قسم جدارا او حمارا
 فان الكل فيه للحمل والنعم لغو ونعم المحرمة كذلك فان حكم النكاح الحلل والمحرمة ليست محله فلم تدخل والمدير مال فهو محل ولذا لو قسمي العاصي كان
 يبعه نقد فيدخل في العقد ثم يتحقق نفسه بحج المحرمة وسقوط المدعته في وعلى المحرمة العقود عليها من حكم صورة العقد وسنين جيران شاة
 في كتاب المدد ولا من حكم انعاده والانقسام من حكم الانقضاء والانقسام في المظالمين لا يستوفى الايجاب للمصلحة فانها لو اجابا صح نكاحها

ومن ادعت عليه امر فاذاته تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضى امراته ولم يكن تزوجها واسمها القام
معكم وان تدعيها معها وهذا عند ابن حنيفة سراء وهو قول ابن يوسف سراء اوله وفي قوله الاخر وهو قول
عمر بن لا يسمع ان يطأها وهو قول الشافعي راح لان القام في احطاء الحجة اذ الشهوة كذبة فصار كما
اذ اظهر انهم عبيد او كفار ولا يثبت حنيفة ان الشهوة صدق في حنيفة وهو الحجة لتعذر
الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر واذ البينة القضاء على الحجة وامكن تنفيذه
باطنا بتقديم النكاح ثبوتاً قطعاً للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تراخاً فلا امكان والله اعلم

سواء انتم عليها وهذا قد ادعى ان ماني الزيارات من مانه لو دخل بالتي لا تحمل كان لها مهر مثلها لا تجاوز حصتها من الالف قول حنيفة
فاستشكل بانه فرع وخولها في العقد ورفع بانه قولها لا قوله في الاصح وقوله يجب مهر مثلها بالنكاح ما لم ينسحب من الممازرة المحرم
التسمية ورضاهما بالقدرة المسمى لا بدخولها في العقد فاما الانقسام للاستحقاق فباعتبار الدخول في العقد فالتى لا تحمل هي المختصة بك
فالكل لها وقد يورداً ايضاً على قوله ان لها مهر مثلها بالنكاح ما لم ينسحب من الممازرة المحرم الدخول في العقد فالتى لا تحمل هي المختصة بك
فرج الدخول في عقد فاسد ويجاب بان وجوبه بالعدول الذي وجب به ذريرته وهو صورة العقد ويورداً على قولها ايضاً كيف وجب لها حصتها
من الالف بالدخول وهو حكم وخولها في العقد ثم يجب المدد لا يجمع المد والمهر ولا يخلص لا بتخصيصها الدعوى فيجب لها لا تنفاسه الحمل والمهر
للاقسام بالدخول في العقد قوله ومن ادعت عليها امرأة لقب المسئلة ان القضاء بشهادة الزور في العقود والفسوخ ينفذ عند ابن حنيفة ربح ظاهر
او باطنا اذا كان مما يمكن القاضي انشاء العقد فيه فلو ادعى نكاح امرأة او هي ادعت النكاح او الطلاق الثلاث كذباً او برهاناً رافضياً بالنكاح والطلاق
فقد ظاهراً فيطالب المرأة في الحكم بالقسمة والوطى والنفقة سواء باطنا فعمل له وطئها وان علم حقيقة الحال لم يسكنه وقولنا اذا كان مما يمكن القاضي نشأوه
ينسحب ما اذا كانت معتدة الغير او مطلقاً انشأ القاضي انه تزوجها بعد زوج ونحو ذلك مما لا يقدر القاضي على انشاء العقد فيه اما المنة والصدقة
ففي نفاذ القضاء بها باطناً واثباتاً او ادعياً كذا وجب المانعة ان القاضي لا يملك تملك مال الغير لا عوض وقول ابن حنيفة هو قول ابن يوسف
الاول وفي قول الآخر هو قول محمد لا ينفذ باطناً فلا يسمع ان يطأها اذا ادعى كذباً واذا كان مدعى عليه يطلعها وهو قول الشافعي ربح وكما
لا تحمل الثاني لا تحمل الاول فيما اذا اذن الطلاق الثالث كذا بافترض به وتزوجت آخر عند محمد وعنده ابن حنيفة ربح تحمل الثاني لا الاول لان القاضي
يملك تطبيقاً على الغير احياً بخلاف المعتدة واختاروا كذا الاختلاف في دعوى الضم بان ادعى احد المتبايعين على صاحبه ففسخ البيع كذا او برهاناً
فسخ القاضي يفسخ البيع وحل للبائع وطئها لو كانت امته وكذا لو ادعى بيع الامته منه ولم يكن باعه فيقضى بها المدعى الشرع حلت له وكذا في دعوى
العقود والنسب جرت مسكناً في الكتاب ظاهر وايضاً القضاء اما امضاء العقد سابق او انشاء البيع الاول لعدم سابق ولا الثاني لانه لا يجوز
وقبول لا يشهد ولا ينفذ ان القاضي لا يورث في بيعه وانما في بيعته القضاء بها هو موجه عنده وقد فضل وبذا يقيده ان القاضي لو علم كذب الشهود ولا ينفذ
ولما لم يسلم ما ذكرنا نفاذ باطناً اذا القدر التي توجه الحجة وجوب القضاء وهو لا يسلم نفاذ باطناً اذا كان مخالفاً للواقع وهو محل الخلاف زاد
قوله واذا بقي القضاء على الحجة واكثر حنيفة باطناً بتقديم النكاح ينفذ فافادوا اختياراً حتى تروى جواهره ان انشاء المعنى ان ثبت انشاء القضاء للعقد بتقدمة
عليه وانما بذلك جوبها عما ابطال به هذا المشتق من عدم الايجاب والقبول والشهود فان ثبوتها على هذا الوجه يكون ضمناً ولا يشترط للضمانات بالشرط
لها اذا كانت قصديت على ان كثيرا من المشتق شرطاً حضور الشهود والقضاء بالنفاذ باطناً لم يشترط بعضهم وهو وجه ولو انما ابطال هذا المشتق لعدم
التراضي من الجانبين لم يندفع بذلك ولما كان التعقضي ما ثبت ضرورة صحة غيره ولم يلزم وجه احتياج صحة القضاء الى تقديم الانشاء الا اذا اقتضت
صحة الى نفاذه باطناً وليس منقترراً اليه لثبوت ربح اشغايه في الملك المرسل حيث يصح ظاهره لا باطناً اذ قوله قطعاً للمنازعة يعني ان المقصود من القضاء
قطع المنازعة ولا يقطع فيما نحن فيه لا بتنفيذه باطناً اذ لو ثبتت المرة تكرر المنازعة في طلبها الوطى او طلبه مع استثناء الاخر عليه حقيقة الحال
فوجب تقديم الانشاء فكان القاضي قال زوجتكها وقضيت بذلك كقول هو حر في جواب اعتق عبدك معنى بالنكاح حيث يتقضى البيع وذكر الشيخ كمال الدين

باب في الاولياء والافاء

وينعقد لكفاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم يعقد عليها ولي بكر كانت او ثيبا عند ابجيفة وابيوسف

في ظاهر الرواية وحن ابيوسف انه لا ينعقد له ولي فعند محمد ينعقد موثوقا والى ذلك الشافعي ولا ينعقد الكلام بعبارة الشافعي

ان بعض من حضره من المنازعة منع المحرق قال يمكن قطع المنازعة بان يطلعا قال فاجبة ما تريد بالطلاق الطلاق المشرع او غيره لا جبر بل غيره
 والمشرع يستلزم المطلوب اذا لا يتحقق الا في كفاح صحيح قال شيخنا سراج الدين ليس بجواب صحيح اذ لا ان يريد بالطلاق غير المشرع وكونه لا جبر فيكون
 طلاقا صحيحا لا يضر اذ قد ثبت بذلك ان قطع المنازعة الواجب لا يتوقف على التنفيذ بل على ما يلزم بالتنفيذ باطنا بل يتحقق طريق آخر لقطع المنازعة وهو ان
 يتلفظ بلفظ الطلاق فلم يجب التنفيذ بالطلاق لانه لم يكن له موجب سوى الخصام طريق قطع المنازعة فيه فظهر انه لم يخصص فالحق ان قطع المنازعة ينتقض سببا
 لتنفيذ باطنا فيما اذا كان هو المدعي لانها لا تقدر على التخصيص بلفظ الطلاق لا فيما اذا كانت هي المدعية لما ذكره في قصور عن صور المدعي وهو النفاذ
 باطنا في العقود والفسخ والذي دوى عن محمد على وهو ان رجلا اتاه منية على امرأة اتاه زوجته من يدي على منة فقصي على ذلك فقالت المرأة ان لم يكن
 لي منه بيا امر المؤمنين فزوجني اياه فقال لها اياها كينس باذا انحصرت قطع المنازعة في التنفيذ باطنا فانه لم ينعقد باطنا الا بما لها لما طلبت الحقيقة التي عندها
 والادوية ان يراود بالمنازعة في قولها قطع المنازعة الى المودى الى الضرر اعم من كونه عند القاضي ولا نقول ما اذا لم الاول في طلبها باطنا بان يطلعها
 بقصد جامعها كراها واسترضائها وذلك لكون حقيقة الحال الباطل وفي هذا بعد كونه منشأ مفيدة التعلق بالسفك لكونه عرضت له بالاطلاع الزوج فوجب عليه
 تجميع اجماع زوجين على امرأة احد جاسر او لا فخرجت او كل من الامر ينشأ من قواعد الشريعة فلا تقطع المنازعة على الوجه الذي ذكرناه من لاجية الا بالكلية
 بالما بوثوث المرأة في نفس الامر ففسخ القاضي نعم الصور ثم على المبتدئ بالدعوى الباطلة واشباتها بالطريق الباطل ثم يادى من ثم غير ان لو لم يبعد ذلك فعمل
 وقول ابجيفة اوجه وقد استدلل على اصل المسئلة بلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بها كذا بآو برهن فقصي به على البائع وطبعا واستحقاقها
 ح حكمه كذب دعوى المشتري مع انه يمكن التعلق بالصدق وان كان فيه اطلاق ماله فانه لا يتلى بامر من فخلية ان يتحارر هو منها وذلك ما يسلم فيه فيه قوله
 بخلاف الاطلاق المرسل الى المطلقة من تعيين سبب الملك ان ادعى الملك في هذا الشيء ولم يبين سببا فان القضاء به قضاء باليد ليس غير
 لتراحم الاسباب اى تعدد فلا يمكن التام في تعيين بعضها دون بعض اذا لم تقرر جهة بخصوصه بخلاف ما عين بسبب فيه فثبت الشهادة على تعيينه كذا
 باب الاولياء والاكتفاء اولى بالشرايط المتفق عليها الشرط المختلف فيه وهو عقد الولي والولي العاقل البالغ الوارث فخرج العصى المستوفى والكافر
 على المسئلة اولا في النكاح نوحان لاية نذب واستجاب هو الولاية على الباطلة لكانت او ثيبا وولاية اجبار وهو الولاية على الصغيرة بكر كانت او ثيبا
 وكذا الكبيرة المستوفى والمرقوقة وثبت الولاية باسباب اربعة بالقربة والملك والولاء والامانة واتم الباب بالولاية العاقلة المندوبة تقيها لوجوبها
 لانه مهم لاشتهار الوجوب في بعض الديار وكثرة الروايات عن الاصحاب فيه واختلافها وحاصل ما عن علماءنا رحمه الله في ذلك سبع روايات روايتان عن
 ابجيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد كاحا وكفاح غير مطلقا الا انه خلاف المستحب هو ظاهر المذهب ورواية الحسن عنه ان عقدت مع كفوحا زوج غير
 لا يصح وبغيرت للفتوى لما ذكر من ان كمن واقع لا يحس المرافعة والخصومة ولكن كل قاض يعدل لو هو لولى وحصل القاضي فحقيقته كرافعة للزوج على ان
 احكام واستشقا لا تشير الى خصوصيات حقيقة الضرر فكان منه دفعا له وينبغي تقييد عدم الصوة المتفق به بما اذا كان لها اولياء احيى اعلان عدم الصوة
 الخان ملوما وجهه هذه الرواية ونما ضررهم فلان قد تقرر لما ذكرنا ما يرجع الى حقها فقد سقط برضا الغير الكفو على ما سياتي ان شاء الله تعالى في فصل الكفو
 وعن ابى يوسف ثلاث روايات لا تجوز مطلقا اذا كان له ما يرجع الى الجواز من الكفو لاهن غيره ثم يرجع الى الجواز مطلقا من الكفو وغيره وروايتان
 عن محمد بن القناد هو موثوقا على اجابة الولي ان احازره ففقدنا لفظ الا اذا كان كفوا او متنع الولي بى والقاضي القند ولا يفتى اليه ورواية يوجهه الى ظاهر

الاحراج وانما يطلب الولي بالتزوج كيلا ينسب الى الوقاحة ثم في ظاهر الرواية لا فرق بين الكفو وغير الكفو
لكل بولي الاغراض في غير الكفو وعن ابن حنيفة وابي يوسف انه لا يجوز في غير الكفو كونه كفو واقع لا يرفع ويؤدى جميعا الى قولها

حديث: فتح المايوني مضطرب في اساده في وصلة القطاعة وارسال قال الترمذي بهذا حديث فيه اختلاف وسمى جماعة منهم اسرائيل وشريك
رووه عن ابى اسحق عن ابى بردة عن ابى موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه ابا ساجد بن محمد وزيد بن جهم عن يونس بن ابى اسحق عن
ابى بردة عن ابى سفيان بن عيينة عن ابى اسحق عن ابى بردة ولم يذكر فيه عن ابى اسحق فتضاظرب في وصلة القطاعة وقد روى
شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن ابى اسحق عن ابى بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبذا اضطرب في ارسال لان ابا بردة لم يره صلى الله عليه
وسلم وشعبة وسفيان اضطرب من كل من تقدم قال واسند بعض اصحاب سفيان من شعبة ولا يصح ثم اسند الى شعبة قال سمعت سفيان الثوري يسأل
ابا اسحق سمعت ابا بردة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكح الابولي قال نعم ولا تحبني ان هذا الكلام الزامى اما على راسنا فلا يضر
الارسال وحديث عائشة مرض عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد ذكره الزهري قال الطحاوي في كتابه جرحه
عنه ابن شهاب فلم يعرفه حديثا بذلك بن جريح عن ابن جريح بذلك ما حسن فبنا على ان الاصل في الاول صلان الاول
والرفع مقدمان على الوقف والارسال عند التعارض على الاصح وان كان شعبة وسفيان احفظ من غيرهما لكن حكاية شعبة تفيد انها سمعاه من ابى اسحق في مجلس
واحد ظاهر وغيره مما سمعوه منه في مجالس وفي الثاني ان الثقة قد ينسب الحديث ولا بعد قاده في صحة بعد عدالة من روى عنه وثقة وكذلك نظاير
اشهر ما روى ان ربيعة ذكر سبيل بن ابى صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثني به عن ابيك فكان سبيل يقول بعد ذلك حدثني ربيعة
عني اللهم الا ان يقال هذا في عدم التكذيب اما اذا كذب بان يقول ما رويت ذلك فقصوا في الاصول على روجه في حكاية بن جريح ايمالا في ذلك
في رواية ابن عدي في الكامل ايا ما في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريح فلفيت الزهري فسالته عن هذا الحديث فلم يوفه فقلت له
ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاشئني على سليمان فغيره وقال اخشى ان يكون ديم على انسى فهذا اللفظ في عرف المتكلمين من اهل العلم
يفيد معنى نفية بلفظ النفي واما ما ضعفه به من ان عائشة مرضى اسد عنار واية عملت سجادة على ما في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم
عن ابيه عن عائشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن بن ثابت بالشام فلما قدم عبد الرحمن قال ومثلي ثقبات عليه فبنا
فكلمت عائشة المنذر بن الزبير فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن وقال عبد الرحمن ما كنت لارد امر افضيت فاستقرت حفصة عند المنذر ولم يكن
ذلك طلاقا فاول على معنى انها اذنت في التزوج ومهدت اسبابه فلما بقي الا العقد اخذت الى من يلي امرها عند خبيثة ابيها ان يعقد
بدل على ذلك ما روى عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة مرضى فخطب اليها المرأة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقد النكاح
قالت لبعض اهلها زوج فان المرأة اتى عقد النكاح وفي لفظ فان النساء ليكن اسنده البسقي عنه وعلى كلا التقديرين فالقدرة للصحيح وهو
ما رواه مسلم وابوداود والترمذي والنسائي وماك في الموطا وهو ما اسند للنسائي وعلى الثاني وهو اعمال طريقه الجمع فبان يحمل عموم كلمة
المخصوص وذلك شائع وهذا يخص حديث ابى موسى بعد جواز كون النفي للكمال والسنة وهو محل قولنا فان النساء لا تليكن في وقت
البسقي بان يراد بالولي من يتوقف على اذنه في النكاح الابن له ولاية لينفي نكاح الكافر المسلمة والمعتوبة والامة والعبد ايضا لان النكاح في كل
عام غير مقيد وعلى هذا التاويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشراط الشادة والولي وهو ما قدماه من رواية ابن جهم في فضل الشادة كغيره
حديث عائشة بمن نكحت غير الكفو والمراد بالابطال حقيقة على قول من لم يصح ما باشرته من غير كفو او حكمه على قولنا فيجوز نكحت للولي في خصوصية

لعدم التجربة ولهذا يقبض الأب صدها بغير امرها ولكننا انما نكحها لكونه لغير طليعه ولا لاجب
والولاية على الصغير لا تقصور عقلا فلو قد كل بالبلوغ بدليل فوجلت خطا فصارت طلام وكالتصوف في المال

ودعم الادراك في الدمارى نفسه عن الثوري وصوبك رساله عن يحيى عن المهاجر عن عكرمة مرسله على كل حال يتم به المقصود والذي سقناه له ولخرج
الطبراني عن شبيب بن اسحق عن ابي الاوزاعي عن عطاء بن جابر عن رجل يروي عن ابنته وهي بكر من غير امرها فانت النبي صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما وهذا
عن جابر وروى شبيب في رفعه قال ولا يصح انه مرسل ويقيم مقصودنا اما انه حجة واما لانا ذكرناه للاستشهاد والتقوية لاحاديث اخرى رويت عن
ابن عمر وعائشة فان كل منهما واما ما استدلوا به من قوله صلى الله عليه وسلم الثيب حق بنفسها من لغيرها البكر ليست امرها ابوانا في نفسها باعتبار خط الثيب
بانها حق فانها وان البكر ليست حق بنفسها فاستفاده ذلك بالمفهوم وهو ليس حجة عندنا ولو سلم فلا يعارض المفهوم الصحيح الذي ذكرناه من
ولو سلم فنفس نظم الباقي الى حديث مخالف المفهوم وهو قوله والبكر ليست امرها الى اخره اذ وجوب الاستمرار على ما يفيد لفظ الجبر من ان لا يطلب
الامر والاذن وقايدة الظاهر ليست الا لتعلم رضاها او عدمه فيعمل على وفقه هذا هو الظاهر من طلب الاستئذان فيجب البقاء معه وتقريره
المفهوم ولو عارضه الى اصل من لفظ اثبات الاحقية للثيب بنفسها مطلقا ثم اثبت شله للبكر حيث اثبت لها حق ان تستأمر وقايدة الامر ان نفس
على احقية كل من الثيب والبكر بلفظ يخصها كانه قال الثيب حق بنفسها والبكر ايضا غير انه انا واحقته لبكرها خارجي ضمن اثبات حق الاستئذان
لها وسببه ان البكر لا تختص الى نفسها عادة بل الى وليها بخلاف الثيب فلما كان الحال منها حق بنفسها وخطبتها تقع للولي صحت بايجاب استئذائها
فلا يفتات عليها تزويجا قبل ان يظهر رضاها بالي طلب ويعوض هذا المعنى الرواية الاخرى الثابتة في صحيح مسلم وابي داود والترمذي والنسائي وما لك
في الموطا الا ايم حق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنهما صحتها والايم من لزوج لها بكرة كانت او ثيبا على ما ذكرناه قريبا فانها صريحة
في اثبات الاحقية للبكر ثم تخصيصها بالاستئذان وذلك لما قلنا من سبب تبفق الروايات بخلاف ما مشرو عليه فانه اثبات المعارضة بنينا وتخصيص
المنطوق وهو الايم لاسعمال المفهوم مع ان باقي نفس رواية الثيب ظاهرة في خلاف المفهوم على ما قرأناه في صحيح الرد الذي صح عنه صلى الله عليه وسلم كما مر
فلا يجوز العدول عما ذهبا اليه في تقرير الحديث خصوصا وبوجع ظاهر لطريق الحمل والتخصيص ولا يدفعه قاعدة لغوية ولا اصلية وفي سنن النسائي
عن عائشة رضي الله عنها ان فتاة دخلت عليها فقالت ان ابني زوجه حتى ابن اخيه ليس فخر خيسه وانا كارهة قالت اجلس حتى ياتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجرت فاسل الى بهيها فعمل الامر اليها فقالت يا رسول الله قد اجرت ما صنع ابني وانا اريد ان اعلم النساء ان ليس
الي الامار من الامر شي وهذا ينفى بجمومه ان ليس له المباشرة حقنا ثابلا بالاحتمال فيه دليل من جهة تقريره صلى الله عليه وسلم قوله ما ذلك ايضا وهو حديث
حجة وما قبل هو مرسل بن ابي بريدة فالمرسل حجة وبعد التسليم ليس صحيح فان عند النساء شي ثنائيا بين ايوب عن علي بن عراب عن الحسن بن الحسن عن عبد الله
بن بريدة ورواه ابن ماجه ثنا ابن السري ثنا وكيع عن الحسن بن الحسن عن ابن بريدة عن ابيه قال جات فتاة وحمل على ان ذلك عدم الكفاة خلاف ما
مع ان العرب ما يعتبرون في الكفاة النسب الزوج كان ابن عمها واما الدلالة فلا دالة له ان يتصرف في اقل شي من البكر البالغة الا باذنها وكل المال
دون النفس فكيف يمكن ان يخرجها فليس من هو البعض الخلق البكر فكل ما معلوم ان ما يجمع ما لها ابو عليها من ذلك وهذا ما ينبوا عنه قواعد الشرع وما
الاتقاضي في جميع ما في السنة من اصحاب والامان المصحة باستئذان البكر ومنع التفسير عليها بلا اذنها كما في حديث ابني بريدة رضي الله عنهما لا نكح البكر حتى تسأذن الله
وسياق ما يعقل رفايدة الاصل على وفقه لاستحالة ان يكون الغرض من تعيينها ان تخالف فلو كان الاجبار ثانيا لزم ذلك وهو الامر بالاستئذان
عن عائشة بل لزم الامر بالرضا لم يكن الاتقاضي المصطلح فلما لم تقدم انه نوع منه فظهر ظهور الاثر له ان ايجاب استئذائها صحيح في نفي اجبارها والولاية

واما بملك الاب قبض الصداق برضاء جارية وللهذا لا يملك مع غيره قال فاذا استاذن لها الوصل
 فسكت او ضحكت ففواذن لقوله عليه السلام البكر تستامر في نفسها فان سكنت فقد رضيت وان جحد
 الرضاء فيه راجحة كما هي التسمية عن اظهار الرغبة كالحسن الرضاء ادل على الرضاء من السكوت بخلاف ما اذا
 بكت لانه دليل السخط ولا راحة وقيل اذا ضحكت كالمستغربة بما سمعت لا يكون رضا واذا بكت بلا صوت لم يكن رضا

عليها في ذلك واما تحقيق مقصود شرعية العقد فلان المقصود من شرعية انتظام المصالح بين الزوجين ليحصل النسل وتيرى ولا يتحقق هذا في النكاح
 فاذا عرف قيام سبب تنفاد المقصود الشرعي قبل الشروع وجب ان لا يجوز لان عقد لا يترتب عليه فائدة ظاهرة بخلافه اذا لم يكن ذلك ظاهرا ثم لم يدر بعد العقد وان
 سببا علم قوله واما يملك المهر فانه ان العادة جرت لقبول الاباء اصدقة الابكار لم يجر من لجامع اموالهم من غير معارضة البنات في ذلك لا باس من الاستبراء
 ابنت من المطالبة والاتقن ان كان الاذن منهم ثابته لانه لا يملك الا بذكر ناضج فكيف يزوج كذا لانه لا ان يوجد نسبيا صريحا لان الدلالة لا تقهر مع الصريح
 بخلاف متعلقها ومن فروع قبض الاب بحداتها لا يملك لا قبض المسحوق حتى لو كانت بضاعة لا يملك قبض السود ولا العكس لانه استدلال ولا يملك قال الحلواني مع هذا
 علمنا وعن طائفة منهم جوزوا وهو ارفق بالناس وفي الصداق والعنصرى وان قبض الصبي يعني بدل السهم لا يجوز الا في مكان جرت العادة فيه
 بذلك كما في ربايتها ياخذون بعض المهر ضارعا اذا كانت كبيرة بكذا ولو كانت صغيرة باق قبض الصبي وغيره مما يتعارف لانه بيع والاب يملك بيع ثمنه الصغيرة
 وفي النوازل وان كان في بلد يتعارفون قبض الصبي باضفاف قيمتها لانه قبض المهر حكم العرف وليس شرار في حقيقة ولا بان يطالب بالمهر
 ان كانت الزوجة صغيرة لا يتبع بها بخلاف الفقة لانها جزاء الاحتباس وجوب المهر حكم نفس العقد والجد عند عدم الاب كالأب لا يملك غير ما قبض المهر ولا المهر
 الا بحكم الوصاية والزوجة صغيرة حتى لو قبضت الام بلا وصاية فبكرت البنت لما طالبت الزوج ويرجع هو على الام كذا ذكر في جوامع الفقة زاد للقاضي
 قبض صداق البكر صغيرة كانت او كبيرة الا اذا نمت ولو طلب لام مهرها اعني البكر البالغة فقال الزوج دخلت بها يعني فلا تملك قبضه لانها خرجت بحكم
 الابكار وقال الاب بل هي بكرى منتزعة فالحق قول الاب لان الزوج يدعي حادثا بلا بنية فان قال الزوج حادثة لم يعلم اني دخلت بها قال البصير
 يستحل ان يحلف وهو صواب لان الاب لو اقر بذلك صح اقراره في حق نفسه حتى لم يكن له ان يطالب بالمهر وكان المطالبة للبنت فكانت تحلف فيلزم ربايتها
 في ادب الحضانة لا يحلف ولو طالبت الزوج فادعى دفعه لاب ولا بنية غير ان الاب قرانه قبضه ان كانت البنت بكرة وقت اقراره صدق او ثيبا
 فلان اقراره حاله البكارة في حال ولاية قبضه بخلاف حال الثبوت ولا يشك عدم تصديقه حال الثبوت ما اذا كانت كبيرة فلو كانت صغيرة صدق
 ولو تزوجها صغيرة فدخل بها ثم بلغت فطلبت المهر فقال الزوج دفعت الى ابك وانت صغيرة وصدف الاب لا يصح اقراره عليها اليوم ولها ان تطلب المهر
 من الزوج وليس للزوج ان يرجع على الاب لانه اقر باستحقاقه القبض الا ان قال عند قبض المهر اخذته منك على ان ابرئك من هذا بنيتي فغله
 ان يرجع عليه اذا انكرت قوله فاذا شهد بها سكنت الخ ظاهر حكمه ودليل والمراد بالسكوت الاختيارى فلو اخذت باسعال او عطاس او اخذتها
 فخلصت فزوت ارتد ولا فرق بين العلم والجهل في التمهين حتى تزوج بها ابو فسكت وهي لا تعلم ان السكوت رضا جاز ولو تبسمت يكون
 اذنانها الصبح وما حكاه بقوله وقيل اذا ضحكت كالمستغربة لا يكون رضا وضحك الاستغراب عن غيره واذا بكت بلا صوت لا يكون رضا اخبر القسوسى
 وعن ابى يوسف في البكارة رضى لانه شدة الحياء وعن محمد بن ولان وضعه لاظهار الكراهة والمول اعتبار قرائن الاحوال في البكارة والضحك فان
 تعاضت او اشكل المحيط ومن هذا اعتبر بعضهم ان دسوها ان كانت حارة فمورد او باردة فمورد فكذا اعتبار طيل الجدوى وعندها فلا احساس
 بجفيفتي الدمع لا يتبأ الا لحد الباكى ولو ذهب النسيان بحسبه لا يدرك حقيقة المقصود وليس بمساو ولا يطمئن القلب الى انه قد ذكر شيخ الاسلام وغيره سائل
 اعتبر السكوت فيها رضى منها هذه ونهت اليها تيسر وقد جمعنا في هذا بابيات تسبلا لخطها سكوت بكرى النكاح وفي قبض الابن صداقها اذن
 قبض المهر والمهر ولو في فاسد واذا اشترى لها ثوبا وكذا الهوى وذو الشراء اذا كان لها ركنه لئلا يسهل على الاب سيره وهو يرمى وهو الولد لانه نفقته الزوج

فصل في

فصل في

فصل في

فصل في

قال وان قل هذا خير الولي يعني استام وغير الولي او ولي غيره اولى منه ايلن رضا حتى تشكك به لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضا ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة ولا حاجة في حق خيرا ولا ولياء بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الله لا ينفقاه مقامه وتعتبر في الاستيثار نسبة الزوج على وجه تقع به المودة لتظهر غيبته في مغبته اعني

وعقبت شق الزن او عيب ديني به الاسكان اذ قلنا به وعقبت قول موضع يعني به او وضع مال زاله رنوا به وبلغ جارية وزوجها غير لابن بذاك قد سئل
وكذا الشفيع يذو الجاهل في النسب ثم من به بعض به واذا يقول غير فسكت به استامى بعد يامن به واذا راسي ملكا يباع عليه وتصرفوا من غير دين به
قولي سكوت بكر شغل ما قبل النكاح وبعده اعني اذ ازوجها قبلها فسكت قولي قبض الملك يدخل فيه الموهوب والمتصدق به اذ اقتضا بمرامى من الملك
فسكت كان قبضا معتبرا ثبت به الملك وكذا البيع ولو في بيع فاسد اذ قبضه المشتري بمرامى من البائع فسكت صح فيسقط حق حبس البائع اياه الى
استيفاء الثمن فليس له ان يسترد وبل يطالب بالثمن في كتاب الاكراه لا يكون اذ ما يحمي في الفاسد واذا اشترى قن يعني اذ اشترى العبد شيئا بخرقة
سيدة فسكت كان اذ تعلق الجاهل في نفس الوقت الرذيلة فيه لا يجوز بل بابعده وبعث اذ اشترى او يباع بمرامى من وليه فسكت كالعبد وذو الشره اى
المشتري عبدا اذ كان له الحيا رفرامى العبد ببيع ويشترى فسكت سقط خباياه لان الاذن فرغ فقاد البيع وتولى الاصيل اى العبد الذي اسرا اذ اطمس
على دار الحرب فوقع في سهم مسلم كان مولاه احق به بالقيمة فلو باعه من آخر مولاه يراه فسكت بطل حقه وليس له ان يائمه واذا الوليد اذ اسكت
لم يقدر حتى مضت ايام التهنئة على اختلاف في مقدار رخصه هو الاسبوع او مدة النفاس لانه فلا يفتي بعد والسكوت عقبت شق رجل زوجه حتى سال فيه لا يمين
الملاقى سال بعقبت بلفظ على ان لا يكن فلا تاذ فلان ساكن فمعت فان قال عقبت اخرج فاني لم يمتش اذ عقبت قول موضع اى رجل اضع غيره على ان
يظهر فيه ثم قال يداي جدي سعي انا قد المسح من لانه فسكت كان نافذا اعقبت رجل وضع متا وكحضرت وهو ينظر اليه يكون قبوله لا لودية فيلزم حفظها و
تبين تبركه والشفيع اذ ابلغ به الشفيع فيه فسكت كان تسلما واذو الجاهل يجرى النسب اذ يبيع فسكت فواقر بالزق فلا يقبل دعواه المهرية الابسية
اذا اطلق روى روح في اعتبار سكوت رضاء وقيل له قم سيدك فقام واذا يقول رجل يبيع رضى متامى فسكت ثم باعه بعد يكون سكوت قبوله لا لودية لا يبيع
وليس من خروج هذه في البوايع لو استام منعت عنه نفسه هي بركة الفقه فسكت فزوجها من نفسه جاز لانه صار وكيلها بسكوتها واذا اراد ملكا له
سقطوا او احتار ابيع فسكت حتى قبضه المشتري وتصرف فيه زمانا سقط دعواه اياه وذكره في حجية العقائد وغيره بخلاف ما لو كان سكوت عند مجرد البيع
فانه لا يكون رضاء واعتبر ابايان لاحق له فيه عندنا خلافا لابن ابي ليلى والى زوجه مسكوت لودية ولا يتغير بغيره عدم المهر وانه يثبت بورة لا المحصول
قوله وان قل من لم يمسك الاستاذان غير ولى بان كان الاب كافر او عبدا او مملوكا اولى به غيره اولى منه كالخمس الاب لم يكن سكوتهما ولا سكوتهما
من نطقها به وهذا يشمل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ كان له بنتا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سكوتها عند استيفاء مهرها وعن الكرخي
سكت سكوتهما وان كان المستامر اجنبيا لان سعيه كغيره من سعي الولى قلنا المسكوت فيه لانه كغيره من سعي الولى قلنا المسكوت فيه لانه كغيره من سعي الولى قلنا المسكوت فيه لانه كغيره من سعي الولى
على الرضا الا لما جرت به من غير باعبار مع الامور لا انهم هم المزوجون غالبا وكان اعتباره في محل الحاجة بخلاف غيرهم فلا يثبت الحق في غير محل في حق
وانما كان حاجته لانه لا يخلو فلو لم يكتف بالحق لتطقت مصالحه وذا يقتضي انه مع الاولياء ايضا ومحتمل على السواء وينا فيه قوله ان حجية الرضا فيه فاجاب
فكان الاولى لا تقتصر على قوله غير يقع دلالة على الرضا وقول المهر ولو وقع كان محتملا به العبارة ولو وقع دلالة كان محتملا ان اراد اجتماعا لهما لم يصح
جعل دلالة وان اراد مزوجا كان الرضا منطوقا فمهور دلالة فيكون كافيا مطلقا لا يقتيد به بل يكون استامر وليا فان قيل يشكل على هذا الحكم المذكور فاجاب
قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان ثلثت ونحوه من غير تعقيب يكون المستامر وليا قلنا يتقيد بالعرف والعادة وهي ان المتساويين للملك ليس الاولى
بل لا يخلص اليها غيره قوله ولا يعتبر في الاستيثار اى يعتبر في ثبوت السكوت مضافا الى اعتبار نسبة الزوج على وجه يقع به المودة لانه اما باسهم

ولا يشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه ولو زوجها قبلها

الخبر فسكت فهو على ما ذكرنا لان وجه الدلالة في السكوت لا يختلف

ثم الخبر ان كان فضوليا يشترط فيه العدد والعدالة عند ابين في خلافهما ولو كان سوكا لا يشترط لهما

كان زوجك من فلان او فلان او في ضمن العام لكل عام نحو من جيرانى او بنى عمى ومحمودون معروفون لهما لان عند ذلك لا يعارض كون سكوتها
 معانى خلاف من بنى تيم او من رجل لانه عدم تسمية يضيف الظن ولو زوجها بخبرتها فسكت اختلف فيه والاصح الصوة وينبغي تقييده بما اذا كان
 الزوج حاضر او عرفت قبل ذلك ولو زوجها بخبرتها بغير كفو فسكت لم يكن رضائي قول محمد بن سلمة وهو قول ابي يوسف ومحمد قال الفقيه بولييت
 وهو يوافق قولهما في الصغيره قوله ولا يشترط تسمية المهر في كون السكوت رضاد قيل يشترط لاختلاف الرغبة باختلاف الصداق قلته وكثرة والصحيح
 الاول لان النكاح صحيح بدونه صح في شرح الوافي ان المزوج ان كان لابا واجدا لا يشترط والا يشترط لان الاب لو نزل من مهر المثل لا يكون المصاهرة
 تزوج عليه فان سمي المهر قل من مهر المثل لا يكون سكوتها رضائى والا وجه الاطلاق وما ذكر من التفصيل ليس بشئ لان ذلك في تزويج الصغيرة بغير اذن
 في الكبيرة التي وجبت مشاورته لها والاب في ذلك كالا جنى لا يصدر عن شئ من امرها الا برضاها غير ان رضائها مثبت بالسكوت عند عدم ما يضيف عن كون
 رضاد مقتضى التطهر لا يصح بالتسمية المهر لما يجوز كونها لا ترضى الا بالزائد على مهر المثل بكية خاصة فلم تعلم ثبوتها لا ترضاد صوة العقد بالتسمية هو فيها
 اذا رضيت بالتفويض وقفت بمهر المثل بدلالة زائدة على السكوت وكون الظاهر من الاب ان لا يترك الاماير بوليته لا يقتضى رضائها بتركه
 لذلك المصلحة فقد لا تختار ذلك والكلام في البكر الكبيرة والمسئلة المعروفة فيه من قول ابي حنيفة انما هو في الصغيرة اما الكبيرة فقفا وتزوج الاب
 موقوف على رضائها كالكامل غير ان سكوتها جمل دلالة شرعا فاذا عارضه ترك التسمية او تسمية الناقص صار محتملا على السوار لكونه لرضا او تخوف الرضا
 مع عدمه فلا ثبت الرضا به وفي غيره ليس الاحتمال متساويا بل الرجح غلبة الرضا مما اكتفى الاب بالمظنون على ما ذكرناه آنفا وقد يقال سكوتها اذ لم
 يلزم لها الولي مهرم عليها بانه يعتبر رضا ويغنى العقد عليها لتفويضه في رضا مهر المثل وكل مهر لكن يدفع بان علماء بان سكوتها مع عدم التسمية ليس
 محل التراج فلا يلزم عليها وفي تجنب في باب ما يكون رضا واجازة اذا ذكر الزوج ولم يذكر المهر فسكت ان فيها معنى فوضها بفقد النكاح فان زوجها بمهر
 مسعى لا يفقد لاداء او غيرها فقام العقد بالزوج والمراة عالمة به واذا سمي مهرها بمهره ايضا انتهى وهو فرع اشتراط التسمية في السكوت كون رضا وجه كونه الوجه في المسئلة
 مقيد بها اذا حلت بالتفويض تفريعا على القول بالآخر قوله ولو زوجها قبلها الخبر فهو على ما ذكرنا من انها ان سكنت وضحكت بلا استة اذ اذكت بغير صوت
 فهو رضا والا فله قال ابن مقاتل لا يكون السكوت بعد العقد رضا لان كونه قبله رضا على خلاف القياس بالنص في اللغة فالجواب في اجازة هذا الخبر
 في معنى المنصوص فان السكوت عند الاستبراء ليس ملزما وبعده اذا بلغها الخبر ملزم فلا ثبت بهجرا السكوت وعن ابي يوسف في السكوت بعد العقد
 مرددة في البدائع قال وهو قول محمد والاصح الاول لان وجه كون السكوت رضا لا يختلف قبل العقد بعده كما كان اذا قبله لدلالة على الرضا وجب
 ان يكون اجازة بعده لدلالة عليه ولا اثر للفرق بكونه ملزما وعدمه على ان الحق انه ملزم في كل منها غير ان في تقدم العقد مثبت بالزوم في الاحمال
 وقبله توقف على التزوج من المستاذن فان قيل يوجب قول ابن مقاتل ورواية ابي يوسف بالنص في رواية الائمة الستة عن ابي هريرة عن علي بن ابي طالب
 وسلم قال لا تنكح الائمة حتى تشاوروا في البكر حتى تشاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذا تشاذن قال ان سكنت فهذا صحيح في منع النكاح قبل الاستاذن فالجواب بان
 الاتفاق على ما لو صرحت بالرضا بعد العقد لفظا جاز النكاح مع او مشاؤل ظاهره في علم الاتفاق على ان المراد بالنسب ان المنع من تعقيد العقد عليها
 واداء قبله في رضا وانما الخلاف في ان الاجازة بعد العقد بماذا يكون فقلنا دل النص على كونها بما كان الاذن به قبله ولا يدارضه النفي للذكر بعد الاتفاق
 على ان المراد منها ذكرنا وعلى هذا فروعها لو استاذننا في غير معين فردت ثم زوجها منه فسكت جاز على الاصح بخلاف ما لو بلغها فردت ثم قالت رضيت

ولم يظاير ولا يتاخر في التيقن فلا بد من بضائها بالقول لقوله عليه السلام التيقن تشاور ولا ينطق لا بعد عيبا منها
وقال الجبائي بالمراسلة فلا مانع من النطق فحقها واذا زالت بكارها بوثبة او حيفه او جرحه او تقين في محكم لا بكارها
بل حقيقة لان عيبها اوله مسبب لها ومنه لباكونة والبكرة ولا غنا لتيقن لعدم المراسلة لوزالت بكارها بوثبة فحق ذلك
عند ابي حنيفة سره وقال ابو يوسف وفهم والشافعي ساء لا يكتفى بسكوتهما لا غنا لتيقن حقيقة لان عيبها
عائد اليها ومنه المثوبة والثابة والتثويب ولا يهين فتهمة ان الناس عرفوها بكارها فيعيبونها بالنطق فمتنم عنه
لا يكتفى بسكوتهما كيد لا يتقطر عليها مصالحها بخلاف ما اذا وطيت بشبهة او كسح فاسد لان الشرع
اظهر حاجته على به احكاما اما الزنا فقد ندب الية ستره حتى لو اشهر حالها لا يكتفى بسكوتهما

حيث لا يجوز لان العقد بطل بالرد فالرضا بعد ذلك بعقد مفسوخ ولا يستحسن التجرى بعد الزفاف فيما اذا زوج قبل الاستينان اذ غالب طاهر اظهر
التفرد عند فحاشة السماع هذا والا بد من الصحة لان ذلك الرد الصريح لا ينزل عن تضعيف كون ذلك السكوت دلالة الرضا ولو كانت قد كتبت قلت لا يريد
ولم تزوج على هذا لا يجوز النكاح للاخبار بانها على غنا ما فروع ولو زوجها وليان مستويان كل من فادى فكت من محرمه بطلانها لوازنها مستسا
وهو القياس لان سكوتها رضا وطاهر الجواب نعم ما يتوفى فان حتى يحجز احداهما بالقول او بالفعل ونقله في البدائع عن محمد بن فضال في رويان ولو زوجها
من قبل فبها تزوجت ثم دلت في نجاس آخر بعد ما قال لها ان اقواما يخيطونك لا ضيت بما تفعل فزوجها من الاول لا ينفذ عليها الا باجازه مستقبله لان
تقديره كذا رزعت عن فلان فان اقواما آخرين يخيطونك فلا يصرف رضاها الا ان الى ما يم الاول هذا كن طلق امرته ثم قال لرجل في كربت فلا ينفذها فزوجها
بامرأة ايضا فزوجها المصلحة لا يصح وكذا اذا ابا عجم وكل خبر بعد قاشري له الاول يصح ولو زوجها فبطلانها فقلت لا يريد النكاح فهو رد على الاصح وقوله اخرى
نسبني قبل العقد وبعدها نسبني فلان قبل النكاح بالشك ولا يبطل بعده بالشك كذا في الواقعات وقوله اذن اليك اذن وقوله انت علم ليس
باذن لانه قريب قولها او يقاربه بالفارسيه توبد اني ولو استاذنها فقلت لا يكون اذنا لانه قد ذكر للتعريض لعدم المصلحة فيه وحقيقة توبد اني انت بالصلوة
اخبروا بالاحسن علم وهذا اختيار الفقيه ابو الليث بخلاف قوله اذنا اليك فانه اذن لانه انما يذكر للتوكيل ولا يخفى ان مسأله غير احب مشكاه ولا يخفى ضعف
قوله لا يبطل بعده بالشك لان ذلك لا يتم بعد الصحة وهو بعد الاذن قوله ولا يظاير كاجار الكويل بالفرل والمادون بالبحر والمولى بجهاه عجمه ليكون بيبر
واجتهاد اختيار القدر والشفع بيع بالشفع فيه ويضغ الشركة والمضاربة ووجوب الاحكام على المسلم الذي لم يهاجر في دار الحرب ان كان الخبير
رسولا لا يشترط اتفاقا ولو فاسقا او عبدا لانه قائم مقام المرسل فاجاره كاجاره وان فضوليا فعلى الخلاف عنده يشترط في لزوم الحكم العدد وصد
الواحد فلو اخر غير المهاجر بحكم شرعي لا ثبت في حقه الا بالاشدين او عدالة الواحد قوله واذا استاذن النبي امي الكبيرة اما الصغيرة فلا استينان في حقه
اصلا كالبيكر الصغيرة فلا بد من رضائها بالقول صلى الله عليه وسلم النبي تشاور ولا يكون المشاورة الا بالقول لا بالطلب الراي ثم هي مفاسدت
فيقتضى جوده من الجاهلين وفي كل من الحكم الدليل نظرا الدليل فعدم دلالة على لزوم القول سلمنا ان المشاورة طلب الراي لكن لا سلمنا ان
في افادة الراي فعل لسان بل قد يفاذ لغيره لزوم القول في حق الطالب ضروري لا مفقود للغة ووجوب يكون المشاورة تستدعي جوابا باللفظ ممنوع استدل
بقوله صلى الله عليه وسلم في حديثه بيرية رضي السابق لا تنكح الايم حتى تستامر الامر بالقول لا بغيره ومنع باي السنن من حديث ابن عباس البكر تشاور في نفسها
واذنها صامتا وارجيب بان خرج من حقيقة نبأ بقرية قوله واذا نكحتا لم يوجبهما في الشك في النبي فوجب حقيقة ووضح من هذا قوله في حديث آخر ان النبي يوجب عنها
نساءه لكن يشك عليه ان الحكم في المذهب خلافه وهو النظر الثاني بل ما به كنتم ورضيت وبارك الله فينا واحسنت فبالدلالة بطلب المهر والنفقة او مكنتها من المهر
وقبول التبنية الضحك سرورا لا شهرا ووجها فرق بسوى ان سكوت البكر رضى بخلاف النبي لا بد في حقها من دلالة زائدة على مجرد السكوت والحق ان
الكل من قبيل القول الا التمكن فثبت بدلالة نص الزام القول لانه فوق القول قوله واذا زالت بكارها بوثبة او حيفه او جرحه او تقين في محكم لا بكارها
تقين وهي ان تفسير عائشة اي نكحها لم تزوج او خرق استبها او عوم او حمل فقبل تزوج كالابكار اتفاقا وكذا اذا فارقهما الزوج بحب او عدا وطلقها
قبل الدخول ولو بعد الخلوة وبه مما يخالف حكم الخلوة والدخول وكذا اذا مات بعد الخلوة قبل الدخول لانها في هذه الصور كلها بكر حقيقة لانها لم
يصيبها عيب ولهذا الواضح لا يكره في فلان دخلت هذه ومنع بالجارية تنكح على انها بكر حيث تزاد وحدثت زائلة البكارة بوثبة ونحوها فلو كانت بكر لم تزوج

واذا قال الزوج بخل النكاح فسكت وقال برادوت فالقول قولها وقال زفر بن القول قوله لان السكوت صلح الرد
حاضر فصاهر كالمشروط له الخيار اذا ادعى الرد بعد مضي المدة وتجن نقول انه يدعى لزوم العقد وتصلح
البضعة والمساكنة ففاته فكانت منك في المودع اذا ادعى رد المودعة بخلاف مسألة
الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه في رد دعواه
بالحجة وان لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند ابي حنيفة وهو في مسألة الاستحلاف في الاشياء السنة وسيأتي في الاستحلاف

والجواب ان البكر يقال على من لم يصيبها مصيب ومنه البكرية لاول الثمار والبكرية لاول النهار وعلى العذراء وهو انخص ادهى من لم يصيبها مصيب من
افراد قائمة العذرة فهو متواطي وحمل على هذا الفرد في البيع المبني على المشاجعة فترد لغوات العذرة هي تلك المجلدة وعلى الامم الاوسع في النكاح المبني على
التوسعة وشدة التثبت حتى لزوم من المائل والمكره وبصفة الامر بخلاف البيع على انه قد قيل اذا اعترف المشتري بان زوالها بوثبة لا ترد لان العادة لردة
العذرة في اشتراط البكارة في البيع فيقتيد بها وايضا لو ادعى الابكار في فلان دخلت هذه وايضا الاستحلاف قائم وانما على مقصود فيثبت الحكم في مواضع
وجودها بالنس وفيه نظارة الاستحلاف على بعض عليها لا ينال الحكم عليها لعدم انقباضها على النكاح استحياء من زالت بكارتها بغير في السنة من العذراء لا تزوج كالبكر
وبالان الحكمية والكانت هي المقصودة من شرع الحكم لا ينال بها اذا كان فيها مراتب متفاوتة او خفاء في تحقيقها في بعض المحال لا ينال الا بظاهر ضابط لكل
مرتبة وهو المسمى بالمنظنة فيثبت الحكم عند ثبوت من غير التفات الى الحكمية وجدت او عدت ولو اعتبر حياء البكر لانه هو المنضبط اتحادا لاصل اذ يستلزم قيام
البكارة في ثبوت الحكم وان زالت بغير في مشهور او بطل بغير في شبهة او نكاح فاسد زوجت كالثبات اتفاقا وان زالت بغير في غير مشهور فهو محل خلاف عند ما والشافعية
ترجع كالشيب وعنده كالبكر وجه قولها انها ثبت حقيقة فان مصيبتها عامر اليها ومنه المثوبة جزاء عمه يعود اليه والمثابة الموضع الذي يرجع اليه حتى
تدخل في الوصية للثيبات من نبات فلان ولد انها عرفت بكونها تمتنع عن النطق مخافة ان يعلم زنا ما جاء من ظهوره وذلك شديد من حياءها كبر من انظار
الرغبة فيثبت الجواز بل لا يضر سكوت البكر وبذا يفيد لو كان الحياء مطلقا هو العلة لكنه حياء البكر الصادر عن كرم الطبيعة فلا يلحق به المتنازع فيه وبه يندفع
جواب ما اورده من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الايم حتى تستامر والشيب يعرب عنها لسانها من انه عام خص منه الشيب المجنونة والامة فتخص باذكرنا من حمل
الشمارع الحياء علة وهو موجود في المزني ونفس المحبت صرح بعده في مسألة ثبوت الولاية على الشيب الصغيرة بان الايم من لا زوج لها وان كانت بكر لا تقل
حول محرمه لو ادعى الابكار في فلان لا تدخل الابكار وصرح دخول من كقول الكرخي لذلك والاولى ان الغرض ان الزني غير مشهور ففي الزمان النطق اشارة له
فيعارض دليل الزامها النطق دليل المنع من اشاعة الفاحشة في هذه الصورة والمنع يقدم عند التعارض فيعمل دليل نطق الشيب فيما اورده هذه وايضا
اظهار من مراد الشارح من البكر المعبر سكوتها رضي البكر طاهر كما هو في امثاله لاني نفس الامر ولذا لم يوجب على الولي استكشاف حالها عن استئذانها اسي
بكر الان ليكتفي بسكوتها لابل اكتفي بالبناء على الاصل الذي لم يظهر خلافه والكلام هنا في ثبوت بغير في لم يظهر فيجب كونها بكر اشراقا ولذا قلنا لو ظهر لا يكفي
سكوتها قوله اذا قال الزوج بخل النكاح فصورته ادعى على بكر بانه ان وليها زوجا منه قبل استئذانها فلا ينفك سكت وقالت بل رددت فالقول بالعذراء
وقال زفر بن له تسكها لاصل وهو عدم الكلام وتظهر هذا الخلاف فيما اذا قال سيد العبدان لم تدخل لدار اليوم فانت مرفوض اليوم وقال العبد لم ادخل
وكذب المولى فالقول قول المولى عندنا وعنده للعبد وهذه العبارة اولى من قوله في المبسوط ان الخلاف في مسألة النكاح بناء على خلاف في مسألة العبد ليس
احد جانبا نفسه مني الخلاف في الاخرى اولى من القلب بل الخلاف فيها مع ابتداء ووجه قوله فيها المتسك بالاصل المتبادر وهو عدم الدخول وعدم الكلام قياسا
على المتفق عليه من ان المشتري بالخيار اذا ادعى بعد مدة الخيار رد البيع قبل مضيا وقال البائع بل سكت حتى انقضت فان القول للبلع اتفاقا المتسك
بالاصل والشفيع اذا قال علت بالبيع امس وطلبت الشفعة وقال المشتري بل سكت القول قول المشتري اما لو قال طلبت الشفعة حين علت بالبيع
فالقول له والمزوجة صغيرة من الولي غير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت ردت حين بلغني الخبر بعد البلوغ او حين بلغت وكذب الزوج فان القول
وعندنا القول لمن يشهد له الظاهر سوار كان ذلك لظاهره بالاصل بحسب ما يتبادر له وبحسب المعنى ولا يخفى ترجيح هذا الاعتبار اذا كان كذلك فقد

في نسخة اخرى

ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي بلكا كانت لصغيرة او ثيبا والولي هو العصبه ومالك سره يخالف في غير الاب
والشافعي رده في غير الاب والجدة وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الكحل باعتبار الحاجة والحاجة
لا يندام الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس والحجة ليس في معنى فلا يلحق به قلنا بل هو
موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق لكفو في كل ما بان فاشتبا الولاية
في حالة الصغير احرار الكفو وجه قول الشافعي رده ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب والجدة لقصور شفقته
وبعد قوابله ولهذا لا يملك التصرف في المال مع انه اداة في رتبة فلان لا يملك التصرف في النفس فيه اذ هو

ادعى به عواه سكوتها تملك بعضها من غير ظاهرها مع دعي نكروا نظاها الاستمرار على المصلحة المتقنين عدم ورود ملك عليها الذي هو الاصل فكانت
متسكبا اصل معنى هو انظاره فكان القول لها كالمودع يدعي رد الوديعة والمودع ينكر فان القول لدعي الرد وان كان مدعى بصورة متسكبا بالاصل فظاهر
وهو فراغ ذمته لكونه ظاهرا لا يكونه اصلا بخلاف مسئلة الخيار لان العقد ثبت صحيحا في الاصل وقد لازم بعض المدة ظاهرا فالتمسك بعده متسكبا بالظاهر
وكذا المزوجة صغيرة تدعى زوال ملكه بعد ما نفقه عليها حال صغرها يقينا والزوج منكر وشك الشفع ثم ان اقام الزوج البينة على سكوتها
عمل بها لانها لم تقم على النفي بل على حاله وجعديه في مجلس خاص كالحال بطرفيه او هو نفي يخط به الشا فيقبل كما لو ادعت ان زوجها تكلم بما هو رده في مجلس
فاقامها على عدم التكلم فيه فيقبل كذا اذا قال الشهود كن عندنا ولم نسمعها تكلم ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وان اقاما بانيتهما اولى بالثبات الزنا
اعني الروفاهه زائد على السكوت ولو كان اقامها على انها رضيت او اجازت حين ملت ترجمت ببينة لا ستواسها في الاثبات وزيادة ببينة بالاثبات للزوم
كذا في الشرح وعندنا في النهاية للتمتاشي وكذا هو في غير نسخة من الفقه لكن في الخلاصة لعل من ادب القاضي للمخالف في هذه المسئلة لو اقام الاب الزوج
البينة على الاجازة والمراة على الرضيتهما اولى فيحصل في هذه الصورة اختلاف المشايخ ولعل وجه ان السكوت لما كان حقيقا لا جازة بل لم يلزم من الشهادة
بالاجازة كونها باعرا زائد على السكوت لم يصحوا بذلك فلم يحزم باستواء البنتين في الاثبات وهذا كله اذا كان قبل الدخول فلو قالت لم اجمعه بعد الدخول
لم يصدق على ذلك الا ان كانت مكرهة في القول لما انطوى دليل السخط دون الرضا ولا يقبل عليها قول وليها بالرضا لانه يقر عليها بثبوت الملك و
اقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح بالاتفاق لانه لا يملك الزام العقد عليها فلا يثبت اقراره في لزومه ايضا كذا في المسبوط ولو لم يكن للزوج ببينة
من عصمته من غير عين يلزم به عند ابى حنيفة راجع وعندنا عليها فان كملت بقى النكاح عندنا وهي مسئلة الاختلاف في الاشياء وزيد عليها دعوى الامة
انها سقطت مستبين الملقى فصارت ام ولد وجمعتها في هذين البيتين في نكاح وفيه لا ريب في وجوب ولا ينسب به ودعوى الاماراموية في ليس بها عين وجب
وسياق في الدعوى صوره او الفتوى على انها فيها وقيل يتامل قاضي في حال المدعي فان ظهر له منها التعنت قضى بقوله والالبقولا في النهاية منصرفا
الى فتاوى النحاص انه لو ادعى رجل على اخرانه زوجة بنته الصغيرة فانكر يحلف عند ابى حنيفة وفي الكيفية لا اعتبار بالاقرار فيها وشكك على قوله
لان امتناع اليمن عنده لا امتناع البذل لا امتناع الاقرار لا ترى ان مراة لو اقرت لرجل بنكاح فهدا اقراره باو مع هذا لا تحلف لو ادعى عليها
فانكرت فالاشبه ان يكون هذا قولها قوله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي لقوله تعالى واللائمي لم يحض فثبت البينة للصغيرة
وهو زوج تصور كاحاشه فافطن منع ابن شبرمة وابى بكر الاصم منه وتزوج ابى بكر عائشة رغم وهي بنت ست نص قريب من المتواتر وتزوج قدامة
بن مطلق بنت الزبير يوم ولدت مع علم الصحابة رضي الله عنهم نص في نعم الصحابة عدم الخصوصية في نكاح عائشة رغم قوله والولي
هو العصبه ومالك يخالف في غير الاب والشافعي في غير الاب والجدة وفي الثيب الصغيرة فعنده لا يلى عليها احد حتى تبلغ فتزوج باونها وقد ذكرنا
وجه قول مالك رده ان الولاية على المرأة اقامت حاجتها ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس
لان اثر المحرمية دفع سلطنة الغير وهو تزويج ابى بكر عائشة رغم وهي بنت ست والجدة ليس في معنى الاب ليلحق به دلالا لقصور شفقته بالنسبة اليه
ولذا يقدم وصي الاب عليه فيقتصر على موراثه قلنا بل هو موافق للقياس لان النكاح يراود لمقاصده ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق
الكفو في كل زمان فثبتت ولاية الاب بالنص بعد اجاز الكفو اذا حضره الحاجة اليه اذ قد لا يضر بمشبهه اذا فات بعد حصوله فيستدعى الى المجد وجه

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرنا في سلب ولاية الازام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل فلا تقيد الولاية الاملزمة ومع القصور لا تثبت ولاية الازام وجه قوله في المسئلة الثانية ان الثبابة سبب كحدوث الراي لوجود الممارسة فادرننا الحكم عليه بايتسيرا او كنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة ووجود الشفقة ولا ممارسة تحدث الراي بداون الشهوة فيدار الحكم على الصغير ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبية من غير فصل الترتيب في العصبية في ولاية النكاح كالترتيب في الإرث ولا بعد محجوب بالآخر فان كلاهما لا يفي لصغير والصغير فلا خيار لها بعد بلوغها كما في الراي افر الشفقة فيلزم العقد مباشرة كما اذا باشره برضاءها بعد البلوغ وان وجه اخر له في كل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ وهذا عند الحقيقة وهو قول الشافعي مع ان القولين الى غيرهما من القصور شفقة بعد قرابة ودلالة الاجماع على اعتبارها في من القصور رسالاً للولاية وهو الاصل على عدم ولاية في المال الابومية وهو اولى من النفس فسلها في النفس ولى ولما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكح اليتيم حتى يتسار واليتيم الصغيرة التي لا اب لها قوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد العلم وفي الحديث ان قدامة بن مطعون تزوج بنت اخيه عثمان بن مطعون من ابن عمر بن قنبره صلى الله عليه وسلم وقال انها يتيمة وانها لا نكح حتى تسام وتناثر هذا الوصف ان تزوجها قاصر الشفقة حتى لم تثبت له ولاية في المال ففي النفس ولى ان لا تثبت ولنا قوله تعالى فان خستم لا تقسطوا في اليتامى فانكوا ما طاب لكم من النساء لاية منع من نكاحهن عند خوف عدم العدل فيهن وهذا فرع جواز نكاحها عدم الخوف لا يقال ذلك بمفهوم الشرطان الاصل جواز نكاح غير المومرات مطلقاً منع من هذه عند خوف عدم العدل فصدقة ثبت الجواز بالاصل المهر مضافاً الى الشرط ويصح بجواز نكاحها قول عائشة انها نزلت في يتيمة يكون في حجر وليها يرغب في المهر ولا يسقط في صداقتها عن نكاحها حتى يبلغوا سن نهن في الصداق وقالت في قوله تعالى في يتامى النساء الا لا توتهن بالكتبين لاية نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لذاتها ولا يزوجه من غيره كى لا يشارك في ما لا يشارك الله تعالى هذه الآية فهدى الآية ما تترجم به من غيرهم او تبرمج من زوج صلى الله عليه وسلم بنت عمه خولة بنت خويلد وهي صغيرة وانما تزوجه بالعصبة لبر لاية تثبت بالبنوة لانه صلى الله عليه وسلم لم يزوجه بها قط ولو فعل لم يزوجه بها لانه لكن كانوا تزوجه من غير علمه وحضوره على ما في حديث جابر بن سالم عن تزوجه فذكر انها ثبت فقال بالابكر الحديث وراى على عبد الرحمن بن عوف الصغيرة فقال نسيم قال تزوجت وسالكم ساق لها والاشارني جواز ذلك شهيرة عن عمرو بن مسعود وابي هريرة والمعنى ان الحاجة الى الكفو ثابتة لان مقاصد النكاح انما تتم معه وانما يظهر في وقت ودين وقت والولاية للامة الجاهة فيجب اثباتها احراز المصلحة مع ان اصل القرابة داعية الى الشفقة غير ان في هذه القرابة قصور اظهرناه في اثبات الجاهة اذ ابلنت واذا قام دليل الجواز وجب كون المراد باليتيم في الحديث اليتيم البائنة محاربا باعتبار ما كان الا ترى انه صلى الله عليه وسلم غيى المنع بالاستيثار وانما تتسامر بالانعة وحديث قدامة تاويله انه خير ما صلى الله عليه وسلم فاختارت الفسخ الا ترى الى ما روى عن ابن عمر انه قال والى بعد ان تزوجت منى بعد ان ملكها واما المال فانه يعارض ذلك بقدر من الشفقة كونه محبوب الطبع حبا فيض الى القطيعة عند المعارفة في قرابة العصبية بالحياة فيه لنفسه ولغيره بالمحابة ويحصى لتعذر احضاره لتداول الايدي عليه ولحمولته او لسيانته او التوى في العوض في المعاينة فلا تقيد الولاية غير الملزمة فائدة عدم اللزوم وهو ان تاركت والملزمة نستفيه بقصور الشفقة فتعذر اثبات الولاية وما صمد ان القرابة مع قصور الشفقة مقتضاها ولاية غير ملزمة وقد تعذر مقتضاها في المال فاتفقت فيه امكن في النفس فثبتت فيه وهذا لما اشتهرنا فيه من الجاهة عند البلوغ والرد قبله من القاضي عند الاطلاع على عدم النظر من تقصيص مهر او عدم كفاة وجه قوله في الشيب الصغيرة انها الحاجة ولا حاجة بحدوث الراي في امر النكاح لممارسة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الشيب تشاورا فانكح النكاح قبل المشاورة ولا مشاورة حالة الصغير فلا نكح حالة الصغير وهو المطلوب ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفو والولاية عليها في النكاح مع علم الشهادة ليس الا تحصيله ولا راى حالة الصغير بمعرفة حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جواز نكاحها الى البلوغ فكان اصل هذا الكلام متافضا فان سلب الولاية بعله حدوث الراي تصريح بحديث الراي تاخير كما صمد اهلية المشاورة يناقضه فليزم كون المراد بالشيب في الحديث البالغة حيث علق بالبنوة لا يعتبر الا بعد البلوغ فاذا لم يحدث الراي قبل البلوغ والحاجة مستحقة قبل تثبت الولاية لتحقيق الحاجة الى جيلنا

وقال أبو يوسف رحمه الله لا خيار لها إلا بالطلاق والنفقة لا يشترط بقصور الشفقة فيطلق إلى المقام
 على التدارك يمكن بخياره ولا بد من إطلاق الجواب في خياره والجد يتناول الأم والقاضي هو الصحيح من الرواية لقصور الرأي
 في أحدهما ونقص الشفقة لا يخرج من شرط فيلقضاء بخلاف خيار العتق لأن النكاح هنا دفع ضرر خفي وهو يمكن التحلل
 ولهذا اشتمل الذكر والاستئصال الزام في حق الآخر فيفتقر إلى القضاء وخيار العتق لدفع ضرر جلي وهو زيادة المالك
 عليها ولهذا يختص بالاشئ فاعتبر دفعا والدفع لا يفتقر إلى القضاء ثم عندها إذا بلغت الصغيرة وقت
 علمت بالنكاح فسكت فهو رضا وان لم تعلم بالنكاح فلا خيار حتى تعلم فسكت شرط
 العلم بأصل النكاح لأنها لا تتمكن من التصرف إلا به والولي يتصرف **د ب**

فمدار ولاية الصغير قال المصنف والذي يؤيد كلامنا ما تقدم من جواز نكاح الصغير والصغيرة إذا زوجها الولي العصبية مطلقا بعد ما كفيها من
 اثباته ما تقدم قوله صلى الله عليه وسلم النكاح إلى العصبات من غير فصل بين الأب والجد وغيرهما من العصبات في صورة الصغير لا روى عن
 موقوفه من فوائده وذكره سبط ابن الجوزي بلفظ النكاح وقدم تزويجه صلى الله عليه وسلم أمته بنت عمه خمره وهي صغيرة وقال لها الميا إذا بلغت هذا
 والترتيب في ولاية النكاح كالترتيب في الإرث والأب بعد الجد بالأقرب تقدم عصبة النسب ولاجم الابن وابنه وان سفلت لا تأتي إلا في المعصومة
 وهذا قولهما خلافا لما يرى من أن الأب مقدم على الابن وسياق المسئلة يدل على ثبوت الخيار للأم المعصومة إذا وافقت وقد زوجها الابن في الخلاصة
 ولو زوجها الابن فهو كالأب بل ولي ثم الأب ثم الجد أبوه ثم الأخ الشقيق ثم الأب وذكر الكرخي رحمه الله أن الأخ والجد يشتركان في الولاية عند ما وعده بحقيقة
 رضى الله عنه في غير هذا يقدم الجد كما هو الخلاف في الميراث والأصح أن الجد أولى بالتزويج اتفاقا ثم ابن الأخ الشقيق ثم ابن الأخ لاب ثم العم الشقيق
 ثم لاب ثم ابن العم الشقيق ثم ابن العم ثم الأب كذلك الشقيق ثم أبناؤه ثم عم الجد الشقيق ثم أبناؤه ثم عم الجد لاب ثم أبناؤه وان سفلت
 كل هو لا يثبت لهم ولاية الإجماع على البتة والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما إذا جازا مثلا فلام بلغ عاقلا ثم جن فزوجها أبوه وهو رجل جاز
 إذا كان جنونا مطبقا ولم يقدر أبو حنيفة في الجنون المطبق قدرا على ما سذكره فان افاق فلا خيار له وإذا زوجها أخوه فافاق فلا خيار ثم
 العتق وان كان امرأة ثم نبوه وان سفلت أم عصبة من النسب على ترتيب عصبات النسب إذا عدم العصبات بل يثبت لذوي الأرحام باقي
 قوله وقال أبو يوسف يعني أخرا وتوا. الأول كقولهما ثم رجع إلى أن لا خيار وهو قول عروة بن الزبير اعتبارا بالأب والجد وهذا أن الولاية لم تشرع
 في غير موضع النظر وإذا حكم بالنظر قام عقد الولي مقام عقد نفسه بعد البلوغ وقوله قول ابن عمر وابن عباس في ثبوت النسب في الأخ ناقصة فتشعر
 بقصور الشفقة فيتطرق الحلل إلى المقاصد وقد أظهر الشرح الترتيب في النقصان حيث نسخ ولاية في المال فيجب لها رده في النفس في علمه ما ظهر إلى الجوار
 أثره فيجب التدارك بإثبات خياره لا بدراك ولما قدمنا من تزويجه صلى الله عليه وسلم بنت عمه خمره وهي صغيرة وقال لها الخيار قوله وهو الصحيح احتراز
 عن رواية خالد بن صبيح المزوري عن أبي حنيفة أنه لا يثبت الخيار إذا كان المزوج القاضى لليتيم لأن ولاية أم من ولاية العم لأنها في النفس والمان معا
 وعن ما روى عن أبي حنيفة أنه لا خيار فيها إذا نوجت الأم. ان شققتا فوق شفقة الأب وجه الظاهر ظاهر من الكتاب لغاؤه نشره في قوله ويشترط فيه
 أي في الفسخ ويشترط انعقاد في الفرقة في موضع هذه والفرقة بعدم الكفاة ونقصان المهر وكلها فسخ والفرقة بالجلب والغنة واللعان كما أطلقا
 وبما ترجع إليه التي أسلمت وهي طلاق خلافا لأبي يوسف وقد جمع بعض الفضلاء فرقة الطلاق والفسخ وما يحتاج منها إلى انعقاد في قوله في خيار
 البلوغ والاعتاق فرقة حكمها بغير طلاق فقد كفو كذا ونقصان مهر ونكاح فساد به اتفاق ملك أحد الزوجين وبعض نوج وتارة لو كذا على
 الإطلاق ثم يجب وعنه ولعان أو أبي الزوج فرقة بطلاق وقضاء القاضي في الكل شرط غير ملك ورده وعناق وقوله باتفاق احتراز عن الحامل من نفاق
 نكاحها جاز عند أبي حنيفة ومحمد فاسد عند أبي يوسف فالفرقة منه بطلاق عند ما وفسخ عنده وقوله على الإطلاق احتراز عن قول محمد أنه فان يفرق
 بين الردة من الزوج في فرقة بطلاق وبين المرأة في فسخ وكل فرقة بطلاق إذا وقع عليها في العدة طلقة وقعت إلا في اللعان لأنه لا يوجب حرمة موبة
 وكل فرقة توجب حرمة موبة لا يقع الطلاق بعد ما وجه الاعتيل إلى القضاء بقوله لان الفسخ لدفع ضرر خفي وظاهر العبارة تحقق الضرر وخفاؤه
 ليس بثابت فالأولى أن يقال لدفع ضرر غير متحقق بل نظر إلى سببه وهو قصور الشفقة وقد ظهر خلافه ما هو اثر النظر من

بالتنبيه

في

ولان الولاية انما تثبت صوفا للقرابة عن نسبة غير الكفر اليها واولى العصبية العصبية
ولا في حنفية وان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالقولين لانه من هو المختص بالقرابة الباعثة
على الشفقة ومن لا ولي لها يعنى العصبية من جهة القرابة اذا زوجها مولاهما الذي اعتقها جاز
لانه احذر العصبية فاذا عن مالا وليا فالولاية لى الامام والمحاكم لقوله عليه السلام
ولي من لا ولي له فاذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو بعد منه ان يزوج

[illegible]

ولا يرد والغيبة المنقطعة بان يكون في بلد لا تصل اليه القوافل في السنة الامارة وهو اختيار القائل في حديثه لانه لا يثبت
 لا اختياره وهو اختيار بعض المتأخرين وقيل اذا كان محال يفوت الكفو باستطلاع رايه وهذا اقرب الى الحق لانه
 لا ينظر في انقطاعه ولا يمتنع جنته واذا اجتمع في الموت ابوها وابنها فالولي في حكمها انهما في قول ابنه حنيفه
 وابيوسف ساه وقال محمد بن ابي هاشم انه او فرشفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقيد في العصبية
 وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بن زيادة الشفقة كتاب الام مع بعض العصبية وانه اعلم
 فصل في الكفاة الكفاة في النكاح معتبرة قال حبيب السلام الاميرج للنسلا الاولياء ولا يجوز من الكفو ولا انتظام المصالح بين الطرفين
 عادة لان الشريعة تباي تكون مستفزة للغيث فلا بد من اعتدائها بخلافها الزوج مستفوش فلا تقيظه دناءة الفراش
 فان زوجها كل منهما في العصبية للسابق فان لم يعلم السابق او قعما بطلا لعدم الاولوية بالتمسك وتكون زوجها ابوها وهي بكر بانته بامر باوزوت
 هي نفسها من آخرها قالت هو الاول فالقول قولها وهو الزوج لانها اقرت بذلك النكاح له على نفسها واقرارها بحجة تامة عليها وان قالت الاول
 الاول ولا يعلم من غير فرق بينهما وبنيها وكذا الزوج ووليان بامر باقول ولا يرد واج لغيره انه لو خسر الاقرب بعد عقد الا بعد لا يرد عقده وان
 عادت ولا يرد عقده والغيبة المنقطعة بان يكون في موضع لا تصل اليه القوافل في السنة الامارة وهو اختيار القائل في حديثه لانه لا يثبت
 من جابها الى جابلسا وهاقرتيان احدهما بالمشرق والاخرى بالمغرب وبها يرجع الى قول زفره وانما ضرب هذا مثلا وعنه في اخرى من بغداد
 الى الرمي وكذا عن محمد بن رداية من الكوفة الى الرمي ومن المتأخرين من قال حد الغيبة المنقطعة ان يكون تمولا من موضع الى موضع فلا يوقف على اثره
 او يكون مقتود الا يرف خبره قيل اذا كان في موضع يقع الكرى اليه دفعة واحدة فليست غيبة منقطعة او بدفعات فليست غيبة منقطعة وقيل ادنى مدة السفر لانه
 لانهاية لا قصاه وهو اختيار بعض المتأخرين منهم القاضي الامام ابو علي النخعي وسعد بن معاذ وروضة المروزي وابن مقاتل الرازي وابو علي السجستاني
 والصد الشيبه قالوا وعليه الفتوى وقال الامام السرخسي في مبسوطه والاصح انه اذا كان في موضع لو انتظر حضوره واستطلاع رايه يفوت الكفو ومن هذا
 قال قاضي خان في الجامع الصغير لو كان محققا في المدينة بحيث لا يوقف عليه يكون غيبة منقطعة وبها احسن لانه النظر في النهاية عليه اكثر المشايخ
 منهم الامام ابو بكر محمد بن الفضل في شرح الكفر المتأخرين في في القفلة المتأخرين من اكثر المتأخرين اكثر الشائخ والاشبه بالحق قول اكثر الشائخ قوله اذا اجتمع في المجزئة
 جنونا اصليا بان بنت مجنونة او عارضا بان طهر المجنون بعد البلوغ ابوها او جداه مع ابناها فالولي في تزويجها انهما في قول ابن حنيفة وابي يوسف
 وقال محمد ابو داود قال زفر بن العارض لا يزوجهما احد لان الولاية زالت عند بلوغهما عاقلة فلا تنجح وليس شيء ثم لا ترجع عند وجود مناعا الحجر
 بل هي اصح الى الولاية بالمجنون اليها بالنصر لان الحاجة اليها في العسر والحصول الكفو وفي المجنون بذلك ودفع الشهوة والممارسة وكذا المجنون
 يجمع فيه ابوه وانه او جده على هذا الخلاف وعن ابي يوسف رواية اخرى لهما من الاب لابن فيج جاز وهي رواية لمعمل جملها في مرتبه ولا يبعد في
 الابن قوة العصبية وفي الاب زيادة الشفقة فهي كل من حاجته قوله في جملها وبه الولاية مبنية على العصبية بالنسب السابق والابن هو المقدم في العصبية
 ثم عالا لافرا بالاختار بالعصبية عند اجتماعه ثم اوزوج المجنونة او المجنون الكبيرين انهما لا خيار لهما لانه يقدم على الاب والجد ولا خيار لهما في تزويجها فالابن و
 فصل في الكفاة الكفو المقام ويقال لا كفاة بالكسر ولما كانت الكفاة شرطا للزوم على الولي اذا عقدت بنفسها حتى كان له الصنع
 عند عدمها كانت فرع وجود الولي وهو يثبت الولاية فقدم بيان الاولياء من ثبت له ثم اعقبه فصل الكفاة قوله معتبرة قالوا معناه معتبرة في اللوم
 على الاولياء حتى ان عدمها جاز للولي الصنع ثم استدلل بقوله صلى الله عليه واله لا يزوج النساء الا اولاد لسيار ولا يزوج من لاسن الا كفله فضا نظر ان اثبات
 حجة ثم وجه دلالة على الدعوى على الوجه من معناه اما الاول فهو حديث ضعيف لانه في سنده بنسرين جدير عن الجراح والحجج مختلف فيه فهو
 ضعيف متروك نسبه احمد الى الوضع وسيا في تحفة كنه حجة بالتلفظ فسر الشواهد من ذلك روى عن محمد بن كتاب الامام بن حنيفة
 عن رجل عن محمد بن محمد قال لا يمنع فروع ذوات الاحساب الاسن لا كفارة ومن ذلك ما رواه الحاكم ومحمد بن حديث على انه عليه الصلاة والسلام قال لا يملك
 ثلث لا تزني الصلاة والمنارة اذا حضرت والايه اذا وجدت كفوا وقول الترمذي فيه لا يري هلوه متصلا تنف باذكرياه من تصحيح الحاكم وقال في سنده
 سعيد بن عبد الحميد بن علي بن عبد الرحمن بن الجعي فليظفر في الامم عايشة من ضمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يرد النظر في الكفو لا كفله وى من سنده

المرأة

المرأة

اولها صحة في احد جهاد ان لم يقبض وكالتحريم ونحوه كما لو زوجها على بسكت فظهر عدمها بخلاف ما اذا اشترط العاقد الكفاة او اخبره الزوج بها حيث كان له
التفريق ما اذا لم يشترط ولم يخبره فذكر في الفتاوى الصغرى فحينئذ وجبت نفسها من لا يعلم حاله فاذا هو عبد ماذون ليس لما يمنع بل للاولى او زوجها الا ان
يمن لا يعلم حاله ولم يخبره بحرية ورتبه فاذا هو عبد ماذون لاني النكاح ليس له المفسخ ولو اخبر بحرية او شرط اذ ذلك فظهر كفاة كان للعاقد المفسخ ولا يكون بكونه
رضي لان سكت الى ان ولدت فليس له التفريق ومن شخ الاسلام ان له التفريق بعد الولادة وفيه الفرقه فسخ لا تنقص عدد الاطلاق لا يجب عند شي من المهران
وتعت قبل الدخول وبعد لها المسمى وكذا بعد الخلقة الصغيرة وعليها العدة ولها نفقة العدة فانها كانت واجبة ولا تثبت هذه العدة الا بالعدا لانه مجتهد فيه
من الخصم فيثبت بدليل فلا يقطع النزاع الا بفصل القاضي والنكاح قبله صحيح توارثان به اذا مات احد هاتين القاضيتين على ظاهر الرواية اما على الرواية
المختارة للفتوى لا يصح العقد اصلا اذا كانت زوجت نفسها من قبل المرأة او زوجت نفسها من غير كفوان تمنع نفسها من ان يطلقها عن آخر الفقيه في الشيش
نعم قال في التبيين ان كان خلاف ظاهر الجواب لان من جهة المرأة ان تقول بانها تزوجت على رجلان يحيز الولي عصى لا يرضى فيفرق فيصيرها وطيا
بشبهة ورضاء بعض الاولياء المستوين في درجته كرضاء كلهم خلافا لابي يوسف وزفر غلانه حق لكل فلا يسقط الا برضا الكل كالدين المشرك قلنا بوجوب
لكل لا تجزى فيثبت لكل كولاية الامان فاذا ابطا ادهم لا يعي كحق القصاص المورضى لا بعد كان الاقرب لا غير ارض زوجها الولي باذنها من غير كفوان
تطلقها ثم زوجت نفسها ثانيا كان ذلك الولي التفريق ولا يكون لرضي بالاول رضا الثاني لان الانسان لا يعيد رجوعه عن مخلته ونفيه وكذا لو زوجها هو من غير
كفوان فطلقها ثم زوجت آخر غير كفوان ولو تزوجته ثانيا في العدة ففرق بينهما مهران استأنفت العدة وان كان قبل الدخول في الثاني وستاتي هذه المسئلة
في باب العدة ان شاء الله تعالى قوله ولان النظام المعنى ان المقصود من شرعية النكاح نظام مصالح كل من الزوجين بالآخر في العدة والطلاق وضعه تاسيس
اتقربا بات الصلة ليصير البعيد قريبا فصار ساعدا ليسر ويسوء باليسوء وفلك لا يكون الا بالموافقة والتقارب ولا تعاربا للنفوس عند
مباعدة الانساب الا تصاف بالرق والحرية ونحو ذلك ولذلك راي الشارح فسخ عقد النكاح اذا ورد ملكا ليعين لها عليه وان كان معللا ايضا بجلته
اخرى مائة للظرفين على قرني فصل المهرات فمعه مع غير المكاني قريب البشبه من عقد لا يرتب عليه معا صده ولو كان اياه فسد فاذ كان طرية اكره ولم يلزم
المولية اذا انزله الولي نظمو الاضرار بها قوله ثم الكفاة تعتبر في النسب جميع ما ذكرني المبسوط وقاوى الولي الخى نذكر في الكتاب وسيورده الا الكفاة
في العقل ذكره الولي الخى ولم يذكره هنا قال بعضهم لا روية في اعتبار العقل في الكفاة واختلف فيه فقبل يعتبر لانه ينفوت بعد مدة مقصود النكاح قبل
لالانه مرض ولا تعتبر الكفاة عندنا في السلامة من العيوب التي يمنعها البيع كاللزام والجنون والبرص والنجم والذفر الا عند محمد في الثلاثة الاول
اعني الجنون والبرص والذفر لانها لا تليق بالمقام بعد الملق اعتبار الكفاة في العقل على قول محمد الا ان الذي له التفريق والمفسخ الزوجية
وكذا في اخويه عنده فخرج انتساب الى غير نسبه لامرأة فزوجه ثم ظهر خلاف ذلك فان لم يكن فيها به كفر شية انتسب اليها الى قرشي لم يكن في غير قرشي لها انتساب
ولو رضيت كان للاولياء التفريق وان كانا باه كصوتية ليست قرشية انتسب اليها الى قرشي فظهر ان قرشي غير قرشي فلا بد من انتساب
عندنا ان شات فارقة خلافا لفرقنا انه شرط لنفسه في النكاح زيادة منفعة وهو ان يكون ابنا صالحا لا لانه فاذ لم ينل كان لما الخيار اشتر
السيد على انه كاتب فظهر خلافه ايضا الاستفراش ذل جانبها فقد رضي به من هو افضل منها لاسيما فاذ ظهر خلافه فقد غرأ وتبين عدم خفاء
بالعقد فيثبت لها الخيار ولو كان هذا الانتساب من جانبها والعقد لم يكن خيارا لانه لا ينفوت عليه شيء من مقاصد النكاح بانظر من غرأ

فهر يشي بعضهم الكفاء لبعض والعرب بعضهم الكفاء لبعض والاصل فيه قوله عليه السلام قرئش بعضهم الكفاء
لبعض بطون بطون العرب بعضهم الكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم الكفاء لبعض رجل رجل ولا يتر انتقال
فما بين قرئش لما وبيننا وعن محمد ^ص الا ان يكون نسباً مشهوراً كاهل بيت الخلافة كان انتقال قبيلة الخلافة وتسكن القبيلة

[illegible]

مفتی محمد شفیع

12

12

وتبنى بأهله ليسوا بالكفاة لعامة العرب لا فخر معروفون بالجنسية وأما الموالى فمن كان له أبوان في الإسلام فمعهما
 فهو من الكفاة يعني لمن له أباء فيه ومن أسلم نفسه أو لدا له واحد في الإسلام لا يكون كفوا لمن له أبوان في الإسلام لأن تمام
 النسب بالهبة والجد والجد يوسف الحق الواحد بالثني كما هو مذهبهم في التعريف ومن أسلم نفسه لا يكون كفوا لمن له أب واحد
 في الإسلام من التفرقة بين الموالى بالإسلام والكفاة في الحقيقة نظيرها في الإسلام في جميع ما ذكرناه لأن الرق في الكفر وفيه من ذلك
 فيستبرأ حكم الكفاة قال فقتر أيضا في الدين أي الديانة وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وهو الصحيح لأنه من أصل الفخر والمرأة
 فقتر بفسق الزوج فوق ما فقتر بفسقه نسبه وقال محمد بن سنان لا يقتر بفسقه من مورثه فلا يستحق أحكام الدنيا عليه إلا إذا كان يصلي
 ويخرج منه ويخرج إلى الأسواق سكران ويطلب به الصبيان لأنه مستخف به قال فقتر في المسألة

التفاضل في النسب قرئ في نسخة على الشافعي في أن الهاشمي والمطلب الكفاة ومن غيرهم بالنسبة اليتيم قالوا زوج النبي صلى الله عليه وسلم بنته من محرم وهو
 أسوي وذويهم على أم كلثوم من غيرهم فهو عدوي وفيه نظر وقد يقول يجوز كونه لا سقاطا حقيقة في الكفاة نظرا إلى مصلحة أخرى لكنه يرى أنها شرط في النسب
 فيلزم ما ذكرناه على أكثر أصحابه في اعتبار الكفاة في النسب في الجموع وعلى محمد بن زكريا اعتبار الزيادة بالخلافه حتى لا يكافوا بل بيت الخلافة غيرهم من غيرهم
 بشأن تعدد ذلك عدم الكفاة لأن قصد تسكين الفتنة في الجاسع القاضي خان قالوا المسبب يكون كفوا للنسب فالعالم الجمعي كفوا للجامل العربي والعلوية
 لأن شرف العلم فوق شرف النسب المسبب كرامة الأخلاق وفي الميخنة عن صدر الإسلام الحبيب هو الذي له جاه وشتمه ومنصب في الدنيا مع الأصحاب أنه
 ليس كفوا للعلوية وأصل ما ذكره الشافعي أنه من ذلك ما روي عن أبي يوسف أنه إن الذي أسلم نفسه واعتق إذا أحرز من الفضائل ما يقابل نسب الآخر كان
 كفوا له ولا يقتر بالبلد في تعدد الفتاوى القروى كفوا للبدني قوله وبه بالمرأى اشتد من قوله والعرب بعضهم كفوا لبعض بابه في الأصل اسم امرأة
 من جدها كانت تحت من ابن جدها بن قيس بن غيلان فغضب ولده اليها وهم معروفون بالجنسية قيل كانوا يأكلون بقية الطعام مرة ثانية وكانوا
 يأخذون طعام الميتة يطبخون بها ويأخذون دسوماتها فلهذا قيل ولا يمنع الأصل من ما ثم ذكر أن كانت الأم من بابه وقيل إذا قيل للكلب بابلي
 عروا الكلب من شوم ذاك النسب ولا يخلو من نظر فان النص لم يفضل مع أنه صلى الله عليه وسلم كان أعلم بقبائل العرب وأخلاصهم وقد أطلق وليس
 كل بابلي لذلك بل فيهم الأجواد وكون فضيلة منهم واطن معاليك فعلوا ذلك لا يسري في حق الكل قوله وأما الموالى فمن كان له أبوان في الإسلام

فصاحدا فهو من الكفاة يعني لمن له أباء فيه ومن أسلم نفسه أو لدا له واحد في الإسلام لا يكون كفوا لمن له أبوان فيه لأن تمام النسب بالآب والجد والحق
 أبو يوسف في الواحد بالثني كما هو مذهبهم في التعريف أي في الشهادات والدعاوى قيل كان أبا يوسف رحمه الله قال ذلك في موضع لا يعد كفوا لجد صبا
 بعد أن كان الأب مسلما وبها قاله في موضع يعد صبا ولا دليل على ذلك أنهم قالوا جميعا أن ذلك ليس صبا في حق العرب لأنهم لا يغيرون بذلك وهذا
 أحسن بينتي الخلاف ولا تعتبر الكفاة بين أهل الذمة فلوزوجت نفسها فقال وليها ليس بكفوا لم يفرق بل هم كفوا لبعضهم لبعض قال في الأصل أن يكون
 نسباً مشهوراً كنبت ملك من ملوكهم ضد ما حكى أو ساكن في غير فرق بينها لعدم الكفاة بل تسكين الفتنة والقاضي مامور بتسكينها بينهم كما بين المسلمون
 قوله والكفاة في الحرية نظير ما في الإسلام يعني من كان له أبوان حران كافا من له أبوا حران ومن له أب واحد حر لا يكفي من له أبوان حران منعت
 بنفسه لا يكفي من له أب حر في التمسك لو كان أبوا مستقرا ومهاجرة الأصل لا يكفيها المتشقق لأن فيه اثر الرق وهو الولاء والمرأة لما كانت أمها
 حرة الأصل كانت هي أيضا حرة الأصل وفي المجتبى معتقة الشريف لا يكفيها مستق الوضع وأعلم أنه لا يبعد كون من أسلم نفسه كفوا لمن حقق بنفسه
 قوله ويعتبر أيضا في الدين أي الديانة فسر به يعلم أن المراد به التقوى لا اتفاق الدين لأن تفصيلا تعرف في كمال أهل الشرك ولا يكون
 كافيا بإسلام نفسه وأبيه وجده لأنه من قبلها قوله هو الصحيح أي الصحيح اقتران قول أبي حنيفة وأبي يوسف فإنه روي عن أبي حنيفة ربح انزع محمد
 بن ورجه السرخسي وقال الصحيح من مذهب أبي حنيفة أن الكفاة من حيث الصلاح غير مستهقة وقيل هو احتراز عن رواية أخرى عن أبي يوسف
 أنه لم يعتبر الكفاة في الدين وقال إذا كان الفاسق ذامرة كاعونة السلطان والمباشرة في الكبت وكذا أنه إن كان يشرب المسكر
 ولا يخرج وهو سكران يكون كفوا ولا لا وجبته الأولى كون هو الصحيح احتراز عما روي عن كل منهما أنه لا يعتبر والمعنى هو الصحيح من قول كل منهما
 فلو تزوجت امرأة من نبات الصالحين فاستقامت كان لأولياء نسبه وإن كان من فخر السلطان قوله وقال محمد بن زكريا لا يعتبر إلا إذا كان نسبه

وهو ان يكون مالك للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى ان من لا يملك احداهما لا يكون كفوا لان المهر بدل
البعض فلا بد من ابعاده بالنفقة قوام الانطولوج ودامه والواجب له من مقتضى النكاح لان كونه زوجا وعرفا عن ابي يوسف انه اعتبر
القدرة على النفقة دون المهر لان نفقة الزوج في المهر وبعد المهر فادرا عليه مسدا لدية فاما الكفاة في النفقة فمستبعدة في قول النجاشي
ومحمد بن عيسى ان الفاقعة في اليسار لا يكافيها القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاوتون بالنفق ويتعدون بالفقر وقال ابو
يوسف لا يعتبر لانه لا يثبت له اذ المال قادم وراعيه ولتقدر في الصنائع وهذا عند ابي يوسف ومحمد بن عيسى وعن ابي حنيفة في ذلك وايتا
وعن ابي يوسف انه لا يعتبر الا ان يفتش كالحج امره والحائض وجه الاحتساب ان الناس يتفاوتون بشرف
الحرف ويتعدون بدناء فما وجه القول الاخران الحرمة ليست بلازمة ويمكن القول عن الحنيفة الى النفقة منها

منه ويخرج سكران لانه من احكام الاخرة فلا يثبت عليه احكام الدنيا في كون هذه قاعدة صمدية نظر انهم يطهر وجه الملازمة والحق انه قد ورد
والمعتبر في كل موضع مقتضى الدليل فيه من البناء على احكام الاخرة وحده على ان المهر من الاصل على امر ديني وهو ما ذكره من ان المرأة تغير نفقته
فوق ما تغير بغيره يعني تغير انشكاها من نبات الصالحين وفي المحيط الفتوى على قول محمد وهو موافق لاختيار اسر خسي الرواية المتوافقة
بقول محمد عن ابي حنيفة ولو تزوجها وهو كفوف في الدنيا ثم صار داعرا لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاة وقت النكاح قوله وسواء جابر
الكفاة في المال هو ان يكون مالك للمهر والنفقة وتقييده بظاهر الرواية احتراز عما سذكره في الكفاة في النكاح بالنسبة الى قول ابي حنيفة
ومحمد فان ذلك ليس هو ظاهر الرواية كما سذكره بين ان المراد بالمهر ملك ما توافر فواته وان كان كذا في المجتبى قلت في عرف اصل
خوارزم كلفه موجد فلا تعتبر القدرة عليه ولم يبين المراد بملك النفقة واختلف فيه قيل المعتبر ملك نفقة شهر وقيل ستة اشهر
وفي جامع شمس الائمة ستة وفي المجتبى الصحيح انه اذا كان قايده على النفقة على طريق الكسب كان كفوا او معناه منقول عن ابي يوسف
قال اذا كان قايده على ايتا يعمل لها باليد ويكتسب ما يفتق لها يوافق ما يوم كان كفوا لها في غريب الرواية للسيد ابي شجاع جسر الاصح
ملك نفقة شهر وفي الذخيرة ان كان تجدد نفقتها ولا يجد نفقة لنفسه فهو كفوف والا لا يكون كفوا وان كانت نفقة انتق وفيه نظر ثم اذا كانت
تطيق النكاح فان كانت صغيرة لا تطيق فهو كفوف وان لم يقدر على النفقة لانه لا نفقة لها قوله ويعد المهر او ايسار ابيه وجده وجدة ولا تعتبر
القدرة على النفقة بيسار الاب قوله فاما الكفاة في النكاح يعني بعد ملك للمهر والنفقة قيل يعتبر مكافاة ايا ما في غناها قال معتبرة في قول حنيفة
ومحمد لكن صرح السرخسي في مبسوطه وصاحب الذخيرة بان الاصح ان ذلك لا تعتبر لان كثرة المال مذمومة وفي شرح الكنز لا يعتبر بالمساواة
في النكاح هو الصحيح وعن ابي حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول ان من ملكها لا يكون كفوا للفاقة في النكاح وليس بشي ففس على ان ما في رواية
غير رواية الاصول وكذا في الدراية قال وهذا القول منافي غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح لا تشترط القدرة الا على المهر والنفقة
وفي بعض الشرح انه خلاف ظاهر الرواية ولهذا لم يذكره في المبسوط عن الاول قال بعض المتأخرين اعتبر الكفاة في المال بعد ما صح
عن ابي يوسف بنفيه قوله وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان اظهرهما لا تعتبر في الصنائع حتى يكون البسيط كفوا للعطار وهو رواية
عن محمد بن عيسى في اخرى الموالي بعضهم كفوا لبعض الا الحائض والحجام وكذا الدباغ وهو الرواية التي ذكرها في الكتاب عن ابي يوسف وظهر
الروايتين عن محمد بن عيسى عن كل منهما روايتان الظاهر عن ابي حنيفة عدم الاعتبار والظاهر عن محمد بن عيسى ان يفتش وهو الرواية عن
ابن عوف فما قد شاه من شيعة تحت قال فيه الاحكام او مجابا بغير اعتبار في الصنائع لكن على الوجه الذي ذكره في شرح الطحاوي وهو ان
الصنائع المتعارفة الكفاة ليزد العطار بخلاف المتباعدة وهذا لما طمع الدباغ والحجام والكناس قال وهو لا يعتبر كفوا لبعض الا يكون
سائر الحرف ولم يذكر خلافا فكان ظاهري ان الظاهر من قول ابي حنيفة اعتبار الكفاة واليه ذهب بعض المشايخين قال ولذا قال الشيخ
ابن نصر محمد ان اثبت اعتبارا ومن ابي حنيفة لا تعتبر ونحوه في النافع واما قلنا لكن على الوجه الذي ذكر في شرح الطحاوي لان حقيقة الكفاة
في الصنائع لا تحقق الا بكونها من صناعة واحدة وفي المحيط وغيره وبهنا خاسته هي من لكل وهو الذي يخدم الظلة يدعي شاكراة تابا
وان كان ذامرة ومال قبل الاحتياط من زمان في زمن ابي حنيفة لا تعد والدناه في الحرمة منقصة فلا تعتبر في زناها قد تعتبر والحق اعتبار

قال واذا تزوجت المرأة ونقضت عن مهرتها فلا ولي له الاعتراض على عقد النكاح فيجب على الزوج ان يبرأ من ذلك ولا يبرأ من ذلك الا بغيره
 وهذا الوجه انما يصح على قول من لا يوجب اعتبار قوله الرجوع اليه في النكاح غير الولي في ذلك فلهذا شاهد على ما زاد على النكاح
 ومن سخط حقه لا يفتقر على كسبه التسمية ولا يفتقر على ان يكون له ولي يفتقر على بقاء المهر ويتغيرون بنقضها فانما يشبه الكفاة بخلاف ما يراه
 بعد التسمية لا يفتقر على ان يزوج الاب بنته الصغيرة ونقض مهرها وانتهى الصغير في ذلك فلهذا شاهد على ما زاد على النكاح
 وقال لا يجوز الاحتياط في زيادة الامانة في الناس فيمنعه الكلام انه لا يجوز العقد عند ما لا يكون مقيد بشرط النظر فانه يبطل العقد في هذه الحالة
 ليس بالنظر في ذلك فليس له ان يملك المهر في النكاح ولا يملك المهر في النكاح ولا يملك المهر في النكاح ولا يملك المهر في النكاح ولا يملك المهر في النكاح
 فتخرج من ذلك ما لا يوجب صحة العقد في النكاح ولا يوجب صحة العقد في النكاح ولا يوجب صحة العقد في النكاح ولا يوجب صحة العقد في النكاح

ذلك سواء كان ذلك هو البني او لا فان الموجب به استعاضا بل العرف فيه وروحه على هذا معنى ان يكون المالك كغيره المطلق بالاسكندرية
 لما هناك من حسن اعتبارها وعدم مدانها نقض التسمية الا ان يفتقر بنحوه في نفسه غير قوله واذا تزوجت المرأة ونقضت عن مهرتها فلا ولي له الاعتراض
 حتى يتم لها مهرتها او غيرهما فانما ثبت الزام احد الطرفين وهو الزوج في تمام كونه كل شخص في الماني فتاوى بالنسبة لولم يبرأ من ذلك حتى مات ليس له ان يملك المهر
 لان التسمية لم يبرأ من ذلك الا ان يزوج او يملك فاذا استنعى منها عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ واعلم ان المدار التسمية حتى يمت مهرتها ولم تأخذ به بل
 ابرأت لا اعتراض عليها ثم قال المهر وهذا الوجه اي قولنا اذا تزوجت ونقضت عن مهرتها فلا ولي له الاعتراض وقال محمد بن ابي يوسف
 ليس له ذلك ومعناه يجب ببقية العقد فرع صحة عقد المرأة بنفسها فانما يصح من محمد بن ابي اعتبار رجوعه الى ذلك لما انه تقدم عنه انه لا يصح ما يصح
 بنفسها بل هو موقوف على اجابة الولي قال وهذا شاهد على رجوعه صادقة وادور عليه انه انما يتم لو تعين هذا الوجه في النكاح بغيره
 وليس كذلك فانه لو اذن لها الولي بالقرع ولم يسم مهرها فنقضت على هذا الوجه مع وضع السنة على قول محمد وكذا لو اكره السلطان امرأة او وليا
 على تزويجها بغير قليل فنقض ذلك ثم زال الاكره ورضيت المرأة ولم يرض الولي ليس له ذلك في قول محمد الاول فلم يكن هذا الوجه دالا على صحة
 محمد في قولها انتى ولا شك ان قولنا اذا تزوجت ونقضت لا ينقص عند محمد عام في الصور على ما هو حال سلك الشرط باعتبار عمومته تكون
 شهادة صادقة وعليه مشي المهر وباعتبار حمل على بعض الصور وهو في نفسه اعم منها لا يكون شهادة وعليه مشي المعترض والاصل خلافه
 الا ان يوجب الحمل على بعض الصور موجب وقام الاعتراض موقوف عليه فتوجب الاعتراض ان يقال يجب حمله على كذا الصورة المذكورة
 فلا يكون فيه شهادة على ذلك وانما يجب هذا الحمل لان المذكور هو المذكور في الجاه مع الصغير ورجوعه مروي انه قبل سوتة بسبعة ايام وبذلك
 يشير اليه قول المهر وقد صح ذلك ومعلوم ان تصنيفه للجاح قبل ذلك فالحق انه يرجع ولا شهادة في هذه قوله واذا زوجت الابنته الصغيرة ونقضت
 من مهرها او ابنته الصغيرة وزاد في مهرها ثم جاز ذلك عليها ولزم عند ابني حنيفة مع سوار كان بنين فاحش او قليل ويثبت المال كل في ذمة الصغير
 في الثانية لاني ذمة الاب سوار كان الاب موسر او مسر فقضية من مال الصغير وقال لا يجوز الزيادة في النقص الا باختيار من فيه على هذا الخلاف تخرج الابنته
 بغيره كقولنا يجب ان يكون معنى هذا عدم الكفاة في غير الديانة انما فيها فلا ما قالوا لو كان الاب معروفا بسوء الاختيار مجانة فسحقا كان العقد
 باطلا على قول ابي حنيفة على الصحيح ومن زوج بنته الصغيرة القابلة للتحقق بالبر والشهر من يعلم انه خير فاسق ظاهر سواء اختاره ولان ترك النظر هنا
 متطوع به فلا يعارض ظهور ارادة مصلوته تفوق ذلك نظر الى شفقة الابوة واما في النوازل زوج ابنته الصغيرة ممن يكره ان يشير بالمسكرا فانه
 ممن له قالت لادعي بالنكاح يعني بعد ما كبرت ان لم يكن يعرفه الاب بشربة وكان غلبة اهل بيته صالحين فانكاح باطل لانه انما زوج على ظن انه
 كفوليه خلافه او يقتضي انه لو عرف الاب بشربة فانكاح نافذ وهو ينافي ما قرره من ان الاب اذا عرف بسوء الاختيار لا ينفذ شره من غير
 الكفور والجواب انه لا يلزم من ثبوت سوء الاختيار وبقية من كونه معروفا به فلم يلزم بطلانه عند تحقق سوء الاختيار مع انه لم يتحقق
 للناس كون الاب العاقد معروفا بنسبه قوله ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عند ما لا يكون مقيد بشرط النظر فانه يبطل العقد في هذه الحالة
 والعقد صحيح فيزداد الى مهر المثل قيل بالاول وقيل بالثاني واختار المهر الاول لان الولاية مقيدة بشرط النظر عند فواته ظاهر بايجاب المال فوض
 نفسها ناقصا وبطلان بدون عوض لا تثبت الولاية فلا يصح العقد كما لما مور باعقده بشرط لا يصح عقده اذ لم يحرم على شرط ولذا لا يملك البيع والشراء

الحق

الولاية مقيدة بشرط النظر

فصل في الوكالة بالزواج وغيرها ويجوز لغيره لا يجوز واذا اشترط
 للرجل ان يزوجه من نفسه فعقد صحيح وشاهدان جائز وقال الشافعي لا يجوز له ان يزوج غيره لا يتصور
 ان يكون قلمك او ممتلكا كما في البيع الا ان الشافعي لا يقول في المولى ضرورة كونه لا يتصور له سواه
 ولا ضرورة في الوكيل ولنا ان الوكيل في النكاح معبر وسفير والتام في الحقوق دون التعيين
 ولا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى رجعت الحقوق اليه واذا اولى طرفيه فقول
 زعت يتضمن الشطرنج ولا يحتاج الى لقبول قال وتزوج العبد والامة بغير اذن مولاهما
 موقوف فان اجاز المولى جاز وان رده بطل وكذلك لو تزوج رجل امرأة بغير رضاها او بغير رضاها وهذا

بغير رضاها في ما عدا ما يجب له من حوض نفسها فاولى لعدم النفاذ واذا كان بحيث لو زوج استما بغير فاحش في مالها لا يجوز
 فتزوجها كذلك اولى لعدم الجواز ولا ينفية ان النظر وعدمه في هذا التقديس من جهة كثرة المال وقلة بل باعتبار امر باطن فالضرر
 كل الضرر بسوء العشرة واذا حال كل منها المكون على الآخر والنظر كل النظر في ضده في هذا العقد واما المال سهل غير مقصود فيه بل المقصود
 فيه ما قلنا فاذا كان باطنا بغير دليل فيعلق الحكم عليه ودليل النظر قائم بهاد هو قرب القرابة الداعية الى وفور الشفقة مع كمال الرضا به بخلاف
 غير الاب والجد من العصباء والام تقصير الشفقة في العصباء ونقصان الرأى في الام وبهذا معنى قوله والدليل عدمه في حق غيرها
 فلا يصح حدهم لذلك وعلى هذا انتهى الفروع المعروف لزواج العم الصغيرة حرة الجدة من مستحق الجدة فكبرت واجازت لا يصح لانه لم يكن حقا
 موقوفا ولا يجر له فان العم دونه لا يصح منهم التزوج بغير الكفو ولذا لو كان الاب معروفا بسوء الاختيار والمجانة والفسق كان العقد باطلا
 على قول ابي حنيفة على ما ذكرناه هو الصحيح اما المال فهو المقصود في التصرف المالي لا امر آخر باطن ليحال النظر عليه عند ظهور التقصير في المال
 فلا لا يجوز تزويجه استما بغير فاحش لانه اضاعته مالها لان المهر ملكها ولا مقصود آخر باطن يصرف النظر اليه فلا يول عليه يدل على ذلك
 تزويج النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة من علي باربعاء وهم ولا شك في انه دون مهر مثلها لانها اشرف النساء فيلزم ما ان المهر اكثر منه
 بل الاد هو اقل منه وانما مهر مثلها والاول منتف فلزم الثاني وبهذا موقوف على ثبوت ان تزويج صلى الله عليه وسلم اياها كان قبل البلوغ
 والا لا يفي قد يقال اذا كان المهر عنده دليل النظر وهو القرابة الخاصة اعني قرابة الاب والجد فلا يتبركون معروفا بسوء الاختيار لان المظنة يكون
 القليل مناسج العلم بتأخيرها وبذلك وبالجواب ان المظنة لا تغلب بها الحكم ان لم يلزم فالمعروف بذلك ليس مقتضى الحال في تخصيص العلة والقول ان العلة
 بجميع قرابة الاب غير المعروف لسوء الاختيار على الاختلاف في جواز تخصيص العلة وعدمه ومسئلة تزويج الاب بغيره من غير كفوفه غير قد ناء والوجوب من الجانبين

فصل في الوكالة في النكاح وعينه من احكام المولى والفضولي ويبقى الرسول تذكره بعد ان اشار الله تعالى ولما
 كانت الوكالة من قوام الولاية اذ ينفذ تصرفه على الموكل غير انما تستفاد من المولى على نفسه كانت ثمانية للولاية الاصلية
 فادرو ثمانية في التعليم لباب الاول ثم ذكر ما غير ما من المصنوع لتأخره عنها لان النفاذ بالاجازة انما ينسب الى الوفا للمهر
 فنزل عقد الفضولي كاشطه حيث لم يستعقب بنفسه حكمه كما هو الاصل في السبب غير ان ابتداء المولى ان نظره الى انه اقوى مناسب الابتداء
 به وان نظره الى ان عقد الاصل للوكيل او لا بالذات كان المناسب لابتداء بمسئلة الوكيل قوله ويجوز لابن العم ان يزوجه من نفسه
 بغير اذنها والبالغة باذنها فيقول اشهدوا اني تزوجت بنت عمي فلا تبنت فلان بن فلان او تزوجتها من نفسي وقال فرره لا يجوز واذا
 المرء لرجل ان يزوجه من نفسه فعقد صحيح وشاهدان جائز وقال زفره والشافعي رده لا يجوز وصورتها ان يقول اشهدوا ان فلانة بنت فلان
 بن فلان وكلتني ان ازوجهها من نفسي وقد فعلت ذلك فلو لم ينسبها الى الجدة لم يبرها الشهود فحق التقدير وسعة فيما بينه وبين الله تعالى
 وفي التوازل قال لا يجوز النكاح فان الغالب انما يعرف بالتسمية الا يرى له لو قال تزوجت امرأة وكلني لا يجوز وعلى هذا الخلاف كل وكيل
 لامرأة تزوجه من نفسه وذكر الخصاص رجل خطب امرأة فاجابة وكرهت ان يعلم اوليا وبأفجعت امرأ في تزويجها الى الخاطبة فخطبها
 كره وتزوج سميها عند الشهود قال يقول اني خطبت امرأة بصدق كذا ورضيت به واكملت امرأ الى بان تزوجهما فاشهدكم اني تزوجت المرأة

نكاح

شاهد

فان كل عقد صدر من الفضولي وله مجيز انقضاء موقوف على الاجازة وقال الشافعي بفسخ
الفضولي كلها باطلا لان العقد وضع حكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فقلنا ان كان المتصرف

امرا الى على صدق كذا في عقد النكاح قال شمس الائمة الحلواني الخفاف كبير في العلم وهو من يقتدى به وقال في التبنين وذكر في المنقضي
ان مثله التعريف يكفي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت عاصرة متعقبة ولا يعرفها الشهود فمن الحسن وبشر يجوز وقيل لا يجوز ما لم ترفع نقابها وبها المشهور
والاول قيس فيما يظهر بعد سماع الشطرين منها لان الشرط ليس شهادة قسرة لاداء ليشترط العلم على التحقيق بنات المرأة على ما تقدم ثم رايت
في التبنين انه هو المختار لان الحاضر يعرف بالاشارة والاحتياط كشف نقابها وتسميتها ونسبتها وهذا كله اذا لم يعرفها الشهود اما اذا كانوا يعرفونها
وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذ عرف الشهود انه اراد المرأة التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف قد حصل
استحقاقنا قال مالك رحمه الله وسفين الثوري وابو ثور والظاهرية وقوله من نفسه احتراز عما وكلته ان يزوجهما مطلقا فانه لو زوجهما
من نفسه لا يجوز وكذا لو وكلت اجنبيا او وكل امرأة بان تزوجه فترجعه من نفسها لا يصح ايضا لرفو الشافعي ان الواحد لا يتصور على البناء
لغا على ان يكون مملكا او مملكا كما في البيع لا يجوز كونه وكيدا من الجانبين لتصادي حكمي التملك والتكليف يوافق الاثر وهو ما روى
عنه صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهد اعدل لان الشافعي يقول على احد الوجهين في الولى ضرورة
لذ لا يتولاه غيره فلو منع من تولى شرطه استنع اصلا لانه لو امر غيره بتزويجهما منه كان قائما مقامه وانتقلت جوارته اليه لتكملة بوجبه
فلا فرق فيه في التحقيق وهذا الاستثناء جاء على اعتقاد المصنف ان الشافعي يقول في المسئلة الاولى بالجواز كقولنا ولذا اقتصرت في نقل الخلاف
فيها على خلاف زفر لكن الواقع ثبوت خلاف الشافعي فيها ايضا لانه لا تثبت ولاية اجبار لغير الاب والجدة فلا يتصور ان يجتزى زوج ابن العم
بنيت عمه من نفسه والذي يجتزى الشافعي من تولى الطرفين هو تزويج الجدة بنت ابنه من ابن ابنه وليس هو في هذا مملكا ومملكا فلا يصح مستثنى
ولو جعل منقطعا لم يصح تعليله بالضرورة فان معنى الكلام انه لا يصح البتة مملكا ومملكا في الولى مع ذلك ضرورة لكنه منتف وزنا
ان الوكيل في النكاح سفير ومعبى حتى لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل على ما ذكر ولا ترجح حقوق العقد اليه حتى لا يطالب بالهر وتسلمه
الزوجة بخلاف البيع لا يصح ان يكون الواحد فيه وكيدا من جهة البائع والمشتري فانه فيه مباشرة ترجح الحقوق اليه ويستغنى عن الاضافة
والواحد يصلح ان يكون معتمدا من اثنين والثالث انما هو في الحقوق لاني نفس التلفظ فالذي يرجع اليه لا امتناع فيه والذي فيه الامتناع
لا يرجع اليه ولا انتقال لكونه معبرا بعبارة الغير ككون ذلك العقد قام بربعة الاثنين المعبر عنهما والشاهدين على ما هو في الاثر واحكامه ميتني
من مسئلة الوكيل بالبيع من الجانبين الاب فانه لو باع مال ابنه من نفسه او اشتراه ولو بنين ليس مرجح ولا يخفى ان هذا على التشبيه
والافصح الاب ليس بطريق الوكالة بل الولاية والاصالة ثم اذ تولى طرفيه قال المصنف قوله زوجت فلانة من نفسي فخص النظرين فلا يحتاج الى
القبول بعده وكذا في الصغيرين القاضين وغيره والوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان قال شيخ الاسلام خواهر زاد هذا اذا ذكر لفظ
اصيل فيه اما اذا ذكر لفظ هو نائب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة كفى فان قال زوجتها من نفسي لا يكفي لانه نائب فيه وعبارة الهدية وهي
ما ذكرناه القاصرة محتملة في ثني هذا الاثر اذ صرح بنفيه في التبنين ايضا في علامته غريب الرواية والنفادى الصغرى قال جل زوج بنت اخيه من ابن اخيه
فقال زوجت فلانة من فلان كفى ولا يحتاج ان يقول قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذ انى باحد نظري لا يجاب كيفيه لا يحتاج الى الشطر الاخر
اللفظ الآخر الواحد يقع دليلا من الجانبين فانه كل عقد كالبيع والاجارة ونحوها صدر من الفضولي وله مجيز انقضاء موقوف على الاجازة فاذا اجاز

صدر من أهله مضافا إلى محله ولا ضرر في انعقادهم فينقذ موقوفها حتى إذا رأى المصلحة فيه ينقذها وقد يتبرأ من العقد والعقد

من له الإجازة ثبت حكمه استنادا إلى العقد فسر الجيز في النهاية بقابل يقبل لا يجاب سوار كان فضوليا أو كيدا أو أصيدا وقال في فصل بيع الفضولي من النهاية الأصل عندنا أن العقود تنوقف على الإجازة إذا كان لها جيز حالة العقد وإن لم يكن تبطل بالشراء أو جيزا أو انقضى العقد لا توقيف بانه البصير إذا باع ماله أو اشترى أو تزوج أو زوج أمته أو كاتب عبده ونحوه يتوقف على إجازة الولي في حالة الصغر ولو بلغ قبل أن يجيزه الولي فأجاز بنفسه نفذ لأنها كانت متوقفة ولا ينفذ بمجرد بلوغه ولو طلق البصير امرأة أو خلاها أو اعتق عبده على مال أو دونه أو وهب أو صدق أو زوج عبده أو باع ماله محاباة فاحشة أو اشترى أكثر من العترة لا يتأخر فيه وغير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطلة غير متوقفة ولو أجاز ما بعد البلوغ لعدم الجيز وقت العقد إذا كان لفظ الإجازة يصلح لابتداء العقد فيصح على وجه الانتشار كان يقول بعد البلوغ أو وقت ذلك الطلاق والتناق انتهى وهذا يوجب أن يفسر الجيز هنا بمن يقدر على المضار العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي إذا لا توقف في هذه الصورة وإن قبل فضولي آخر أو ولي لعدم قدرته على المضار ولو أراد بنا بالجزير فالحاطب مطلقا كان ينبغي أن يقول له جيز من يقدر على النفاذ ليصح جواب المسئلة أعني قوله العقد موقوف لأن البصير في الصورة المذكورة فضولي والقبل بعقده آخر لا يتوقف لعدم من يقدر على النفاذ وعلى هذا لا يكون العقد شاملا لليمين لأنها لا تنوقف على مخاطب بل على من له قدرة المضار فيقول اجبني للمرأة رجل إن دخلت الدار مثلاً فالتلق فانه يتوقف على إجازة الزوج فإن أجاز فلتلق فطلق بالدخول ولو دخلت قبل الإجازة لا تطلق عند الإجازة فإن عادت دخلت بها طلق كذا في الجملع وفي النسق إذا دخلت قبل الإجازة فقال الزوج اجزت الطلاق على فوجازة ولو قال اجزت هذه اليمين على لزمته اليمين لا يقع الطلاق حتى تنحل الإجازة وعرفنا ذكرنا أن البصير يتوقف على إجازة وليه البصير لعاقل من بل العبارة غير محتاج إلى رأي الولي فالصواب أن يحل الجيز على من له قدرة المضار ويندرج الحاطب في ذكر العقد من قوله كل عقد بعقده الفضولي فإن اسم العقد لا يتم إلا بالشرط أو باليقوم مقامهما على قوله لا يجوز لي ليس من يقدر على الإجازة يعمل كما إذا كان تحته حره فزوج الفضولي ثم أخت امرأة أو خامسة وزوجه معتدة أو مجنونة أو صغيرة يتيمة في دار الحرب وإذا لم يكن سلطان ولا فاض لا يتوقف لعدم من يقدر على المضار حالة العقلان والدار الحرب ليس بهما مسلم ولا يملك تزيوج اليتيم فكان كالمكان الذي في دار الإسلام ليس حاكم ولا سلطان فانه أيضا يندرج في زوج الصغار فيه لا في الأغوص لمن فوقه باطلا حتى لو زال المانع بموت امرأة السابقة وانقضاء عدة المعتدة فأجاز لا ينفذ أما إذا كان فحجب أن يتوقف لوجود من يقدر على المضار ولا يلزم على المكاتب الاحتفال بماله ثم اعتق حيث يقع هذه الكفالة حتى يؤخذ فيها بعد الحرية وإن لم يكن لها جيز حال وقوعها وكذا إذا وكل المكاتب بعتق عبده ثم أجاز به الوكالة بعد العتق نفذت الوكالة وكذا لو وصى ببيع ماله ثم حقن فأجاز الوصية يصح لأن كفاية التزم المال في الذمة وذمة قابلة للانضمام لكن لا يظهر أن حق المولى فإذا زال المانع بالاحتقاق ظهر موجبه بالتوكيل والوصية فالإجازة فيها انتفاء لأنها يعقدان بلفظ الإجازة والانتفاء لا يستدعي عقد سابقا وكذا لو قال للآخر اجزت أن تطلق مراتي أو أن تعتق عبدي وإن تكون وكيلي وإن تكون مالي وصيته كان وكيدا وصيته محلا غير من التصرفات أو حال اجت حق عبدي وإن تكون طائفة زوجتي وإن يكون مالي لفلان لا يتم ثم شرع يستدل على توقف عقد الفضولي فقال إن كان العقد وهو لا يجاب القبول صدر من بلوغه العاقل البالغ مضافا إلى محله وهو غير المهرات المحال له لا ضرر في انعقاده على التوقف إنما الضرر في إبرائه بدون اختيار من له الإجازة فوجب أن ينقذ موقوفها على الإجازة حتى إذا رأى من الإجازة المصلحة فيه ينقذه ولا يتركه فإفيه الضرر لم يثبت بهذا العقد وبإفيه مصلو وهو متوقف على الإجازة عند ظهور وجه وجود المصلحة بل هو الثابت فكان تصرف الفضولي بذا من باب الاعسالة

ومن قال شهدوا اني قد تزوجت فلا حرج فيها الخبر فاجابته وهو باطل ان قالوا شهدوا اني قد تزوجت فلا حرج فيها الخبر فاجابته
 جازم ذلك ان كانت المرأة هي التي قالت جميع ذلك وهذا عندنا لا يثبت فيه شيء وقال ابو يوسف انما اذا تزوجت نفسها خاتما فبطلت فاجابته
 جازم حاصل هذا ان الواحد لا يصح فصوليا من الجانبين وفصوليا من جانب واحد لا يصح فصوليا من جانب واحد فاجابته وقال ابو يوسف انما اذا تزوجت نفسها خاتما فبطلت فاجابته
 بين الفصوليين اوبين الفصولي والاصل جازم بالاجماع هو يقول لو كان مأمورا من الجانبين ينفذ فاذا كان فصوليا
 يتوقف وصار كالحكم والطلاق والاعتاق على مال وطهر ان للوجود بشرط العقد لا بد بشرط حاله الحضر فكذا عند
 الغيبة بشرط العقد لا يتوقف على اداء المجلس كما في البيع بخلاف المأمورا من الجانبين لا بد
 ينتقل كلامه الى العاقدين وما جرى بين الفصوليين عقد تام وكذا الحكم ولحقه لانه تصرف بين من وجب له حتى يلزم في حقه
 على تحصيل غرض السلم من تحصيل الكفوف والمهر وجب السعة فوجب صباره على الوجه الذي قلنا لانه داخل في عموم فعل الخيرات وقد تراخى حكم العقد من
 العقد كما في البيع بشرط النية للبائع تراخى ملك المشتري الى اختيار البائع البيع فعدم رتبته في الحال على عقد الفصولي لا يوجب بطلانه والآدلى ان
 يقال عقد يجرى نفسه وتطابق حكمه ولا ضرر في انعقاده من فوقنا فوجب انعقاده كذلك حتى اذا اراد ان يتقو كذا لا يقدر على انجات حكمه فيلغو ممنوع الملاءمة
 بل اذا ايسر من صلته وانما قلنا هذا لان قوله صدر من بائنه ما يمنع ويقول الشافعي ان اريد اهل العقد في الجملة فيسلم ولا يغير وان اريد هذا العقد الذي
 فيه هو فصولي فممنوع بل بائنه من ولا يثبت ثبات حكمه قوله ومن قال شهدوا اني قد تزوجت فلا حرج فيها الخبر فاجابته من غير ان سابق منها لا يثبتها فاجازت
 فهو باطل وان قال آخر شهدوا اني قد تزوجت فبطلت فاجازت جازم وان لم يقبل احد من الجانبين لم يثبت ذلك ان كانت هي التي قالت جميع ذلك
 يعني يكون العقد باطلا اذا قالت شهدوا اني قد تزوجت فلا حرج فيها الخبر فاجازت جازم وان قال آخر شهدوا اني قد تزوجت
 منها يقبل اخر من الجانبين فاجازت جازم وان لم يقبل احد من الجانبين لم يثبت ذلك ان كانت هي التي قالت جميع ذلك
 فيها يجوز اذا اجاز الجانب وان لم يقبل الا بغير صورة تالفة هي ان يقول جل زوجت فلا حرج من فلان فيكون فصوليا من الجانبين ان قبل منه
 فصولي آخر توقف اتفاقا والافعلي الخلاف فحصلت صور ثلاث اتفاقية وهي كل رجل تزوجت فلا حرج فيها الخبر فاجازت جازم وان قال آخر شهدوا اني قد تزوجت
 وقبل اخر فيها وثبت فلا يغير هذا اذا لم يقبل احد ثم قال وحاصل الخلاف انما يعني اصل الخلاف اختلاف في ان الواحد لا يصح فصوليا من الجانبين
 او فصوليا من جانب واحد او كليهما او كليهما وقيد بعضهم باذا تكلم بكلام واحد اذا تكلم بكلامين يتوقف بالاتفاق ذكره في شرح الكافي
 والحواشي ولا وجود لهذا القيد في كلام اصحاب المذهب بل كلام محمد بن علي ماني الكافي للحاكم ابي الفضل الذي جسد كلام محمد مطلق
 عنه واصل المبسوط حاله انه قال ويجوز للواحد ان ينفرد بعقد النكاح عند الشهود على اثنين اذا كان وليا لهما او كليهما ولا يجوز ذلك اذا كان
 وليا او كليلا لاحد جازم الاخر ولم يكن وليا ولا كليلا لواحد منها وعبارة المبسوط ايضا كذلك وانما هو من التصرفات والظاهر ان منشاء
 ما نقل من المبسوط من ان اصل الخلاف في هذا الصورة ان العقد لا يتوقف على ما ذكره الجاهل عند ما هو قول ابي يوسف او لا قال اخر يتوقف
 فاجازت من الفصولي لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلا حرج من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق يعني ان شرط العقد لا يشترط ان
 فيما اذا تكلم بكلام واحد وقيد بعضهم قول البداية والحق الاطلاق وتكلم بكلامين لا يخرج عن كونه فصوليا من الجانبين وقوله في البداية
 في وجه قولهما بشرط العقد لا يتوقف على ما ذكره الجاهل صريح في ان عدم توقف الشرط اتفاقا لان الاثر لا يقع الا بمقتضى واللام يصح في خلاف
 ماني المبسوط وهو الصحيح لانه لا يعلم خلاف في انه اذا اوجب حد المتعاقدين البيع والنكاح فلم يقبل الاخر في المجلس بطل وهذا معنى الاتفاق
 على ان شرط العقد لا يتوقف والا لجاز ان يقبل في مجلس آخر ثم النكاح والبيع عند ابي يوسف وحيث ليس كذلك والحق ان معنى الخلاف
 في ان ما يقوم بالفصولي عقد تام بشرطه ونسبها بشرطه لا يتوقف وعنده تمام فيتوقف وعلى هذا تقرير الدليل من الجانبين قوله
 هو يقول لو كان مأمورا من الجانبين فاجازت جازم وانما هو موقوف على ما هو موقوف عليه كلامه مقام كلامين فاذا كان فصوليا من الجانبين
 يتوقف لانه لا فارق الوجود والاذن وعدمه واثره ليس لاني انفاذ فيبقى ما سوى النفاذ من كونه عقدا ما يتوقف وحاصله قياس صورة
 عدم الاذن على صورة الاذن في كونه عقدا لا يثبت فيه شيء لانه لا يتوقف بالاعمال الفلاني وقوله وصار كالحكم يعني من جانبه والطلاق والاعتاق على مال

ج

ج

ومن امور جلال ان يزوجه امرأة فزوجه اشنتين في عقد لم يكرهه واحدة منهما لانه لا وجه الى تشييعهما

للمخالفة ولا في التنفيذ في احدهما خدعين للجهالة ولا في التعيين لعدم الاولوية فحقين التفريق

قياس على صور لغوي ما اذا قال خالعت امراتي او طلقته على الف وهي فاشته فمخاضا فاجازت بازوكذا اعتقت عهدي على الف قبلته فاجازت بازوكذا لا وفي لهما
ان التعميم شرط العقد فمطهر لا يتوقف اما الثانية فبالإتفاق واما الاولى فلا شرط حال الحضرة اي خطاب المانر وقوله فكذا حال النية لانه لا فرق بجمال
الان يحكم بكلامين حالة النية وذلك لا يوجب صيرورة عقد اما لان كون الكلام الواحد عقدا تاما هو كونه اثره ما مور من الطرفين ومن طرف واحد ولا يغير
الاخر وهذا لان العقد عبارة عن كلام اثنين تبادلا في بدلين وكلام الواحد ليس كلام اثنين لانه لا يملك له ولا اذن للفضولي فذا عقد تام
يقوم به فحقن هذا التفسير حتى كون الاذن ليس اثره الا في النفاذ بل تاثيره في النفاذ يستلزم تاثيره في كونه عقدا تاما وفي كون كلامه لكلامين لتوقف
النفاذ على ذلك ولو سلم عدم تاثيره فيها لم يلزم كون كلام الفضولي عقدا تاما لان كون الكلام عقدا تاما لا لازم شرعي مساو للنفاذ ولا اذن في الفضولي
فانتفى حكمه بل لازمه المساوي بخلاف الخلع واختيه لانه تصرف بين من لا يملك الرجوع لانه تعليق الطلاق والعتق يقبولا المال فيتم به اذ ليس عقدا
حقيقيا وكذا لو كانت هي التي بعدت بان قالت خالعت زوجي على الف لم يتوقف لانه من جانبها مبادلة وعرض بانه لو كان تعليقاً لم يطل كنه يطل
لو قال طلقك بكذا فقامت من المجلس قبل القبول بطل وليس لهما ان يقبل بعده اجيب لا يلزم من كونه تعليقاً ان لا يطل بالقيام بل من التعلقات
ما يطل به ويقصر على وجود الشرط في المجلس كقولها انت طالق ان شئت يقصر على وجود المشيئة في المجلس هذا عند فروع الفضولي في النكاح
ان يفسخ قبل الاجازة عند ابي يوسف وحتى لو اجازة من له الاجازة بعد ذلك لا ينفذ في قول ابي يوسف الاخر قاسه على البيع وليس له ذلك عند
محمد وم يفرق بان حقوق العقد في البيع ترجع الى الفضولي بعد الاجازة لانه يصير كالوكيل بخلاف النكاح هذا ثبت الاجازة بانجرت ونحوه بخلاف
وكذا بقوله نعم باصنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبحت على المشا رواه قتادة الاستدلال في ظهوره في الاجازة وكذا هذا في طلاق الفضولي وبه
وكذا اذا هناء فقبل التهنئة لانه دليل الرضا وكذا اذا قال طلقها بخلاف قوله طلقها بعده لان تهرده يقتضي حمله على ما جاسبه من المشاركة وسياتي
الكلام فيه ولو زوجه الفضولي اربعاً في عقدة وثلاثاً في عقدة فطلق واحدة من فروع كان اجازة لنكاح ذلك الفريقي لان الطلاق
الصحيح فروع النكاح الصحيح وكذا لو ادعت على رجل نكاحاً فانكر ثم طلقها وقالت له رجل طلقني يكون اقراً بالنكاح الصحيح لان دعواها لم يفلح كونها
كذبا وتعدا لكونها ظاهراً في المتاركة بخلاف ما لو باشره العبد بلا اذن سيده وقوله بالفارسية باك نيسيت اجازة على ما اختاره ابو الليث لانه
يستعمل للاجازة ظاهراً وتدل في لك في المرأة وقبول المهر اجازة وقبول المديونية ليست باجازة لانه لا يتوقف طلاقه على النكاح بخلاف المهر
قوله ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه بنتين في عقدة لم يكرهه واحدة منها هذا شروع في مسائل الوكيل ولا يشترط الشهادة على الوكيل
بالنكاح بل على عقد الوكيل وانما ينبغي ان يشهد على الوكالة اذ اخيف محمد الموكل اياها وقوله لم يكرهه واحدة منها يعني اذا لم يعينها للوكيل
وكانه اكتفى بالتشكير دلالة على ذلك ما اذا عيها فزوجه اياها مع اخرى في عقدة واحدة نفذ في المعينة ولو زوجه اياها في عقدتين لم يكرهه ولا في
وتوقف الثانية لانه فضولي فيه ولو امره بنتين في عقدة فزوجه واحدة باز بخلاف ما لو امره بنتين في صفقة لا يملك التفريق لان الجلة
في البيع فظنة الرخص فاعتبر بقبوله وليس في النكاح كذا لك فلا يعتبر الا ان قال لا تزوجني الا امرتين في عقدة واحدة ثم فاد وجه ما ذكر في الكتاب
بقوله لا وجه للتنفيذ بما للمنفقة ولا في تنفيذ احد جانبي من الجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فحقين التفريق وهو غير مطابق للدعوى
لانها عدم لزوم واحدة منها لا لزوم التفريق بينه وبين كل منها ولا يساويها اذ لو ان سخر نكاحهما او نكاح احدى سواهما لزم كما ذكر في الزم عدم

ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجته امه بغيره جازعاً عند أبي حنيفة سره رجوعاً الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال ابو يوسف وعنه سره لا يجوز الا ان يزوجه كفواً لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزويج بالكفاة قلنا العرف مشترك او هو عرف على فلا يصح مقيداً او ذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاة في هذا الاستحسان عند هالان كل لا يخرج عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو والله اعلم

امكان تقييدها وتقييدها منها وسينافقنا في اللزوم مطلقاً وهو المطلوب وكان ابو يوسف يقول او لا يصح نكاح احد بهما ليس منها وليها الى الزوج ثم مرجع لانه انما ثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشروط واذا وقع التعليق بالخالفه لعدم النفاذ فليذكر من فروعه فالوكيل اذا خالف الى غير لو كان خلافه فلا خلاف نفذ عقده وليس منه ما اذا امره بالنكاح الفاسد فزوج صحيحاً بل لا يجوز عدم الوكالة بالنكاح لان النكاح الفاسد ليس كالحالة لا يقيده حكمه وهو الملك واما العدة بعد الدخول فيه وثبوت النسب فليس حكماً بل للفعول اذا لم تمحض زنى بخلاف الجميع الفاسد فانه بيع يقيده حكمه من الملك فكان الخلاف فيه الى البيع الصحيح خلافاً الى غير فيلزم وليس منه ما اذا وكله بالنكاح بالف فلم ترض المرأة حتى راها الوكيل ثوباً من مال نفسه فانه لا ينفذ والنكاح موقوف على اجازة الزوج لانه خلاف الى ضرر لان اشترى لو اشترى وجبت قيمته على الزوج لا الوكيل لانه يتبرع ولا ضمان على يتبرع حتى لو لم يعلم الزوج بذلك الا بعد الدخول فهو بالخيار ولا يكون الدخول بهارضاً بائع الوكيل لانه لم يعلم فان فارقا بعد الدخول فلها الاقل من المسمى ومهر المثل لانه كالنكاح الفاسد والدخول فيه يوجب ذلك بخلاف ما لو امره بعمياء فزوج به بصيرة جاز ولو امره بغيره سوداً او على القلب او من قبيلة فزوج من اقوى او بانه فزوج به حره لا يجوز ولو تزوجه بدة او مكاتبته ولم يزوجها قوله ومن امره امير ان يزوجه امرأة فزوجته امه بغيره جازعاً عند أبي حنيفة سره رجوعاً الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال لا يجوز الا ان يزوجه كفواً والقيده بالامير مطلقاً وان كان امير المؤمنين لم يعلم ذلك فحين دونه بطريق اولى فحاصل المسئلة ان امره بغيره بغيره فزوجته امرأة لا كافيه ولا تهمته وتزوجته بغيره او عمياً او مقطوعة اليدين او رقياً او مغلولاً او مجنونة جازعته خلافاً لما ولو زوج به بصيرة لا يجامع مثلها جازعاً وقيل هو قوله خلافاً لما ولو زوج وكيل المرأة المرأة غير كفوتها هو على الخلاف قيل الصحيح انه لا يجوز اتفاقاً والفرق لابي حنيفة مع ان المرأة تغير بغير الكفو فبقيت اطلاقاً به بخلاف الرجل فانه لا يغير بعد كفاها لانه مستغفر والى لا ينيكه وانه الفراش اما لو كانت امه للوكيل فلا يجوز للتهمة ولهذا لو وكل امرأة فزوجته نفسها او وكلت رجلاً فزوجته نفسها لا يجوز وكلها اذا زوج وكيل الرجل بنته او بنت ولده او بنت اخيه وهو وليها لا يجوز للتهمة ولها ان المطلق يقيده بالعرف وهو التزويج بالكفاة قلنا العرف مشترك اي الواقع من اهل العرف تزوجهم بالمكافيات وغير المكافيات فليس مختصاً بتزويج المكافيات لنصرف الاطلاق اليه او عرف على فلا يصح مقيداً للفظ المقيد عبارة عن لفظ ضم اليه لفظ يقيده ولا يخفى في هذا الوجه وقولهم في الاصول الحقيقة ترك بدلالة العادة بخلافه ليست العادة الاعرفاً عملياً فالاول قال لا يصح ما به قولها احسن للفتوى واختاره الفقيه ابو الليث وقد يكون في سكوت الشيخ حقيقتاً قوله وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاة في هذا استحسان عند هالان كل لا يخرج عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالمكافيات اشارة الى اختيار قولها لان الاستحسان مقدم على غيره الا في المسائل المعلوم وانما الحق ان قول ابي حنيفة مع ليس قياساً لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان النظر في امي الاستحسانين اولى وفي وجه الاستحسان المذكور دفع لقول من قال من المشايخ ان هذه المسئلة ولت على ان الكفاة معتبرة عند هالان النساء والرجال اذا ظهر ان قولها ليس بنا عليه بل على ان الظاهر ان الاستعانة لا تحصل الا بتفصيل المناسب لا يصادق عليه مطلق الاسم لان كل احد يقدر على ذلك هذا ولو وكيل تزويج امرأة بعينها تمسكها بالقبض ليس بامراً وانما حاش عند خلافاً لما والفرق له بنه وبين الشرايط لا يجوز شرأ الوكيل بالقبض انما حاش انما فان التهمة

باب المهر

قال يعنى النكاح بالبيع فيه مهر لان النكاح عقد انضمام وان له لغة فليتم بالزوجين شرعا بانته لشرف العمل فلا يمتثل الا ذكره

في حق الوكيل بالنكاح من حيث سبب عدم استغنائه عن اضافة العقد الى موكله فيجوز منه بالنفس الكثير بخلاف الشرارة فانه يستغنى فيه عنه فتكملت تمتة
 انه اشترى لنفسه فوجده غاسر فجعله لموكله ومعنى لا يجوز هنا لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه وكذا ان سمي الوكيل مثلا انفا فزوج به باكثر
 فان دخل بها ولم يكن يعلم قبله ثم علم فعلى خياره لان هذا الدخول ليس ضالاه على اعتبار ان الوكيل لم يخالف اذ لم يعلم بخلاف لما
 هو علم قبله بها فان فارقه فلها الاقل من المسمى ومهر المثل فان كان الوكيل او الرسول ضمن المهر واخبرهم انه امره بذلك ثم رد الزوج النكاح للزاد
 في المهر رزم الوكيل او الرسول فهو المهر وليس له ان يلزمه النكاح ويعزم به الزيادة لانه لما لم يتقبل صار فضوليا ولو كانت هي الموكله سميت انفا
 مثلا فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد الدخول تزوجتك بدنيار وصدقه الوكيل ان اقر الزوج ان المرأة لم موكله بدنيار فمضى بالخيار ان شاء
 اجازت النكاح بدنيار وان شئت ردت ولما مهر مثلها بانفا ما بلغ ولا نفقة عدة لها لانها لما ردت تبين ان الدخول حصل في نكاح موقوف
 فيوجب مهر المثل دون نفقة العدة وان كذب الزوج فالقول قولها مع يمينها فان ردت فبأق الجواب بحاله قال المهره في التحسين بيان
 في مثل هذا الامر لانه ربما يقع مثل هذا وقد حصل لها منه اولاد ثم تنكر المرأة قدر ما زوجها الوكيل فيكون القول قولها فترد النكاح وكذا هذا
 في سائر الاوليا اذا كانت المرأة بالغة وهذا ما ذكر في الرسول من مسائل اصل المبسوط قال اذا ارسل الى المرأة رسولا او جده او صغيرا
 او كبيره اخو سوا او ابلي الرسالة فقال ان فلانا يسالك ان تزوجه نفسك فاشهدت انها زوجية وسمع الشهود وكالاتهم وكلام الرسول
 فس ان ذلك جائز اذا اقر الزوج بالرسالة او قامت عليه يمينه فان لم يكن احدهما فلا نكاح بينهما لان الرسالة لما لم تثبت كان الآخر
 ضوئيا ولم يرخص الزوج بصنعه ولا يخفى ان مثل هذا يمينه في الوكيل ثم ذكر في الرسول فروعا كلها تجري في الوكيل لاسيما كراة القوم
 قال ان كان الرسول زوجها ضمن لها المهر وقال قد امرني بذلك فالنكاح لازم للزوج ان اقر بذلك او ثبت بيمينه واضمان لازم للرسول
 ان كان من اهل الضمان فان جحد ولا يمينه بالامر فلا نكاح وللأمة على الرسول نصف المهر لانه مقرباته امره بذلك ان النكاح جائز وان اضا
 قد لزمه واقراه على نفسه صحيح قال وذكر في كتاب الوكالة قال محمده على الوكيل المهر كله لان جود الزوج ليس بفرقة وهذا يمين كل من لا فرق
 في هذه الاحكام بين الرسول والوكيل ثم قال في المبسوط فقبل ما ذكرتها قول ابى حنيفة وابى يوسف الاول وهناك قول محمدا وابى يوسف الآخر
 بنار على ان قضاء القاضى ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فنفذ بالفرقة قبل الدخول وسقط نصف المهر وعلى قول محمده لا ينفذ باطنا فنفذ
 المهر على الزوج فيجب على الكفيل لاقراره به وقيل بل فيه روايتان وجه تلك الرواية ان الزوج منكر لاصل النكاح وانكاره للنكاح ليس
 فلا يسقط به شيء بزعم الكفيل ووجه هذه انه اكر وجوب عليه وهو ملك اسقاط نصفه عن نفسه بسبب يكسبه فجعل مسقطا فيما يمكنه قال
 فان كان الرسول قال لم يامرني ولكن تزوجه واضمن عنه المهر ففضل ثم اجاز الزوج جاز ولزوم الزوج الضمان لان الاجازة
 كالاذن في الاستدراك وان لم يجز لم يكن على الرسول شيء لان اصل السبب قد انتفى برده وبرأة الاصيل فوجب برأة الكفيل
 باب المهر العقد يستعقبه في الوجود فحقبه اياه في البيان ليجازى بتحقيقه الوجودى تحقيقه التعليمي قوله ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهر الاطلاق
 في ذلك لان النكاح عقد انضمام يعنى ليس باخذ في مضمونه بل ان جاز فتم بدونه الا ان قوله عقد لا يستلزم الا اذا لم يثبت في مضمونه زيادة شروط
 وهو منتف اذا ثبت زيادة عدم المهرية ونحوه فلا بد من زيادة شرعا على الدعوى ويزوج ان المهر الضمان او المستحب

الوكيل كراة القوم

وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا يهرها لما ثبت فيه خلاف ما ثبت مره و اقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعي ما يجوز ان يكون ثمن في البعير يجوز ان يكون مهرها لانه حقها ان يكون التقدير اليها ولنا قولنا عليه السلام ولا مهر

شرعا حكمنا له حيث افاده بقوله فلا يحتاج الى ذكره اذ لم يسم امانة لشرف المحل امانة وجب شرعا فاقوله تعالى واحل لكم ما وراد لكم ان تبطلوا لكم
تقيده الاحلال به واما اعتباره حكما فاقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتموهن ما لم تمسوهن او تفرضوهن فرضية فان رفع الجناح عن الطلاق
قبل الفرض فرفع صحة النكاح قبله فكان واجبا ليس متقدما وهو الحكم واما امانة لشرقه فلعقلية ذلك اذ لم يشرع بدلا لكالتمن واللاجرة ولا لزواج
تقديم تسمية فلما كان الجدل المنفعة وهذا لا يظهر خطره ولا يشترط به واذن فقد تأكد شرعا بانها شره مرة باشرط الشداوة مرة بالزام المنه
فحصل ان المهر حكم العقد فلا يشترط لصحة العقد التنصيص على حكمه للملك لا يشترط لصحة البيع ذكره ثم ثبت بكونه كك ثبت مهر
المثل عند عدم تسمية مهر قوله وكذا اذا تزوج بشرط ان لا يهر لها اي يصح النكاح وفيه خلاف مالك ره وجه قوله ان النكاح عقد معاوضة
كالبيع والمهر كالتمن والبيع بشرط ان لا يهر لها يصح فكذا النكاح بشرط ان لا يهر وكان مقتضى هذا ان يفسد بترك التسمية ايضا الا ان امكنه بالهر
السابق ثم مجديث ابن مسعود في المفوضة وسند ذكره قلنا حديث ابن مسعود دل على ان المهر عتبر حكما شرعا والامانة بدون التنصيص عليه ولا وجود
لشيء ياركنه شرط في حيث كان واجبا ولم يتوقف عليه الوجود كان حكما واذ ثبت به كونه حكما كان شرط عدمه شرعا فاسد او به لا يفسد النكاح
بخلاف البيع لان الثمن يكتف به فلا يتم كونه وبهذا يظهر ان ركن البيع بعت بكذا لا بمر وقوله بعت بكذا يصح الرهن بهر المثل لانه كالمسمى في كونه مينا
فان يهلك وبه وفار كانت مستوفية فان طلقا قبل الدخول لزمها ان ترد ما زاد على قدر المتعة ولو كان الرهن قائما وقت الطلاق قبل الدخول
فليس لها ان تجسه بالمتعة في قول ابى يوسف الاخير وفي قوله الاول وهو الاستحسان وهو قول محمد لما حجه بها لانها خلفه والرهن بالشيء
بحسن خلفه كالرهن بالعين المنصوبة تكون مجبوبة بالقيمة وجه الآخر استنادا من آخر لانها ثياب هي غير الدراهم والدليل على ان لا يغفل بهر المثل
لا يكون كفيلا بالمتعة ويتفرع على القولين ما اذا هلك بعد طلب الزوج الرهن بعد الطلاق فمنته حتى يهلك بل يضمن قيمته ففي قوله الاول
لا ضمان عليها لانها جسته حتى وفي الاخر يضمن تمامه لانها غاصية ولو يهلك قبل منعها لا ضمان عليها ولكننا في قوله الا بغيره مستوفية للمتعة وفي
قوله الاخر لما ان تطالبه بها قوله اقل المهر عشرة دراهم فمتة وان لم تكن مسكوكة بل تبرأوا ثم اسطر السكوكة في نصاب السرقه للقطع تقليدا
لوجود الحد هذا عندنا وعند مالك ره ربع دينار وعند الشافعي اربعون وقال الشافعي ما يجوز كونه ثمن لانه حقا اذ جعل بل بعضا واذ
تنصرف فيه ابراه واستيفاء فيكون التقدير اليها ويدل على عدم تعيين العشرة حديث عبد الرحمن بن حوف حيث قال فيكم سقت ليهما قال ابن
نواة من ذهب فقال برك الله لك ولم ولو بشاة رواد الجماعة والنواة خمسة دراهم عند الاكثر وقيل ثلثة وثلاث وقيل النواة فيه نواة الترمح
جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعطى فمصدق امرأة طار كفيه سويقا او تمر فقد استحل رواد ابوداود ودلان قوله تعالى ان تبطلوا لكم
محضين يوجب وجود المال مطلقا فالتي عين الخاص زيادة عليه خبر الواحد وانتم تمنعونه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من حديث جابر الا لا
لا يزوج النساء الا الاولياء ولا تزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم الدارقطني والبيهقي وتقدم الكلام على كفاة زوج
للمحل كل افاد ظاهرة كونه اقل من عشرة على انه المعجل وذلك لان العادة عندهم كان تجهيل بعض المهر قبل الدخول حتى يثبت النكاح الى ان
لا يدخل بها حتى يقدم شيئا لما نقل عن ابن عباس بن عمر الزهري وقفاة متكاينعه صلى الله عليه وسلم عليها فيما رواه ابن عباس بن عليا
لما تزوج بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم راوان يدخل بها فنه صلى الله عليه وسلم حتى يعطيا شيئا فقال يا رسول الله ليس لي شيء فقال

ولو سمي أقل من عشرة فلها عشرة عندنا وقال زفر بن محمد المثل كان لتسمية المهر بعشرة عندنا
ولنا ان فساد هذه التسمية كحق الشرع وقد صار مقتضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رخصت بالعشرة
لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتعليك من غير عوض تكملا ولا ترضى فيه بالعوض
اليدين ولو طلقها قبل الدخول بما تجب خمسة عند علمائنا الثلثة روى عنه فيجب المتعة كما اذا اتم
معيها ومن سمي عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل بها او مات عنها لانه بالدخول يحقق تسليم المبدل

وسببه اظهار الخطر للبضع على ما تقدم ومطلق المال لا يلتزم الخطر كونه عظيمة وكسرة وقد عهد في الشرع تقدير ما يستباح به العضو بانه خطر وذلك
عشرة في حد السرقة فيقدر به في استباحة البضع وهذا في رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان حكم الاصل ممنوع فانهم لا يقدر ان نصاب يستحق
بعشرة وايضا المقدار في الاصل عشرة مسكوكة او ما يساويها ولا يشترط في المهر ذلك فلو سمي عشرة بتراساوي تسعة مسكوكة تجازي الله الم
ان يجعل اسما لا على انه تقدير خلاف الشافعي روى في نفيه قوله ولو سمي أقل من عشرة فلها عشرة عندنا وقال زفر بن محمد المثل قياسا على عدم التسمية
بكذا التسمية الاقل تسمية ما لا يصلح مهر او تسمية ما لا يصلح كدها فتسمية الاقل كعدم التسمية وعدم التسمية فيه مهر المثل فتسمية الاقل فيه مهر المثل
وقولنا استحسان وله وجهان أحدهما ان العشرة في كونها صداقا لا تجوزي شرعا وتسمية بعض ما لا تجوزي شرعا فهو كما لو تزوج نصفها
او طلق نصف طليقة حيث يقع طلاقه فكذا التسمية ببعض العشرة والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصله ان في المهر حقيقتين حقها وهو
ما زاد على العشرة الى مهر مثلها وحق الشرع وهو العشرة وللانسان التصرف في حق نفسه بالاستحاط ودون حق غيره فاذا رخصت بما دون العشرة
فقد استعملت من الحقيقتين فعمل في ما لا الاستحاط منه وهو ما زاد على العشرة ودون ما ليس لها وهو حق الشرع فيجب تكميل العشرة قضاء لحقه فاجاب
الراي بلا موجب فان قيل القياس المذكور موجب له ولم يطل بعد لانه معارضة قلنا ابطاله ان التشبيه المذكور اما في الحكم ابتداء بان يدعى
اندر ارج لتسمية ما لا يصلح في عدلها فنثبت الحكم فيه اعني وجوب مهر المثل بالرض والاجماع ودون القياس يحجج الاندر ارج واما في الجابح
فهو القياس لثبوت حكم الجابح في محل ثبوته فلا بد من تعيينه ليعلم ثبوته في الفرع اذ قياسا لشيء الطردى باطل ولا يعلم ما هو الا ان يعينه عدم
القدرة على تسليم شيء اذ لا قدرة على تسليم المهر بوجوه تمنع كلياته الكبرى لان عدم القدرة ينقض ما ليس بالجهول فاحتشوا ان معني فوات
الخطر الذي وجب لاجل المهر على ما قررتم قلنا فيجب ما يحقق به ولم يتبين مهر المثل لتحقيقه بالعشرة فالراي بلا موجب واما انفسا والمهر يقول لا يعتبر
عدم التسمية في نفي لان السلم ان كان لا يصلح مهر يكون كعدم التسمية في ايجاب مهر المثل لان عدلها يصار الى ان يكون لرضا بالنفس مهر
فانه قد يكون يطلبها مهر المثل لعرفته انه حكمه ورضا بلا مهر لا يلتزم رضا بالعشرة فمادونها لا نها قد ترضى بعد مكراما على الزوج ولا ترضى
بالعوض اليسير ترغاف بعيد عن المبني ولو قيل عدم التسمية ظاهر في القصد الى ثبوت حكمه من وجوب مهر المثل وليس الثابت في المتنازع
فيه ظهور ذلك والالتزام بالتسمية راسا لان زيادة التسمية تكلف امر مستغنى عنه في المقصود وهو قصد مهر المثل مع انه مختلف في كون
حكم تسمية ما دون العشرة وجوب مهر المثل بل الظاهر انها رخصت بالعشرة لما صرح بالرضا بما دونها فلا يثبت حكم الاصل فيه والا لكان
اقرب من انه لم يمس المبني ثم فرع على الخلاف فقال ولو طلقها قبل الدخول اي في صورة تسمية ما دون العشرة ولها خمسة عند علمائنا الثلثة
لان موجب هذه التسمية عشرة وعند المتعة وفي المبسوط وكذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة خلافا له ولو طلقها قبل الدخول
فلها نصف الثوب ودرهمان ونصف وعنده المتعة وتعتبر قيمة الثوب يوم التزوج عليه وكذا الوسمي ميكلا او سوز ونا لان تقدير المهر او اعتباره
عند العقد وروى الحسن عن ابي حنيفة روى انه في الثوب تعتبر قيمة يوم القبض في الكيل والموزون يوم العقد لان الكيل والموزون يثبت
في الذمة ثوبا محججا بنفس العقد والثوب لا يثبت ثوبا محججا بل يرد عليه وبين القيمة فلا تعتبر قيمة وقت القبض انتهى وعلم ما ذكر ان المراد ثوب يعتبر
اذا لو كان بعينه فانها تملك بنفس العقد كما يعلم قوله فلها المسمى ان دخل بها الخ هذا اذا لم تملكه الدارهم المسماة فان كان تزوجها على الدارهم

وبه يتأكد البطل وبالموت ينقضي النكاح نهائيه والشئ بانتهائه يتقرر ويتأكد فينتظر بجميع مواجبه وان طلقها قبل الدخول والخلو فلهما نصف المهر لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسته متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المهرود عليه اليها سالما فكان المرجح فيه النقص وشرط ان يكون قبل الخلو لانها كالدخول عندنا على ما بينه الشاء الله

التي هي نقد البلد فكسبت وصار النقد غير نافعا على الزوج قيمته يوم كسبت على المختار بخلاف المبيع حيث يبطل كسبوا الثمن قبيل القبض على ما يسرف قوله وبه يتأكد البطل اي يتأكد لزومه فانه كان قبل لازما لكن على شرف السقوط بارتدادها وتقبلها ابن الزوج بشهوة قوله والشئ بانتهائه يتقرر لان انتهاء عبارة عن وجوده بما يستتبع مواجبه الكمن الزامها من المهر والارث والنسب بخلاف النفقة ويعلم من هذا الدليل ان موتها ايضا كذلك فالافتقار على موته اتفاق واختلاف للاربعه في هذا سواء كانت حرة او امته قوله وان طلقها قبل الدخول والخلو اي بعد ما تم فلهما نصف المهر ثم ان كانت قبضت المهر فحكم هذا التنصيف ثبت عند زفير نكاح الطلاق ويعود النصف الى ملك الزوج وعندنا لا يبطل ملك المرأة في النصف الا بقضاء او رضاء لان الطلاق قبل الدخول اوجب فسادا وسبب ملكها في النصف وفساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها بالقبض فاولي ان لا يمنع بقاؤه فيتفرع على اختلاف ما لو اعتق الزوج الجارية المهر بعد الطلاق قبل الدخول وهي مقبوضة لمرأة نقد معتقة في نفسها عنده وعندنا لا ينفذ في شئ منها ولو قضاء القاضي بعد معتقة بنفسها لا ينفذ ذلك المتفق لانه معتق سبق ملكه كالمقبوض بشرط فاسد اذا اعتقه البائع ثم رد عليه لا ينفذ ذلك المتفق الذي كان قبل الرد ولو اعتقتها المرأة بعد الطلاق نقد في الكل وكذا ان باعت او هبت لبقار ملكها في الكل قبل القضاء والراضي عندها واذا نقدت فمقتدر عليها رد والنصف بعد وجوبه فتمنع نصف قيمتها للزوج يوم قبضت وتو وليت الجارية بيشته حكم المقر حكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل كالارث لانه بدل جز من حينها فان المستوفى بالوطى في حكم المهر دون المنفعة وسنذكر حكم الزيادة المذكورة وازالة البكارة بلا دخول كمن تزوج بكراً قد نفها فزال بكارتها ليس كالدخول فلا يوجب لها

نصف المهر عند ابي حنيفة مخرج وعند محمد كماله واختلف الرواية عن ابي يوسف فيقول هو مع محمد وقيل مع ابي حنيفة قوله والاقيسته فيه متعارضة جواب عن سوال مقدر هو ان الآية وهي قوله تعالى نصف ما فرضتم عام في المفروض اعطى حكم التنصيف وقد خص منه ما اذا كان المفروض نحو الخمر وما اذا سمي بعد العقد الخالي عن التسمية فانه لا ينصف بالطلاق قبل الدخول فجاز ان يعارضه القياس لان وجد وقد وجد وهو انه في طلاقه قبل الدخول تفويت الملك على نفسه باختياره فكان كحقوق المشتري العبد المبيع واطلاف المبيع ومتقضاة وجوب تمام المسمى او يقال هو رجوع المبدل اليها سالما فكان كما اذا تعاين قبل القبض في المبيع ليقط كل الثمن فقال الاقيسته متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى تمامه كما ذكرنا مقتضى الثاني لا يجب لها شئ صلاقتا تطابقا فنص على ما كان عليه فكان المرجح اليه وعلى هذا يقطع ما اورده من ان مقتضى البارة ان المصير الى النص بعد تعارض القياسين لكن الحكم على عكس لان ذلك في نص لا يعارضه القياس ومن ان القياسين اذا تعارضا لا يتركان بل يعمل بمقتضى بشادة قلبه في احدهما لان ذلك فيما اذا لم يكن عموم نص يرجح اليه لكن تقرير السؤال على الوجه المذكور لا يتوجه لان تمام معنى الآية هو انتصاف المسمى بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضته فنصف ما فرضتم فتوجيه السؤال بان النص قد خص بقياس الطلاق قبل الدخول على اطلاق المبيع ونحو ذلك يوجب ان لا يجب شئ باطل لانه نسخ تمام موجب النص لا تخصيص اذ لم يتي تحت النص على ذلك التقرير شئ بل يبين نسخ اعمام المخصوص بالقياس بل يحض به فلا يتوجه يعارض باخر عينيه من الاخر ارجح وتقريره لا على انه جواب سوال يرده عليه ما ذكرنا انه ليقط على ذلك التقرير فلم يكن حاجته في الاستدلال سوى التعرض للنص الا ان يكون قصد ذكر الواقع في نفس الامر قوله وشرط ان يكون النقد وري في لزوم نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول ان يكون قبل

قال وان تزوجها ولم يسر لها مهر او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او ماتت عنها
وقال الشافعي لا يجب شي في الموت واكثرهم على انه يجب في الدخول له ان المهر خالص حقها
فتتمكن من نفقة ابتداء كما تمكن من اسقاطه انتهاء ولكن ان المهر وجوباً حق الشرع على مباد
وانما يصير حقها في حالة البقاء فتملك الابراء دون المتي ولو طلقها قبل الدخول
فلها المنة لقوله تعالى ومنعوهن على الموسع قدسه الآية فهذه المنة واجبة رجوعاً الى الامر

الكلية لانها كالدخول عندنا في تمام المهر بما قوله وان تزوجها ولم يسر لها مهر لم يسر لها مهر الى اصل ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح لا مهر فيه عندنا
سواء كان من المهر او شرط نفقة او سمي في العقد وشرط رد ما مثله من جنسه وصورة هذا تزوجها على الف على ان ترد اليه الفاصح ولما مهر مثلها
بمنزلة عدم التسمية لان الف بمقابلة مثلها بقى النكاح بلا تسمية بخلاف ما لو تزوجها على الف على ان ترد عليه مائة دينار جاز وتقسم الف
على مائة دينار ومهر مثلها فما اصاب الدنانير يكون صرفاً مشروطاً في التقايف وما يخص مهر المثل يكون مهران طلقاً قبل الدخول ردت نصف
ذلك على الزوج ان كانت قبضت الف لان المقابلة هنا بخلاف الجنس عند اختلاف الجنس تكون المقابلة باعتبار القيمة ولو تصرفا قبل التقايف
بطل حصته الدنانير من الدراهم وفي هذه الوجوه ان كانت حصته مهر المثل من الف لقل من عشرة فكل ما مشى ومن صور وجوبه ان تزوجها على حكمها او حكم
او حكم آخر لانه في الجملة فوق جملة مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم ما بقدر مهر المثل او اكثر صح او دونه فلا الا ان ترضى واليهما
ان حكمت بينهما او اقل جاز او اكثر فلا الا ان يرضى والى الا جازي ان حكم مهر المثل جاز لا اقل الا ان ترضى والا لا اكثر الا ان يرضى وكذا اذا تزوجها على
ما في بطن جارية او اقله لا يصح بخلاف خلعها على ما في بطن جارية ونحوه يصح لان ما في البطن بعرضية ان يصير بالابا بالانفصال وان لم يكن بالاني الحال
والعوض في الخلع يمثل الاضافة كما في الخلع بخلاف النكاح لا يحلها فلا يحلها بدله ومثله ما يخرج منه فله ما يكتبه فلاسه قوله او مات عنها وكذا اذا ماتت هي يجب
ايضا مهر المثل لو رثتها قوله وقال الشافعي يرح يعني في قول عنه لا يجب في الموت شي للمفوضة وهو قول مالك ومع في صورة نفق المهر وقوله الاخر كقولنا
قوله واكثرهم اى اكثر اصحابه قوله لان المهر خالص حقها فيمكن من نفقة ابتداء كما يمكن من اسقاطه ابتداء بعد التسمية ولا يخفى ان هذا الاستدلال
يتحقق نفق وجوبه مطلقاً قبل الدخول وبعد وهو خلاف ما نقله عن الاكثر ولان عمر وابنه وعلياً وزيد رضوان الله عليهم قالوا في المفوضة حبسها المهر
ولنا ان سائلاً سال عبد الله بن مسعود عنهما في صورة موت الرجل فقال بعد شهر قول فيه نفسي فان يك صواباً فمن الله ورسوله وان يك خطأ
فمن ابن آدم عبدي وفي رواية فمني ومن الشيطان وآتاه رسول الله عنه بيان روى له امر مثل سائلاً واوكس ولا شطط فقام رجل فقال مقتل ابن سنان
ابو الجراح حامل راية الاشجيين فقال شهدان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضي في امرأة من اهل بيت واشق الاشجعية بثل تضامك بذان
ابن مسعود شرواً لم يسر مثله فط بعد اسلامه وبروع بكسر الباء الموحدة في المشهور ويروي بفتحها هكذا رواه اصحابنا روى الترمذي والنسائي
وابو داود والحدیث بخط اخضر وهو ان ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة ثقات عنها لم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق لها الصداق كاملاً وعليها
العدة ولها الميراث فقال مقتل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضي في بروع بنت واشق بثل هذا الخطابي واودود روايت اخر باعفاً قال
البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيد اصحابه والذي روى من روى عنه فله ذهب تفرد به وهو تحليف الراوى الا بالبر الصديق رغم ولم يرد الرجل
يخلفه لكنه لم يصح عنه ذلك ومن اكثر ثبوتها عندنا الحافظ النذري قوله ولنا ان المهر وجب حقاً للشرع اى وجوبه ابتداء حق الشرع لمقدماه الفاء
يصير حقها في حالة البقاء اى بعد وجوبه على الزوج ابتداء بالشرع يثبت لها شرعاً حق اخذها فتتمكن من الابراء المصادقة حقها دون نفقة ابتداء ان يجب
قوله ثم هذه المنة هي منة المطلقة قبل الدخول التي لم يفرض لها مهر في العقد واجبة عندنا وعند الشافعي واحد روى وخصها احتساراً
عن غير ما من النساء فان المنة تغير باستمارة المنة سنده ذكر قوله رجوعاً الى الامر هو قوله تعالى ومنعوهن عقوب قوله لا جناح عليك لم تقم السه
ما لم تمسوهن وتفرضوا لمن فرية اى ولم تفرضوا لمن فرية فانصرف الى المطلقات قبل الفرض السمس بخلاف المدخول فان المنة

نحو

نحو

وفيه خلاف ذلك والمتعة ثلثة اقواب من كسوة مثلها ودرع وخمار وملحفة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس م
وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انه يقتبر حلها وهو قول اكثرهم في المتعة الواجبة لقيام مقام مهر المثل والعجيب انه يقتبر حاله عارضا بالنص
وهو قوله ثلثا على الموسع قد روى على المقتر قد روى لا تزد على نصف مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم وتعرف ذلك في الاصل
وان تزوجها ولو يسرها مهر التزويج على تسميته في لسان دخل بها او ماتت عنها وان طلقها قبل الدخول
بما فاتها المتعة وعلى قول ابي يوسف مائة اول نصف هذه المهر وض وهو قول الشافعي مائة لانه مفر وض
فيتنصف بالنص لئلا ان هذه الفرض يقيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف فكذا اما نزل منزلته والمراد بما
نزل الفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارض **قال** فان سادها في المهر بعد العقد

مستحب لما فرض لها ولا قوله وفيه خلاف ذلك فذهب ائمة المتعة في هذه الصورة وغيره من الصور الا المطلقة قبل الدخول بعد الفرض
الا ان تجي الفرة من جهتها في جميع الصور ووجه قوله تعليقاً بالحسن اعني الامر المذكور بقوله سبحانه عقيبها على المحسن وهم المتطوعون فيكون ذلك
قرينة صرف الامر المذكور الى الذب والجواب منع نصراً على المتطوع بل هو اعم منه ومن القاطم لواجبات ايضا فلا ينافي الوجوب فلا يكون صارفا
الامر عن الوجوب من انضم اليه من نكاحا وعلى قوله والمتعة ثلثة اقواب من كسوة مثلها درع وخمار وملحفة قد ربه لانهما اللبس لوسط لانهما
تصلي وتخرج غالباً فيها وفي الميسرة كسوة المتعة درع وخمار وملحفة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس من بعدهم سعيد بن المسيب وداود بن
شعيب ويثبت قدره ببيع نعم اللغة يعرف منه ان لفظة متعة لا يقال في اعطاء الدراهم بل نياسوا من لثامات والاشعة وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فلا يقدر بالدراهم وان لم يتخ ان يقع على الدراهم ايضا لان اثنان في المتبادر من اللفظ ومن الشافعي رده تقديره بثلثين لا باجتهاد الحاكم عام
بجهته يعرف حال من يعتبر بحاله من الزوجين او حالهما لان الاثواب معتبرة بحالهما على ما هو الاشبه بالغة لان في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة والسيئة
وهو منكر بين الناس قيل يعتبر حالها وهو الذي يشير اليه قول القدر مري من كسوة مثلها وهو قول اكثرهم في قيام هذه المتعة مقام مهر المثل فانها اذا
تجب عند سقوطه وفيه يعتبر حالها فكذا في خلفه وهكذا في النفقة والكسوة فان كانت من اسفل فمن الكرياس وان كانت وسطا فمن القز وان كانت
مرتفعة المال فمن البرسيم والحلاق الذخيرة كونهما وسطا لان غاية الجودة والابنية الرداة لا يوافق رايا من الثلاث الا اعتبارا بحالها او حالها
وقيل يعتبر حاله وهو اختيار المصنف ومحمد مطلقا بالنص هو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد يقال ان هذا يقتضي قولهم ان المتعة لا تزد
على نصف مهر المثل لانها خلفه فان كانا سوادنا فالواجب المتعة لانها الفريضة بالكتاب العزيز وان كان نصف مهر المثل اقل من المتعة فالواجب اقل
الا ان يقيس عن خمسة فيكمل لما خمسة وهذا كله قص الاصل والميسرة وهو صريح في اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو العوض الاصل لكنه تعدى تنصيف
بها لانه فيصير اى المتعة خلفا منه فلا يجوز الزيادة على نصف المهر ولا ينقص عن خمسة لان اقل المهر عشرة ومنع الشافعي اعتبار المتعة بمهر المثل لا يسقط بالطلاق
قبل الدخول فلا معنى لامتناعه بعد ذلك جيب بان النكاح الذي فيه التسمية في المال اقوى من نكاح لا تسمية فيه وفي الاقوى لا يجب بالطلاق
قبل الدخول اكثر من نصف ما كان واجبا قبله فكذا في النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر المثل فلا يزد بالطلاق قبل الدخول
على نصفه ثم لا تجب المتعة الا اذا كانت الفرة من جهته كالفرقة بالطلاق والايلاء للعتان والجب والعنة وروته وآبائه وتقبيلهما وما اوجبتهما
بشهوة وان جأت من جهتها فلا تجب كروته وآبائهما وتقبيلهما انبه بشهوة والرضاع وخيار البلوغ والعق وعدم الكفاة وكما لا تجب المتعة
بسبب محبي الفريضة قبلها لا تجب لها ايضا لجهتها ومقتضى هذا ان لا تجب في خيارها فينبغي ان يقال بجهتها ورضاها به وتجب بالمتعة لا بما شها بالطلاق
وكذا الوسيعة بخيار البلوغ او اشتري هو او وكيله من كسوة وباعها المولى من رجل ثم اشتراها منه الزوج تجب بالمتعة وكل موضع لا تجب فيه المتعة عند عدم
التسمية لا يجب نصف المسمى عند وجوده في كل موضع تجب فيه يجب والواجب بالعقد هو المسمى ومهر المثل ان لم يسم ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط
نصفه وقيل كل ثم يجب النصف بطريق المتعة قوله وعلى قول ابي يوسف الاول اشارة الى ان قوله الاخر قولهما قوله فيتنصف بالنص معنى قوله تعالى
ما فرضتم فانه يتناول بالفرض في العقد وبعد وتراضيا او بفرض القاضي فان لما ان ترفعه الى القاضي ليفرض لها اذ لم يكن فرض لها في العقد قوله
ان هذا يقيس لمهر المثل وذلك لان بناء العقد من العقد موجب لمهر المثل لان ذلك حكم العقد الذي لم يسم فيه مهر او ثبتت المهر لا تختلف عنه

١٠٠

لزمته الزيادة خلافا لفرس وسند كره في زيادة الثمن والمثل انشاء الله واذا صحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلى قول بيوسف ساء ولا تنصف مع الاصل لان النصف عند ما يتخصر

بثبوت اللازم فاذا كان الثابت بلزوم مهر المثل ينصف اجماعا فلا ينصف ما فرض بعد العقد والعرض النصف في انفسا من قول تعالى فتنصف انتم
 بجميع على المفروض في العقد بالضرورة لاننا لما بينا ان المفروض بعد العقد لا تسمية فيه هو نفس خصوص مهر مثل تلك المرأة وان الاجماع على عدم ان
 لازم بالضرورة ان المتنصف بالنسب ما فرض بالعقد على ان المتعارف هو العرض في العقد حتى كان المتبادر من قولنا فرض لها الصداق انه اوجب في العقد
 تقييد ذلك نصف ما فرضتم ضرورة ان المخرج من فرضتم هو العرض الواقع في العقد وهذا من عدم تقييد للعرف على بعد مانع منه في الفصل السابق حيث
 قال او هو عرف على ولا يصح تقييد اللفظ وقد بينا ان الحق التقييد به في الغاية والدراية لا يتناول غيره اى غير المفروض في العقد المطلق لا عموم له
 وليس بشئ لان المطلق المتعرض لوجوه الذات يتناول المفروض على اى منه كانت سواء كان في العقد او بعده او غيرها او بفرض تقاضى عليه لورافيت
 يفرض لها ما عدا ما ذكرنا من ان المفروض بعد العقد نفس مهر المثل وان العرض لتعيين كيفية يمكن دفعه وهو لا ينصف اجماعا فثبت كون المراد به في
 النسب المتعارف دون غيره ما يصدق عليه لغة لما بينا ولان غيره غير متبادر لضرورة وجوهه فخرج لوعقد بعد التسمية ثم فرض لها دارا بعد العقد ولا
 شفعة فيها لثبوت ما قلنا ان المفروض بعد العقد مهر المثل بدل البضع فلا شفعة فيه ولما اطلقها قبل الدخول بها كان عليها ان تسرد الدار
 وترجع على الزوج بالمتعة بخلاف ما لو كان مسمى في العقد ثم ما عدا به الدار فان فيها الشفعة لانها ملكت الدار شرأ بالمهر وان طلقها قبل الدخول
 بها قال الدار لها وترد نصف المسمى على الزوج لانها صارت متوفية للصداق بالشرأ والشرأ لا يبطل بالطلاق قوله لزمته الزيادة خلافا لفرس
 واشتافى به لانها لو صحت بعد العقد لزم كون الشئ بدل ملكة قلنا لا لزوم تنصيف على تقدير الاتحاق باصل العقد وينقص بالعوض عن العتبة
 بعد العقد والدليل على الصحة قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضىتم به من بعد الفريضة فانه يتناول ما تراضيا على المائدة واسقاطه من فرض
 الزيادة ما لو راجع المطلقة الرجعية على الف فان قبلت لزمت والا فلا لان هذه زيادة وقبولها شرط في اللزوم وناسب هذه سئلة التراضع
 لما بينا من تعدد التسمية لو تراضى في السر على مهر وعقد في العلانية باكثر منه ان اتفقا على ان العلانية هزل فالمرء مهر السر وان اختلفا فادعى
 الزوج المواقعة وانكرت فانقول لها هذا ان تمجد انكسر فان اختلفا فانه ينقد بمهر المثل ولو عقد في السر بالف واظهر الغين فكذا كان اتفقا
 على المواقعة فالمرء في السر واختلفا فانقول للمرأة في دعوى الجبر فيلزم مهر العلانية الا ان يكون اشهد عليها او على وليها الذي زوجها منه انه مهر
 واقام البينة بذلك فثبت ما ادعاه ولو عقد في السر بالف ثم عقد في العلانية بالغين فاشهد ان العلانية بيمينته فاسروا ان لم يشهدا قال لبيد
 عند الحقيقة ره المهر مهر السر عند مهر العلانية وذكر القاضي الامام ابا يوسف مكان محمد وجعل محمد ابي حنيفة قال لو تزوج امرأة بالف ثم جدد
 باعنى درهم اختلفوا في كيب خوابر زاده ان على قول ابي حنيفة ومحمد لا يلزم الا الف الثانية وعلى قول ابي يوسف يلزمه الف الثانية وذكرني الخط
 قول ابي يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الطحاوي تزوجا على الف ثم الغين لا يثبت الثاني فلا فالابي يوسف وعلى عدم الثبوت بانها تعدد الثبات الزيادة
 في ضمن العقد ولم يثبت العقد فكذا لا زيادة فانقول على ان قول ابي حنيفة عدم الثاني وعلى كس هذا على الخلاف في الكافي الشيخ
 حافظ الدين قال ان جماعا على مهر في السر وشهادة شابين على الف ثم تزوجا في العلانية بالغين فمهر بالفادهم ويكون هذا زيادة في المهر عند ابي حنيفة
 ومحمد وعند ابي يوسف المهر هو الاول وهذا هو ظاهر المقصود في الاصل وعليه شئ شمس الائمة ان عند ابي حنيفة ره المهر مهر العلانية قال في البسيط
 اذا تعاقد في السر بالف واشهد انهم لم يجدوا ان العقد بالغين سمعة فالمرء هو الاول لان العقد الثاني بعد الاول فعود بالاشهاد قلنا

بالمفروض في العقد وعند المفروض بعد كالمفروض فيه على ما مر وان حطت
عنه من مهرها على كل حال لان المهر حقه وانما لا يملكه حاله البقاء واذ خلا الرجل بامرأته
وليس هناك مانع من الوطء طلقها فلهما كمال المهر وقال الشافعي رحمه الله نصف المهر

انما قصد النزل باسماه فيه وان لم يشهد على ذلك فالذي اشار اليه في الكتاب المهر المعلنانية ويكون ذرأته زيادة لما في المهر قالوا هذا
عند ابى حنيفة فاما عند ابى يوسف ومحمد والمهر هو الاول لان العقد الثاني لغو فاذ ذكر فيه ضمان الزيادة يلغو وعن حنيفة ترؤن
العقد الثاني ان كان انقوا فاذ ذكر فيه من الزيادة يكون معتبرا بمنزلة من قال لعبد وهو اكبر سن سانه ذابني لما نفي صريح كلامه عند حنيفة
العبد وعنده وان نفي صريح كلامه في حكم النسب يفتي معتبرا في حق المتق انتق كلام شمس لائمه وبآخره يخرج الجواب عن المذكور في شرح العلي
من تعليل عدم اعتبار الثاني قوله اشار في الكتاب الى ان المهر المعلنانية هو والمد اعلم اطلاق اعتبار العلانية في الاصل فان عبارة فيه
اذا تزوجها على مهر في السر ومع في العلانية باكثر منه يؤخذ العلانية فالتسليم في العلانية يشعل ما اذا شهد على ان العلانية بطل في مقصود
واذا لم يشهد على ذلك وما اذا كان التسليم ليس في ضمن عقد بل مجرد اظهار على ما هو عكس اول صور المواضع وبهنا عليه او في ضمنه فهاخرجه الدليل
خرج يفتي ابائي ولا خلاف في اعتبار الاول اذا شهد على هريرة الثاني واعتراجه مطلقا فيبقى ما لم يشهد فيه ولم يترقا به ما هو في ضمن عقد
مراد اطلاقا وظاهره ان لا خلاف في عدم التسليم سبانه اعلم ذكر عصام ان عليه الفين ولم يذكر خلافا وان ذكر في المحيط عنه انه ذكر في كتاب الاقرار انه ثبت
الزيادة فانما حكم المشايخ اختلف فيجب كون المذكور قول ابى حنيفة البتة لان ونسب الاصل لا فائدة قوله وكان القاضي الامام قاضي خان انما
افتى بانه لا يجب باسناد الثاني شي الا اذا مضى به الزيادة في المهر لما علم انه علة اعتبار العلانية فيما اذا جدد او لم يشهد اكونه زيادة لكن الاوجه الاطلاق فان
لو لم يفتي ان يسأل الزوجان عن مرادهما قبل الحكم قد نكر الزوج العقد ونقض باب خصومه من غير حاجته الى ذلك لانه اذا كان الثابت شرعا
جواز الزيادة في المهر الكلام الثاني يعطيه صادر من ميمر عاقل وجب الحكم بمقتضاه بل يجب ان لو ادعى النزل به لا يقبل ما لم يقر به على اتفاقهما
على ذلك نعم ويحال ايضا ان يجب لان مع الالف اسر فتجتمع عليه ثلاثة آلاف لان الاول قد ثبت وجوبه بثبوت الامر وله المفروض كون الثاني
زيادة فيجب بحاله مع الاول ومن ثم ذكر في الدراية من شرح الاسماجي جدد على الف ثبت التسميتان عند ابى حنيفة وعندهما لا يثبت الثانية وكذا
لراجع المطلقة بالف وفي النوازل من الفقيه الى اليث ره اذا جدد يجب كلا المهرين ودوجه من نقل لزوم الثاني فقط اعتبار ارادة الاول
ضمن الكلام الثاني لان الظاهر كون المقصود تعيين الاول الى الثاني والذي يظهر من الجمع بين كلام القاضي والاطلاق لتطابقه عليه كون المراد كلام
الجمهور لزومه اذا لم يشهد من حيث الحكم ومراد القاضي لزومه عند الله في نفس الامر ولا شك فليزوم عند الله تعالى اذا قصد الزيادة فاما اذا لم يقصد
معي كانا بزين في نفس الامر فلا يلزم عند الله شي حتى لا يطالب به في القيمة ويلزم ذلك في حكم القاضي لانه يؤخذ به بظاهر فلهذا لان
يشهد على خلافه وما قيل انه لا يجب للمهر الثاني الا اذا كانت قالت لا ارضى بالمهر الاول او بارة ثم قالت لا اقيم معك بدون مهر فاما اذا لم يكن هذا
بل بساط فلا يجب الثاني قريب من قول القاضي وحاصله اعتبار قرينة ارادة الزيادة واختلافهما فيما اذا كان التجدد بعد مهرها الاول انه بل
وجوب الثاني على الخلاف او ان الاتفاق على عدم وجوبه يسره به او قد يقال كون الزيادة يستدعي قيام المزيه عليه وبالجملة اتفق قياسه
فلا يتحقق كون الثاني زيادة وهو المحقق لوجوبه وقد يقال انما يستدعي دخوله في الوجود لا ينعاه الى وقت الزيادة فصيح منشاء
الخلاف في ثبوت على الخلاف او عدم ثبوت بالاتفاق وفي الفتاوى امرأة وجبت مهرها من زوجها اشهد ان لها عليه كذا من مهرها تنكروا فيه
واختار عند الفقيه الى اليث ان اقراره جائز اذا قبلت ووجهه في التمسك بوجوب تقويم التصرف ما يمكن وقد امكن بان يجعل مكانه زادا

لان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطى فلا يتأكد المهر دونه ولنا اننا سألنا المبدل حيث رفعت المواضع
وذلك وسعها فثبتا كحفظها في البذل صتبارا بالبيع وان كان لهما مريضا او صائما في رمضان او طحا ما يجزى
او نقل وبغيره او كانت حائضا فليست بالخلوه صحيحة حتى لو طلقها كان لها نصف المهر لان هذه الاشياء مؤن
اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يعرف عن تكسر وفقر

في المهر انما شرطنا القبول لان الزيادة في المهر لا تقع الا بقبول المرأة انتهى واختلف المشار اليه بقوله والمختار فخرج الخلاف الذي قبله
لان في صورة ميتها المهر والعقد وهو قبول المهر لا ينعكس المنقول عن ابي حنيفة وذلك لان المنقول هو ما اذا جدد او عقدا ثانيا بالشر
ما يثبت اجتماعا على الامر الثاني وذلك يفيد قولنا الثاني بلا شبهة بخلاف هذه الصورة فان المذكور فيها ان الزوج اقر او شهد ونحوه
يستلزم ذلك قوله لان المعقود عليه وهو منافع بعضها انما يصير مستوفى بالوطى ولا يجب كمال البذل قبل الاستيفاء ولا يجب كمال المهر
بقوله ولنا اننا سلمت المبدل لا يتقضى منع توقف وجوب الكمال على الاستيفاء بل على التسليم قوله اعتبارا بالبيع والاجارة يعني
ان الموجب للبذل تسليم المبدل لا حقيقة استيفاء المنفعة كالبائع والاجارة الموجب فيها التسليم وهو رفع الموانع والتخليص بينه وبين المسلم
ايسه وان لم يستوفى المشتري والمستاجر منفعة أصلا فكذا في المتنازع فيه يكون تسليم البضع بذلك بل اولى واما قوله تعالى وان
طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرغتم من فريقتهم فالجواز فيها مستقيم لانه انما حمل المس على الوطى كما يقول فهو من اطلاق اهم سبب على
السبب والاوجه ان من اطلاق اسم المطلق على اخص بخصوصه وان حمل على الخلوه كما نقول فمن السبب على السبب اذا من سبب عن الخلوه
عادة وكل منها ممكن وترجع الثاني بموافقة القياس المذكور والحدوث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كشف حمار امرأة او نظر اليها وجب
العصاوق دخل بها او لم يدخل سواء الدار قلني وشيخ ابو بكر الرازي في حكمه وقد يقال يجب ان لا يعتبر بخلاف الاول مجازا لا مجازيم حقيقة
والخلوة لا تصدق على الجماع فلا يكون لهس مجازا فيها والا لازم انه لو طلقها وقد طلقها بكفارة الناس وجب نصف المهر لانه طلقها قبل الخلوه
ونفرض انها المراد بالنفس فهو باطل فلا يحمل على الخلوه ويجاب بان ثبوت الكمال في الصورة بالاجماع على ان تسليم المبدل مع
او على الجماع على وجوب كماله بالخلوة كما نقل شيخ ابو بكر الرازي في احكامه حيث قال هو اتفاق ائمة الاول وعلى الطحاوي فيه اجماع الصحابة
ابن المنذر هو قول عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وجابر ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم اجمعين ويوافقه قوله تعالى وكيف تأخذونه
وقد انقضى بعضكم الى بعض اوجب جميع المهر بالافشاء وهو الخلوه لانه من الدخول في الفضل قاله الشافعي فيكون وجوب نصفه باطلاق قبل الخلوه
الذي هو معنى النفس مخصوصا اخرج منه الصورة التي اوردنا بالدليل على وجوب المنقص للجماع المذكور ومن فروع لزوم المهر بالخلوة لوزنا
بامارة تترجماد وهو على بطنها فعليه مهران مهر الزنا لانه سقط الحد بالتزويج قبل تمام الزنا والمهر المسمى بالنكاح لان هذا يزيد على الخلوه قوله
وان كان احداهما مريضا شرع في بيان موانع صحة الخلوه وعبارة شيخ الطحاوي فيه جامعة قال الخلوه انما هو ان يخلو به في مكان يمان اطلاق
الناس عليها كارد بيت دون العورة والطريق الاكظم والسطح الذي ليس على جوانبه شروكة اذا كان المستريح او قصب بحيث لو قام انسان
يطلع عليها وان لا يكون مانع من الوطى حسلا لا طبعيا ولا شرعا انتهى ومن فصل الموانع ذكر منها الزنا والقرن والعقل وان يكون شعرا وصغيرة لا يطق الجماع
او هو صغير لا يقدر عليه قال بعضهم شتي ويتجزكل آله يعني ان يجب كمال المهر اذا كان معها ثالث استوى منه لصحة الخلوه بين ان يكون بصيرا او اعمى
يقضان او نائما بانعا او صبيبا يعقل لان الاعمى كس وانما لم يستعقل وقتنا وم فان كان صغيرا لا يعقل او مجنونا او معن على لا يمنع وقيل المجنون
والمعن عليه يمينان وزوجه الاخرى مانعة اليه رجعه محرره والجواري لا تمنع في جوامع الفقه جارية تمنع بخلاف جارية وفي شرح الجمع في امته روايتان
والكلب العقور طلق وغير العقور ان كان لما منع اوله لا يمنع وعندي ان كلبه لا يمنع وان كان عقورا لان الكلب قط لا يعتد به

في المهر

في المهر

وهذا التفصيل في مرضى أو ما صوم برضا من القضاء والكفارة والأحرام لما يلزمه من الدم وفساد النكاح والقضاء
والخصمان طبعاً وشراً وكان أحدهما صائماً فأنقضاها للكل لأنه يباح له الإفطار من غير قصد في نية التمتع وهذا القول في المهر هو الصحيح
القضاء والمناذرة التطوع في نية لأنه لا كفارة فيه والصلوة بمنزلة الصوم فمنها الفرض ونقلها كالفله وأدخلها الجواب ما رآه من طلقها
فأما المال المحبذ المبيحة لا وق لا عليه بنفس المحرم بل بمنزلة الجاهل لا بالحكم ويرجل سلامة آله ولا يمينه من المستحق عليها
التسليم فحق الحق قد انتفى قال عليها العدة فجميع هذه المسائل احتياطاً استحضاراً للتوهم الشغل بالعدة في الشريعة والولد فلا يصح في إبطال الفهر
بخلاف المهر لأنه مال لا يحتاج في إيجابه ذكر الفهر وذكره في شرحه ان المهر ان كان شرعياً يجب العدة لثبوت النكاح حقيقة وان كان حقيقياً كالمهر الصوري
لعدم النكاح حقيقة قال ونسخت المتعة لكل مطلقة المطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمي لها مهر

على سيرة ولا على من يبيع سيرة عنه ولو سافر بها فعلى من المباداة بها الى مكان خال من محرم ولا تقع الخلوة في المسجد والمهام وقال في النكاح طلق
شديدة صحت لانها كاستمر على قياس قوله تقع على سطح الاستمر اذا كانت طلبة شديدة والاوجه ان لا تقع لان المانع الاحساس لا يتحقق بالبصر
الا ترى الى الاستثناء لوجود الامني ولا ابصار للاحاساس لا تقع في بيتان ليس له باب وتقع في محل عليه قبة مضروبة وهو يقدر على وطئها وان كان بها
والجواب في الحقيقة كذلك ولو كان في مخزن من خان ليسكنه الناس فهو الباب ولم يعلق والناس قعود في وسطه غير مترصد من نظرهما صحت وان كانوا في بيت
لا تقع وهذه الموانع من قبيل كسي ولو دخلت عليه فلم يبر فماتت خرجت او دخل هو عليها ولم يبر منها لا تقع عند أبي الليث وتقع عند الفقيه في بكونه لو كان
تامة ولو عرفها هو ولم تعرفه هي تقع فمرحان الاول لو قال ان خلوت بك فانت طالق فخلا بساط طلقت ويجب نصف المهر الثاني للزوج ان
يدخل بزوجته اذا كانت تطيق الجماع فخرج تقديراً وقد قدر بالبهر وبالنسب واعلم ان اصحابنا اقاموا الخلوة بصحة مقام الوطئ في حق بعض الاحكام
كما كرهوا وثبوت النسب والعدة والنفقة والسكنى في مدة العدة ومراعات وقت طلاقها ولم يقيموا مقامه في الامتنان عليها الاول والرجعة
والميراث وصحة البناء يعني اذا اخل بالطلاق الرجعة لا يصير مراجعاً اذا اخل بامارة ثم طلقها لا تحرم بناتها ولا يرث منها لو ماتت في العدة لا امتناً
الواجب في هذه الاحكام وفي شرح الشافعي ذكر تزويج البنت على عكس هذا فخصه خلاف واما في حق وقوع طلاق آخر فخصه روايتان والاشبه وقوعه لان
الاحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب ان يقع امتناً فاقوله في التفصيل في مرضا قال الصدوق في صحيحه هو الصحيح قوله وهذا القول في رواية المشقة
في حق كمال المهر هو الصحيح فعلا لخصر عنها امان في حق جواز الاظهار فاصح غير ما ذهبوا له لا يباح الا بعد وقد مناس في كتاب الصوم بمشأن رواية المشقة
في جواز الاظهار بلا عذر ثم وجوب القضاء اقعد بالدليل من ظاهر الرواية وقول المصنف هو الصحيح اعترافه من رواية شاذة عن أبي بصير
انه يمنع لانه يمنع الجماع ويجعله احالاً فيه من ابطال العمل قوله او ير على سلامة الآلة ليطعن ان خلوة الحضي محتمة وهو كذلك بالانفساق قوله
والعدة واجبة في جميع المسائل اى منذ حصة الخلوة بفسادها بالموانع المذكورة احتياطاً لتوهم الشغل بالعدة في الشريعة وكذا في المهر
بقيام احتمال الشغل بالسكنى ولذا يثبت نسب الولد من عند أبي سلمان ذكر التماسي ان علم انه نزل حيث وان علم بخلافه فاعلمها العدة والاول
احسن وعلم القاضي بانه نزل اولاً بجائته او يتيسر قال التماسي في كلامه مشأنا في العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة انها واجبة طاهر حقيقة
فقبل لو تزوجت وهي ميتة لعدم الدخول حل لها وياتي لا قضاء وقوله والعدة حق الشرع وهذا لا يقتضي لوانساقها بولده قبل المانع
ولو اذن لها الزوج وتمت اخل بعدتان ولا يتداخل حق العدة والولدي وحق الولد ولذا قال صلى الله عليه وسلم لا كيل لامرئ بامرئ بامرئ والى
الاخر ان يبقى ما فرغ غيره فلا يصحان في ابطالها باتفاقها على عدم الوطئ بخلاف المهر لانه مال فلا يحتاج الى ايجابه غير ان في وجه الاستدلال
بالحديث على انها حق الولد ما لا قوله وذكر القدر في شرحه لمقتصر الكرمي ان المهر ان كان شرعياً يجب العدة لثبوت النكاح حقيقة
وان كان حقيقياً كالمهر والنفقة لا يجب الا بعد اتمام النكاح حقيقة فكان كالطلاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين بعدم الشغل واما قال
التماسي وقاضي خان ويؤيد ما ذكره التماسي في الاوجه على هذا ان يفسد الصغير غير القادر والمرض بالمذنب لثبوت النكاح حقيقة في غير ما وطئ
ان المهر واجب بالعدة بالخلوة انما هو في النكاح الصحيح اما النكاح الفاسد فلا يجب العدة بالخلوة فيه بل بحقيقة الدخول قوله وتسبب المتعة لكل مطلقة المطلقة واحدة
وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول وقد سمي لها مهر في كل من يصير بالاشتهاء اشكال اما الاول فان المطلقة قبل الدخول التي لم يصير لها مهر واخلة

وقال الشافعي ما يجب كمال مطلقه الا هذه كما وجبت صيانة من الزوج لانه او حجبها بالفراق الا ان في هذه الصورة
 نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق في هذه الحالة والمتعة لا تنكح ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة كما نرى
 سقط مهر المثل ووجبت للمتعة والعقد يوجب عوض فكان خلفا والخلف لا يجامع الاصيل ولا شيئا منه فلا يجب من وجوب مهر
 وهو خير بان في الايجاف لا ينفك الغرامة به فكان من باب الفضل واذا تزوج الرجل بنته على ان يزوجه
 المتزوج بنته او اخته ليكون احد العقد برعوضها عن الخوف والعقد ان جازان ولكل واحد منهما
 مهر مثلها وقال الشافعي ما بطل العقد ان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوبة ولا اشتد الا
 في هذا الباب فبطل الايجاف ولنا انه متى ما لا يصلح صداقا فيصير العقد ميبعا لمثلها اذا سعى الزوج والخبر ولا يشترط ان يكون
 في عموم المتعة واجبة لها واما الثاني فالمتعة قبل الدخول المفروض لها ذكر في المبسوط والمخطط والمصنف والمصنفان المتعديان لما يجب من
 الاول من الاستحباب يستل في اعم من الوجوب يعني انه بالمعنى اللغوي او هو عام مخصوص بالصورة السابقة وقرينة التخصيص هو تقدم ذكرها فكان
 قال وتجب لكل مطلقة غير تلك ومن الثاني ان قول القدروري تبع فيه وفي بعض أشكال القدروري المتعة اربعة اقسام واجبة وهي ما تقدم و
 سبعة وهي التي طلقتها بعد الدخول ولم يسم لها مهر او ستة وهي التي طلقتها بعد الدخول وقد سمي لها والرابعة ليست بواجبة ولا ستة وهي التي
 طلقتها قبل الدخول وقد سمي لها لان نصف المهر ثابت لما يقوم مقام المتعة وقيل يصح ان يثبت في وقوع من الكاتب فذكر بعضهم ان في بعض النسخ لم
 يسم لها مهر ونقل في الدراية فبطل كذلك من غير واحد قوله وقال الشافعي يجب لكل مطلقة الا هذه ومن احدى روايته كقوله ورواية كقولنا وقدر
 تفصيل ذلك وجه قول الشافعي انها في المطلقة قبل الدخول والتسمية واجبة اتفاقا بالنسب واما في الدخول بها فلان وجوب المتعة الواجبة في صورتها
 التسمية للايجاف بالطلاق وما سلم لها من المهر ليس في مقابلة بل في مقابلة البضع فبطل ما لا يجامع والمال الذي لم يدخل بها وقد سمي لها فوجب نصف المهر
 لها الثابت بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرغتم من فريضة نصف ما فرغتم بطريق المتعة اي بطريق ايجاف المتعة في غيرها
 وهو جبر صريح للايجاف المهر لعدم تنافها فبطل ما لا يجامع متعة اخرى والاكثر وت قوله فخرج مجازا لانه وقع طلاقا حتى اتفق عدو الطلاق لكنه
 كما مضى من جهة انه كالمالة السابقة على النكاح بسبب العقود عليه سالما اليها فلا يلزم كون ما ذكره على قول من قال يسقط كل مهر بهذا الطلاق لانه
 ثم يجب بطريق التمسك بما لنا لقول المحققين ان يبقى نصف المهر ويسقط نصفه بالنسب وله ايضا قوله تعالى وللطلقات متاع بالمعروف حقا على
 المتقين خص منها تلك المطلقة بنصف نصف ما فرغتم منه تمام حكمها وبه يحمل قوله تعالى اذا كنتم الموتى الى قوله فتعوهن على غير المفروض لها العقلية
 ان نصف مهر بطريق المتعة قوله ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة بكونها او وقوع به اسما لانها مفوضة نفسها لوليها والمفوض
 فبطل اي فوضها لوليها للزوج وهي التي زوجت بلا مهر سمي وعامله منع كون طهر الوجوب في الاصل وهي المفوضة للايجاف وبطل ما سببه للعلية
 آخر بقوله وهو خير بان في الايجاف لانه باذن الشارع بل الوجوب فيها تنويصا فكان واجبا لها من نصف مهر المثل لانه اقرب الى نعم من علم انه تعالى
 استقام كما واجبا لما تم اوجب لها شيئا اخر مكانه وعلم ان الاجابة في الطلاق بل قد يكون ستماني التي لا تنصلي والفاجرة ولا سقوط في الدخول بها مطلقا
 فلا يجب لها لانها اعملة المساوية ولا نسلم ان ما سلم لدخول بها في مقابلة البضع بل يقبضها العقد على نفسها الملحق به المال في قوله تعالى ان
 يتنوا يا اموالكم محضين ولهذا كان لها المطالبة به قبل الدخول غير ان بالدخول يقرر ما كان على شرف السقوط وقوله تعالى وللطلقات متاع بالمعروف
 حقا على المتقين اما ان الامام للعهد المذكور في المطلقات التي لم يسم لهن لانهن تقدم ذكرهن بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
 او تعزوا لهن فريضة ثم قال ومعهن او يرد بمعهن ايجاف نفقة العدة وكسوتهما واما غير المدخول بها المسمى لها تحمل الاتفاق وانما هي
 الاستحباب في الدخولات لقوله تعالى استمكن واسهر كلن سراجا ميلا ومن دخولات قوله واذا زوج الرجل ابنته على ان يزوجه الزوج بنته او اخته
 يكون احد المتقين موصيا من الاخرى صداق فيه وانما قيد به لانه لو لم يقبل على ان يكون بضع كل صداق لاخرى او سناه بل قال زوجك متى على ان
 تزوجني بنك ولم يزد عليه فقبل جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شتا ما ووزاد قوله على ان يكون بضع متى صداقا بنك فلم يقبل الاخرى لزوج بنته ولم
 يسم لها مهر فبطل ما كان كالمال في اتفاقا الاول على الخلاف ثم حكم بما تقدم عندنا من فساد التسمية فيجب مهر المثل قال الشافعي بطل العقد بالمنقول

ح

وان تزوج امرأته على خدته اياها سنة او على ثلثيها او قال لها امته خدته وان تزوج عبد امرأة
 فاذن مولاه على خدته سنة او ثلثيها او قال لثالثيها امته خدته في الوحدان ما يصح اخذ العوض
 عنه بالشروط يصير مهر اعنده لانه بذلك يتحقق المعاوضة وصار كما اذا تزوجها على خدته
 جزاء خريضا او غيره من الزوج غفها وانما ان المشرع اوصاهوا لا بتغاء بالمال والتعليق ليس بال
 وكذلك المنافع على اصلنا وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته ولا كذلك احس
 وتكون خدمة الزوج الحرة كيجوز استحقاقها بقصد النكاح لما فيه من قلب الموضوع بخلاف
 خدمة جزاء خريضا لانه لا منافعة وخدمة العبد لا يخدم مولاه مطلقا حيث يخدمها باذنه وامره

والمنقول اما الاول فحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن نكاح الشار وموان يزوج الرجل ابنته او اخته من الكل
 على ان يزوجه ابنته او اخته وليس بينهما صداق والنهي يقتضي نكاح الفاسد في هذا العقد لا يفيده الملك اتفاقا وعنده صلى الله عليه وسلم قال
 لا شئنا في الاسلام والنهي رفع لوجوده في الشئ وعرف منه التقدي في كل لي يزوج مولية على ان يزوجه الآخر مولية كسيد الامة يزوج امته على تزويج
 الآخر مولية كذلك واما الثاني فان كل بضع صدق وسكنج فيكون مشتركا بين الزوج ويستحق المهر وهو باطل والاطالب في تقريره مستغنى عنه بالقرآن
 من الاول ان متعلق النهي والنهي مسمى الشئ وما هو في مفهومه من الصدق وكون البضع صداقا ونحن قائلون بقي هذه الماهية وما يصدق عليها
 شرعا فلا يشترط النكاح كذا بل يطلبه فيبقى نكاحا مسمى فيه لا يصح حرا فينقضي بوجوب المهر المثل كالنكاح المسمى فيه غيرا وغيره فما هو متعلق النهي لم يشترط
 وما اقتناه لم يتعلل به بل انقضت العورات معناه اي ما ينفذ الاتقاد به المثل منه عدم تسمية المهر وتسمية المهر لا يصح مهرانا قائلون بموجب المنقول
 حيث تقيدها من الثاني بتسليم بطلان الشئ في هذا الباب نحن لم نثبت كونه لا استحقاق وقد اهلنا كونه صدقا فبطل استحقاقه مستحق المهر بضعه بغيره كونه مباحا
 مشروطا فيه بشرط فاسد ولا يبطل به النكاح بخلاف ما لو زوجت نفسها من رجلين فان بطلان الاشتراك فيه لم يسلزم بطلان النكاح وانما
 استلزامه عدم موجب التيقين لعدم الاولوية قوله وان تزوج حواشيه على خدمة سنة فلها مهر مثلها وقال محمد بن في الجات لما تيمم خدمته سنة
 ولم يذكر القدر خلافا واحتلف في قول ابي يوسف فقال الهندواني ينبغي ان يكون مع محمد وقال بعض المشايخ مع ابي حنيفة وهو الاظهر والاصل
 يقتصر على خلاف محمد في الجاه مع الصغير قوله وقال الشافعي ما تيسر من القرآن والخدمة في الوحدان اي وجب صرية الزوج ومهية قوله
 وكذا المنافع على اصلنا قصر النظر على هذه النكته بموجب ان لا يبيع تسمية شئ من المنافع وما عطف قوله وخدمته العبد ابتغاء بالمال تقيده تسليم
 رقبته وهي مال يقتضي جواز جميع منافع الايمان ما خلا خدمته المحروية انقضى عموم مفهوم قوله ولا لذلك المحرور هذا موافق لما في جات قاضي فان
 وشرح الشافعي بنعم الدين الحنفي وقال في البدائع لو تزوجها على سائر منافع الايمان سكنى داره وخدمته عبده وركوبه ابنة وكل غيرها وراعاة
 ارضه يعني ان تزوج هي ارضه ونحوها من منافع الايمان مدة معلومة صحت التسمية لان هذه المنافع اموال او الحقت بالاموال شرعا في سائر
 العقود ولما كان الحاجة والحاجة في النكاح متحققة وامكان الدفع ثابت بتسليم محالها ليس فيه استخدام المرأة زوجها فينبغي جواز تسمية خدمته المحرور
 وهو الصحيح في الغاية مغفرا الى المحيط لو تزوجها على خدمته حرا غيرا فاصح صحت وتزوج على الزوج بقبته خدمته وهذا يشير الى انه لا يخدمها لانه ينبغي
 فلا يوسن الاكشاف طريق مخالطة للخدمة واما ان يكون مراده اذا كان بغير امر ذلك المحرور ولم يحزه وانت اذا تاملت تبين محروجه وجوب تيمم
 الخدمة بان المسمى مال الا انه مجز عن التسليم للمنافعة وتبليها مافى ماليتها بعدم استحقاقه في هذا العقد بحال القيد انه لو استحق تسليمه الحق بالاموال لكن
 استحق ذلك للزوم المناقضة لا كما وتوقف في صحة تسمية خدمته حرا غيرا بعد هذا يجب ان ينظر فان لم يكن بامره ولم يحزه وجب تيممها وان كان
 بامره فان كانت خدمته معينة تستدعي مخالطة لا يوسن بها الاكشاف والخدمة وجب ان تمنع وتعلم في تيممها ولا يستدعي ذلك وجب تسليمها وان كانت
 غير معينة بل تزوجها على منافع ذلك المحرور يصير الحق بها لانه امير ولما كان مرقمة في الاول فكان الاول او في الثاني فكان الثاني وقد ازال المهر الرب
 المحرور بخلاف خدمته حرا غيرا فلا منافعة والاصل ان ما هو مال او منفعة فيكون تسليمها شرعا يجوز الزوج عليها ولا يجوز كخدمة الزوج المحرور
 لانه لا منافعة وخدمته تستدعي خلوة للخدمة وتبليها القرآن بعدم استحقاق الاخرة على ذلك كالاذان والامانة والنج وخدمته الشافعي مع كونه

في الجات

ببطلان ما ذكره من المهر دينا بخلاف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه بدل

لاستمرار قيام البعثة بالصفة وهو وقع فاسد لان ثبوت التغير شرعا لا يتوقف على ذلك انا هو اعتبار شرعي وقيام البعثة بالصفة من الاحتصاص الناعت ليس محالا على ما عرف في التحقيقات الكلامية ثم يمكن جعل قوله في الكتاب انه وصل اليه عين ما يستحقه وهو مائة ومنه من نصف المهر الى عين ما يستحقه ذاتا لان هو حيث بسبب الابد او لا يبالى باختلاف السبب عند حصول المقصود سابقا فانه لم يوجب شيئا وجه قولهما في قبض النصف المالح البعثة بالكل وهو قول الشافعي في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم تبطل الرجوع بصفة لا يخفى ان الممازاة تحكم فان رجوعه في صورة قبض الكل ليس كقبض البعض بل لانه لم يصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق وبه المناط نصف في صورة قبض النصف بناء على ان الطلاق قبل الدخول اعاد نصف البعثة الى قديم ملك الزوج فيظهر ان البعثة بالدين بذلك شتر كما بينا معنى تبين ذلك والافعال البتة كان كاي ملكها ظاهرا فاذا قبضت النصف انصرف الى حقهما لمكيل او موزون بين اثنين وهو في يد احد قبض صاحبه بصفة كان المقبوض حقه فاذا ابرأته بعد ما قبضت النصف من الباقي او الكل كان الواصل اليها عين ما يستحقه بالوجه المذكور في هبة النكاح قبل قبضه فانه ان الحاقها البعض بالكل بوصف طردي غير موثر وتقدر الوجه الثاني كما به من الكتاب وقوله والوط لا يلحق باصل النكاح في النكاح يوجب له هبة ولو كانت حتى بقي اقل من عشرة قصب ولا يلحق غيره وتسمية ما دون العشرة في اصل العقد لا تصح وقد بان النكاح لانه يلحق في البيع باصل العقد وهو الفرق ان البيع عقد معانيه ومبادله مال بآل من جهة تقع الحاجة الى دفع العين فيه فامبرأوط العقد فانه يلحق باصل العقد ولا كذلك عقد النكاح فليس كذلك الخط فيه وقوله الا يرى ان الزيادة فيه لا تلحق حتى لا ينفذ استيفاض عدم الالتحاق وهو مشكل فان عدم الالتحاق الزيادة بالاصل هو الدافع لقول المانعين لما وصحت كان ملكه عوضا عن ملكه فاذا لم يلحق بقي ابطالهم بالجواب فالحق انها تلحق كما يعطيه كلام غير واحد من الشافعية وانما لا تنصف لان الامتناع خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة بالنسبة المعتادة المنصرف اليها على ما مر ونه لم توجد حقيقة حاله العقد بل لفت به وان وجه الحاقها بالبيع وهو انه قد يكون خاسرا او زايده امضا بالشرعي فيرد الى العدل يجري في النكاح وخسرا انه ينقص عن مهر شملها غير بالزيادة اليه فان تزويجهما بعتقهما من مهر مثل انهما مثلا يعقب لندم لما وزاده يارته يعقبه وجه قول زفره في العرض المبين هو احد قول الشافعية في الجدية واختاره اكثر اصحابه ان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما مر تقريره من ان السالم بالهبة غير المستحقة بالطلاق لا اختلاف لسبب قربت على الطلاق مقتضاه ويجب قيمة نصفه لتعذر عينه كما لو تزوج على عبد النبي فاني سيدة وجه الاستحسان ان الواجب بالطلاق سلامة نصف المقبوض وقد وصل عين ذلك اليه فلم يصادف الطلاق ما كان شاعرا لانه لا يوجب تقريره عليها على نحو ما سلكت في تقرير السابق وحل كلام الكتاب هنا عليه لتسهيل ما تقدم قوله بخلاف ما اذا كان المقبوض دينا اى دراهم وخونيات فان الواصل اليه ليس عين ما يستحقه لعدم استينافه بخلاف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه عين ما يستحقه لكنه يبدل السالم ببدل بمنزلة ذلك البطل نفسه الذي كان في مكانه لم يفسد اليه شيء ولو كان العرض او الميوان في الذمة فكذا لك الجواب اى لا يرجع عليها شي قبضت او لم تقبض اما اذا لم تقبض فتقريره تقريره دينا وانما ان قبضه ثم وبه طلاق المقبوض فيه متعين الرد بالطلاق فليس لما ان تمسكه وتدفق غيره بخلاف المقبوض من الدراهم وانما وقفت هذه المعارضة لان الاصل ان لا يثبت العرض في الذمة لجماله ولذا لا يثبت في المعادشات المصنعة كاشترائك لئلا تملك في النكاح لجرى التساؤل الى الموفن فيه لانه غير المقصود منه فاذا عين بالتسليم يصير كان العقد وقع على ذلك المقبوض فوجب رد عينه اذا استحق كما لو كان مبيعا في الابداء فيمنع كل من ياتي بخلاف زفره في هذه ايضا لما عرف من اجل دونه واشترط وصوله اليه من جهة المستحقة وما ذكر في النجاة قابل زفره في الدراهم

ولو تزوجها على حيوان او عمرو من في الذمة فذلك الجواب لان المقبولين في الرد

والذاتير المحقة لا يرجع اليها بنار على اصله في تعيينا استبعدت صحة لما علم من اشتراط اتحاد الجمعة الا ان تكون روايتان
فيما يتعين واذا قد انجز الكلام الى شئ مما يتعلق باحصار العرض المعين فمذة فواءد يتعلق به كلاهما من المبسوط فنقول لا يثبت فيه خيار الروية
فلو تزوجها على شئ بعينه لم تره فاما ما به ليس له اوده وثبت فيه خيار العيب فليسا رده اذا كان العيب فاحشا وهو يتحقق
عن القيمة قدر الايدخل تحت تقويم المقومين بخلاف العيب ليس باختيار الروية فلهذا في الفائدة في اثبات اذا الفائدة في اثبات التمكن من اعادة
المعوض الذي قوبل بالمسمى كالمرة في النكاح وهذا يحصل بالبيع لانه يفسخ بالرد بخلاف النكاح لا يفسخ بردها بخلاف الروية ولا تزوج المرأة بل غاية
ما يجب والمسمى فيه قيمة والقيمة ايضا غير مرتبة واما خيار العيب فليثبت فائدة وهي الرجوع بقيته صحيحا لان السبب الموجب للتسمية به
العقد ولم يطل بالاتفاق فلا يجوز الحكم بطلان التسمية مع بقاء السبب الموجب له صحيحا ولكن بالرد بالعيب يتعذر تسليم المعين كما التزم فيجب
قيمة كالعيب المنصوب اذا بقى وعلى هذا الاصل اذ ملك المصدق المعين قبل التسليم لا تبطل التسمية بل يجب مثله ان كان مثليا والا فقيمة وكذا لو استحق
به اذا كان العيب قائما وقت العقد فان بقيت في يد الزوج قبل التسليم لم يفسد بها غيره ومن فردها لغيره او فاحشا فاما بفعل الزوج فلها الخيار
ان تضمنه قيمته يوم تزوجها او تاخذه وتضمن الزوج النقصان لانه تلف جزاء من المصدق ولو اتلفه ضمنه فاذا اتلفه بعضه لزمه قدره ومن انى حقيقة
اذا اختار اخذه لا تضمنه النقصان واما باقاه مساوية فلها هذا الخيار غير اننا لا تضمنه النقصان اذا اختار اخذه واما بفعل المصدق نفسه فلها الروية
بما عيب الساموي لانه فله نفسه بده ومن الحقيقة انه كالتسليم الزوج واما بفعل اجنبي فيجب ضمانه النقصان يكون
ضمانه بمنزلة الزيادة المتولدة قبل القبض فيثبت لها الخيار للتغير من ان تاخذه وتضمن الجاني نقصانه او تضمن الزوج قيمته وهو يرجع على
الجاني وليس له ان تاخذ العين وتضمن الزوج النقصان لانه لا صنع منه بذلك اذا دخل بها او مات عنها فان طلقا قبل الدخول فهو في حق
النصف كما في الكل لو طلقا بعد الدخول فلو تقيت في يد ابي بعد قبضها ثم طلقت قبل الدخول ففي الساموي ان شأنا الزوج نصف قيمته
يوم قبضه لتعذر واما بآياه كما قبضته وان شأنا نصف وليس عليها ضمان نقصان التيب بفعل المصدق كالساموي كذا بفعلها لانه صادق
لها كما صح فلا يوجب ضمان نقصان عليها فاذا كان بفعل اجنبي فهو ضمان من يملك الزيادة المنفصلة المتولدة من المعين بل جزاء من المعين فتمت نصف النقصان
واما يرجع الزوج عليها بنصف قيمة المصدق يوم قبضته كذا ان تيب بفعل الزوج لان الزوج بعد تسليمه كالاجنبي في ايجابه لارش ذلك يمنع تخفيف
المصدق بالطلاق ولو كان انما تيب في يد ابي بعد اطلاقه قبل الدخول كان للزوج ان ياخذ نصف الاصل مع نصف النقصان لان السبب فسد
في النصف بالطلاق وصار مستحق الرد على الزوج فكان في يد ابي هذه الحالة كالمقبوض من شرار فاسد فيلزم ضمانه النقصان سواء تيب بفعلها
او بفعلها او بامر ساموي لانه مضمون عليها بالقبض الاوصاف تضمن بالقبض كالمقبوض وان كان بفعل اجنبي فالارشاد كزيادة المنفصلة وقدرها
حكمها وقع في مختصر الحاكم الى الفضل ان السبب في يد ابي قبل الطلاق وبعده في الحكم سوار قال شمس لانه في المبسوط وهو غلط بل الصحيح في كل فصل
ما ذكرنا فلو كان له جارية فلم يقبضها حتى وطئها الزوج فجارت بولد فاداه لم يثبت نسبته لان الاستيلاء في ملك المرأة فيرجع اليها لان السبب سقط عنه
للشبهة لان المصدق مضمون عليها بالعقد كالمبيع في يد البائع وعليه العقر وهذا العقر مع الولد زيادة منفصلة متولدة من الاصل لان المستوفى
بالوطئ في حكم جزاء من المعين والعقر بده فاذا اطلقها قبل الدخول نصف لكل فيكون العقر والجارية بينهما ولا يكون الجارية ام ولد للزوج لعدم

وهذا لان الجهالة تحملت في النكاح فاذا عين يصير مكان التسمية وقت عليه

ثبوت نسب ولد ما منه ولكن يفتق نصف الولد على الزوج لانه ملك ولده من الزنا فيسقط عليه الجزية ويسعى للمرأة في نصف قيمته ولا يصير الزوج ضامنا لانه ما صنع في الولد شيئا انما صنع الطلاق وذلك ليس مباشرة لاحقاق الولد بل من حكم الطلاق عود النصف الى الزوج ثم يفتق عليه حكما للملك وان ماتت الجارية عند المرأة او قتلت ثم طلقها قبل الدخول فللزوج عليها نصف القيمة يوم قبضت لانه تقدر عليها و نصف الصداق بعد تقرر السبب عوجب له ولا سبيل للزوج على القاتل لان فعله لم يلاق ملك بل ملك المرأة فلا يضمنه شيئا واذا قد انقضى الكلام في الزيادة في المهر فليست فيه وحاصله من المبسوط ان الزيادة قبل قبضه متصلة كالسمن والجلاء بياض العين ومنفصلة متولدة من العين كالولد والثمار والعقود وغير متولدة كالكسب والغلة وذلك كله يسلم لها اذا دخل بها او مات عنها لانه يملك بملك الاصل ملك الاصل كان سالما وقد تقرر ذلك بالموت والدخول فكذلك الزيادة فاما اذا طلقها قبل الدخول فالزيادة المتولدة او متصلة او متصلة بنصف بالطلاق مع الاصل لانه في حكم جزر من العين والماض من الزيادة بعد العقد قبل القبض كالوجود وقت العقد بدليل البسطة فان الزيادة المتولدة هناك كالوجود وقت العقد حتى يصير بمقتضى ما يتماشى من الثمن عند القبض واما غير المتولدة كالكسب والغلة فلا تنصف بالطلاق قبل الدخول بل لكل ما في قول عينية وقولها تنصف مع الاصل وكذا لو جازت لفرقة من قبلها قبل الدخول في ملكها من جميع الصداق يسلم لها الكسب بعينه وروحه وعذاها وورثتها كسب الاصل كذا لا يفتق قبل القبض يسلم الكسب لشرطي عذاها وبولها نعم ان كسب الزيادة منفصلة عن اصل فيكون كالولد فكذلك لانها اذا بطل ملكها عن الاصل فكذلك وبطلان الاصل بطلان ملكها عن الاصل لانفساخ سبب فيه والزيادة انما تملك بملك الاصل متولدة كانت ولا فاذا انفسخ سبب الملك في الاصل لا يبقى سببا للملك الزيادة وحقيقة الموجب لا يخفى انه ان سبب ملك الزيادة غير سبب ملك الاصل بل ملك الاصل يصير شرط فبطل ملك الاصل مثلا يقول عقد النكاح في الزيادة لاكتساب المكتسب وبهاتين طاب العبد او اجارته نفسه او قبو له الهبة وبذه الاسباب لا تنفسخ بالطلاق غير ان المكتسب اذا لم يكن بالملك خلفه فيه مولاه بذلك السبب لو صلة الملك بينهما وقت الاكتساب وبطلان ملكه في الاصل لا يتبين انه لم يخلفه في الملك بذلك السبب ليس الكسب كالزيادة المتولدة لان المتولد جزر من الاصل يسرى اليه ملك الاصل لان يكون مملوكا بسبب حادث لا يرى ان ولد المكاتبه يكون مكاتبه وكسبا لا يكون مكاتبه ولد البسطة قبل القبض يكون مبيعا يقابله حصته من الثمن عند القبض فكسبه ليس مبيعا ولا يقابله شيء من الثمن وان قبض مع الاصل ولو قبضت الاصل مع الزيادة المتولدة ثم طلقها قبل ان يدخل بها تنصف الاصل والزيادة لان حكم النصف عند الطلاق ثبت في كل حين كانت الزيادة قبل القبض فلا يسقط ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الاصل قبل حدوث الزيادة ثم حدثت في يد ما ثم طلقها قبل الدخول ما ان يكون غير متولدة او متولدة من الغير وهي اما منفصلة او متصلة فان كانت غير متولدة كالكسب والغلة فهو سالما وورثت نصف الاصل على الزوج لان حدوث الكسب كان بعد تمام ملكها ويدافىكون سالما لما وان الزمارة الاصل او بعضه كالمبيع اذا اكتسب في يد المشتري ثم رد الاصل فيجب بقاء الكسب سالما وبه القول على ما عليه سلم الخراج بالضمان وقد كان الصداق في ضماننا فليس منقصة الكسب بدل المنقصة وان كانت متولدة من العيون فان كانت منفصلة كالولد والثمار امتنع تنصف الاصل بالطلاق وعود الكل اليها اذا جازت لفرقة من قبلها وانما للزوج في الطلاق نصف قيمة الاصل وفي ردها جميع قيمته يوم دفع اليها في ظاهر المذهب وعلى قول زفره تنصف الاصل مع الزيادة في الاصل ويؤيد لكل الى الزوج اذا جازت لفرقة من قبلها لان بقضها لا يتأكد ملكها ما لم يدخل بها بل قوبرم عود بنصف الى الزوج بالطلاق والاك

وإذا التفتنا على الف على أن لا يخرجها من البلدة أو على أن لا يخرج عليها أخرى فإن دون الشرط على المبيع لا يصح حراره فلهذا نرى ما هابه

المتصل

وإذا جارت الفارقة من قبلها ثابت فيسري ذلك إلى الزيادة كما في اشتراة شرارة فاسدا إذا قبضها المشتري في الزيادة من زيادة منفصلة فإن كان
يستر و ما يزياد تها ودي ابن سامة من أبي يوسف تفصيلا قال في الطلاق يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الأصل وعذر دوتا يستر
منها الأصل مع الزيادة لأن الردة تنسخ السبب من الأصل فيكون الرد بحكم الفساح السبب بمنزلة الرد والفساد البيع فيه ثبت الرد في الأصل
والزيادة أما الطلاق فعمل العقد وليس ينسخ من الأصل فلا يثبت حق الزوج في الزيادة التي لم يكن في ملكه ولا في يده ويتعذر نصف الزيادة
بتعذر نصف الأصل وجه ظاهر الردية أنها ملكة الصداق بالعقد وتم ملكها فيه بالقبض فحدثت الزيادة على ملك تام لها والتمهيد عند الطلاق إنما
في المفروض في العقد وليت الزيادة مسماة فيه ولا حكم إذا لم يرد القبض المستحق بالعقد فتعذر نصفها وهي جزء من العين فتعذر نصفها بتعذر نصف
العين كالزيادة المنفصلة في البيع تمنع رد الأصل بالعيوب إذا كانت حادثة بعد القبض هذا بخلاف الزيادة المنفصلة في الموهوب فإنه لا يمنع رد الأصل
من الرجوع في الأصل لأن البتة عقد تبرع فإذا رجع في الأصل بقيت الزيادة للموهوب لا لغيره عوض قد كان الأصل سالما لغير عوض فمجرد
أن تسلم الزيادة أيضا بغير عوض فاما البيع والشك فمعاوضة بعد تعذر رد الزيادة ولو ثبتنا الرد في الأصل بقيت الزيادة سالمة بلا عوض
جزء من الأصل لا يجوز أن يسلم الملك بلا عوض بعد رفع عقد المعاوضة وإذا تعذر نصف الأصل وجب عليها نصف قيمته فخرج لتعذر
رد العين بعد تقرير سبب جوبه ولما كان الصداق إنما دخل في ضمانها بالقبض كان لمعتبر القيمة وقت القبض ان كانت منفصلة كالشئ في الحال
والجواز البياض فطلقا قبل الدخول فعند الجعيفة وأبي يوسف رد هذا الزيادة المنفصلة سواء اراد الزوج عليها نصف قيمة الصداق أو قيمته
وعذر غير وزفره تنصف الأصل بزيادة لأن الكفاح عقد معاوضة والزيادة المتصلة لا حصة بها في عقود المعاوضات كما لو اشترى جارية
بعيد وقبضا فازدادت متصلة ثم ملك العبد قبل التسليم أو رد المشتري بسبب فانه يستر و الجارية بزيادة بها بخلاف ما لو كانت الزيادة
منفصلة فلهذا لأن المتصلة كزيادة السعر لا يردى أنها لو حدث قبل القبض لا ينقسم الثمن باعتبار ما كثر زيادة السعر فكذا في الصداق بخلاف
الموهبة فإن الزيادة المتصلة فيما تمنع الرجوع لأن البتة ليست بقدر ضمان فالقبض بحكمه لما لم يوجب ضمان العين على الموهوب له لم يبق للأب
حق في العين حتى يسري إلى الزيادة وإذا تعذر الرجوع في الزيادة تعذر في الأصل لأنه لا ينفصل عنها بخلاف قبضها الصداق فإنه قبض
ضمان بحق الزوج فيثبت به بقا حق الزوج في الأصل فيسري إلى الزيادة كالباع وتلك الزيادة حدثت من ملك صحيح لها فيكون سالما
لها بكل حال والمنفصلة إذا تعذر نصف الزيادة تعذر نصف الأصل لما قال محمد والليل عليه أن الصداق في حكم الصلة من جهة لئلا تملك لأحواضا
عن مال والمنفصلة في الصلات تمنع رد الأصل كالموهوب وما في المتصلة في الصلات كثر من المنفصلة حتى أن المدفوعة في البتة لا تمنع الرجوع المتصل
تمنع ثم الزيادة المنفصلة هنا تمنع نصف الأصل فالمتصلة أولى أن تمنع فاما البيع فالصحيح أن عند الجعيفة وأبي يوسف أن المتصلة تمنع فسخ
من الأصل كالمنفصلة وما ذكر في المأذون فهو قول محمد وقد نص في كتاب البيوع على أن الزيادة المتصلة تمنع الفسخ بالتمام عند الجعيفة وأبي يوسف
كالمنفصلة وما إذا كان حدوث الزيادة في يد باعدها بطلان قبل الدخول فانه ينصف الأصل مع الزيادة لأن الطلاق صادره الأصل مستحقا طهيرا
ذلك إلى الزيادة كما في اشتراة شرارة فاسدا أو بالزيادة المتصلة والمنفصلة بخلاف قبل الطلاق قوله إذا تزوجا إلح للمسلمة سمور بان الأولى أن
يسري للمهر ويشترط لها ما يقع كان لا يخرجها من البلدة أو لا يخرج عليها أخرى أو يطلق فترتعا والثانية أن يسري لها مهر على

وان تزوج عليها امرئ او اخراجها فلها مهر مثلها لانه سمي ميا لها فيه نعم فعنده فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة والحديّة مع الف ولو تزوجها على الف ان اقام بها وحل الفين ان اخراجها فان اقام بها فلها الف وان اخراجها فلها مهر مثلها لا يزداد على الفين ولا ينقص عن الف وهذا عند المجتهدين وقالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الف ان اقام بها او الف ان اخراجها وقال نضر بن الشرطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزداد على الفين اصل المسئلة في اجازة في قوله ان خطته اليوم فلا درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم وسببها فيه انشاء الله

تقديره وآخر على تقدير آخر اما الاولى فحكمها ظاهر في الكتاب وهو انه ان وفيها فليس لها الا المسمى والافها مهر مثلها ولو كان مهر مثلها قد سمي او اقل لا يستحق شيئا آخر وقال زفران كان ما ضم الى المسمى بالاكاديمية ونحوها يكمل لها مهر مثل مثل عند فواته والاف ليس الا الف لان المال يتقوم بالاتفاق هكذا يمنع التسليم اذا شرط لها في العقد بخلاف طلاق الضرّة ونحوه لا يتقوم فلا يلزم وقال الامام احمد روى اذ اقات بشت لها الميار في الفسخ لانها لم تزوجه الا على ملك المرقوب فيه فصار كما اذا باع عبدا على ان يبايعه الكتاب وهو بخلافه لقوله صلى الله عليه وسلم حق الشروط ان يفوض به ما استعملتم به الفسخ وجواب زفران ايجاب التسليم ليس للتقوم في المضموم بل لعدم رضاها بالالف لانه فواتها فمهر عدم رضاها بالمسمى فكان كعدم التسمية وفيه مهر مثل في جواب الثاني ان ذلك في الشرط الصحيح وليس هذا منه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم الا شرطا اهل حراما او حراما لا هذه الشروط تمنع التزوج والتسري لو وجب الجري على موهبها فكانت باطلة فلا يؤثر عدمها في خيار الفسخ بل ان في تمت التسمية لرضاها بها والاتم لعدم الرضا وفساد العقد ليس لازما لعدم التسمية ولا لعدم مهرها راسا اذ ليس ذكر ما من الاركان ولا الشروط بخلاف البيع فان قيل ما استدلت به لا يمس محل النزاع لان مقتضى الشرط المذكور ان لا يتزوج ما دامت تحت مختارا لعدم دخول خيار الفسخ في يدبها وابتداء عدم التزوج مختارا الامر من تخييرها شرطا فالجواب ان الشرط المحرم للحلال بعد ما حكم بكونه باطلا لا يتصور الا على ارادة كونه شرط ترك الحلال او فعل الحرام اذ لو اهل حقيقة بان ثبت به حكم الحلال شرعا لم يكن باطلا واذا عارضه وجب حمل الحقيقة المذكورة فيمارى على ما من الحق في نفسه وهو المراد به ضد الباطل وهو عدم الوجوب صادق عليه على الجائز والمندوب لا ما يخص الواجب حينما بقي ان يقال اذا مهر عدم رضاها بالالف لم يلزم كونه نكاحا بلا تسمية ولا نظير للقطع بانها ليست مفوضة بل نماز صحت بتسمية صحيحة معينة وقد قالوا اذا سمي للبكر عند استيذانها مهر فمكنت لا يكون رضا حتى يكون المهر واقرا ولا يصح النكاح بمهر مثل ولا به فكيف وهي مصرحة بنفيه وكون مهر مثلها اصلا لا يلزم صحة النكاح به ما لم تكن مفوضة او تصرح بالرضا به والا فقد لا ترضى بمهر مثل تسمية فلا ينفذ النكاح عليها به فيجب ان تتحار كما اذا تزوجت نفسها من غير كفور فانه ينقض ثم ثبت للولي خيار الفسخ واما ما ذكر من حل لفظ الحق في الحديث على ما ذكر قبلنا موجب لان ذلك موجب وهو تحريم الحلال منتف لانه لا يحرم التسري بهذا الشرط بل هو متنع منه بالنزاهة مختارا لاجب الامر من اليه وهو صحة الزوجة وهذا هو التسري لا القول ففصل محرر وهو ان في من استناعه من بعض لمباحات بجلغة لا بعدة واما ان كان تزوجها على الف ان اقام بها او ان لا تسري وان يطلق ضررتها او ان كانت مولاة او ان كانت عجمية او ثيبا او على الفين ان كان ضد او ما فان وفي الاول او كانت عجمية ونحوه فلها الف الا مهر مثل لا يزداد على الفين ولا ينقص عن الف عن المجتهدين وكذا ان قدم شرط الا الفين يصح المذكور عند حتى لو طلعا قبل الدخول يجب لها نصف المسمى ولا ينافي ان لا يضرها وكذا في المسئلة الاولى لان بالطلاق قبل الدخول يسقط اعتبار شرط الشرط وقالوا الشرطان جائزان فلها الف ان اقام بها والاتفاق ان اخراجها وقال زفران فاسدان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الف ولا يزداد على الفين في قول المجتهدين انه لا خطر في التسمية الاولى بل هي بمنزلة بخلاف الثانية فهي معلقة فاذا وجد شرطها بان اخراجها مثلما ثبت لها ذلك المسمى وقد كان ذلك المسمى ثابتا لان المنجز لا يعدم بوجود المعلق فحين وجد المعلق بوجود شرطه اجمع تسميتان فيجب مهر المثل للجملة ووجه قولها انها معلقان فلا يوجد في كل تقدير سوى سمي واحد وجه قول زفران ان لا تعليق اصلا بل بما انفرد لان ما يضم مع المال فاما ذكر الشرع لا الشرط فاجتمعا ففسد للمساواة واصلها في الاجازات وسنزداد هناك وضوحا انشاء الله تعالى واصل انه نقل عن الدبوسي لو تزوجها على الف ان كانت قيمته والفين ان كانت

والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المنفعة ونصف لا وليس يزيد عليها في العادة فوجب الاحتراز به بالزيادة وإذا تزوجها على حيوان غير موصوف تحت التسمية ولها الوسط منه والزواج بخير النساء اعطاها ذلك النساء اعطاها قيمته قال رضي الله عنه في المسئلة ان يسمى بنس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها على فرس وحمارا اذ المسمى الحيوان يتزوجها على دابة لا يتزوج التسمية ويجب مهر المثل قال لشافعي يجب مهر المثل في الوحيين جميعا لان عندهما لا يصح افتدائي البع لا يصح بيعه اذ كل واحد منهما معاوضة ولكنها معاوضة مالي بخلاف التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجمالة كالدية والاقارب

احدل اذ هو قيمة البضع لانه متقوم بحالة الدخول بخلاف المسمى فانه قد يزيد على قيمته قد ينقص فلا يدل عنه اليه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للمساواة باوخال كلمة او عند ما الواجب الاصل المسمى فلا يدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتف أو يمكن ايجاب الاوكس لانه متيقن قياسا على ما لو خالها على هذا العبد وهذا انه يجب الاوكس فيها اتفاقا وهذا ان كان منقولا عنهم فلا كلام فيه ان كان مختصا فلا دليل على ان يجوز ان يتفقوا على ان الاصل مهر المثل ثم يختلفوا في فساد التسمية في هذه المسئلة ففسدت لاوخال وتصور الى مهر المثل عندهما لم يتصور بينهما لما تفاوتت ورضيت هي بايهما كان فقد رضيت بالاوكس فتعين دون الارتفاع اذ لا يمكن تعيينه عليه مع رضاها بالاوكس واذا تعين بالها لم يصير الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد التسمية فيه صحته وصار كما تجلج على الفاء والفين والاحقاق بان قال اعطيتك على هذا العبد وهذا قيل فانه يجب الاوكس فيها وهو يفرق بان تعين الاوكس في ثنتين ضرورة ان لا موجب فيها في حق البذل وانما يجب فيها بالتسمية وان لا يكون كلاما بالكلية ولا ضرورة هناك لان التكليف موجبا اصليا فاذا لم يتبين احد ما روي فيه لا يلزم الا اتفاقا اذ يصح ان يتصور به المثل في خلاف ما لو خير ثابان قال على انها خيارا فاذا اشارت او على اني بالخيار اعطيتك ايهما شئت فانه يصح كذلك اتفاقا لاننا في المنازعة اما نحن فيه فلا اننا لو اذلت اخذ الارتفاع فامتنع تحققت المنازعة اذ ليس الرجوع الى قول احدهما بالاوكس من الاخر بخلاف التغيير اذ من له الخيار يستبد بالتعيين وصار كبيع احد العبدين لا يجوز ولو سمي لكل ثمتا وجعل خيارا لتعيين لاحدهما جاز بخلاف ما لو اقول الف والفين حيث تعين له الف لانه لم يقع ذلك في انقضاء معاوضة بل ذكر ان ذمته مشغولة باحد المالين والاصل براءة الذمة وهو في شك من اشتغالها بالفين لم يحزم بها فلا يلزم انه بخلاف الف فانه لم يشك فيها ولو تزوجها على الف حالة او موجهة الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها الف حالة والافا لموجهة لاننا اقل ولو على الف حالة او الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها وان كان كالاقل فله وان كان بينهما يجب مهر المثل عندهما الخيار له لوجوب الاقل عليه قوله والواجب في الطلاق قبل الدخول الخ وعلى هذا لو كانت المنفعة زائدة على نصف الاوكس تحكم بخرج به في الداية فالحكم في الطلاق قبل الدخول التحقيق ليس بالمنفعة مثلما قوله واذا تزوجها على حيوان غير موصوف لم المهر كما يكون من النقود ويكون من العروض والحيوان فاذا كان عرضا او حيوانا فاما مدين كعبد العبد او الفرس او الدار فثبت الملك بمجرد القبول فيه لهما ان كان مملوكا وكذا لو لم يكن مشارا اليه الا انه اضافه الى نفسه كبعدي والا فلها ان تأخذ بشرائه لهما فان عجز عن شرائه لزمه قيمته ولو استحق نصف الدار خیرت في النصف الباقي في يد ثابان شارت ردة البعيب الفاش وهو التفتيش في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيمة الدار وان شارت امسكتة ورجعت بقيمة نصفها ولو طلقها قبل الدخول كان لها النصف الذي في يدها خاصة ولو ولدت الامة عنده ثم مات الولد فليس على الزوج ضمان ولا يكون حاله على من حال له المفضوطة ولكن لها الامة لان دخل بها ولا خيار لهما ان كان نقصان الولادة يسيروا ان كان فاحشا فلها ان شارت اخذت المهرية ولا يضمن الزوج شيئا وان شارت اخذت قيمتها يوم تزوجا عليها لان نقصان الولادة كالبيع الساموي وقد كان الولد جازر لذلك النقصان فاما اذا مات الولد ظهر النقصان لانهم ما يجبره وقد بياثبوت الخيار في البيع الساموي بهذه الصفة ولو كان الزوج قبله ضمن قيمته لانه تلف امانة في يده فان كان في قيمته وقام بنقصان الولادة لم يضمن نقصانها وان لم يكن اجاب في كافي الحاكم بان عليه تمام ذلك قال شمس الامة وهو غلط فقدم في التبرار ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة عند موت الولد كذا لا يضمن ما زاد على قيمته من قدر النقصان ولكن ان كان يسيروا فلا خيار لهما وان كان فاحشا فلها الخيار كما قلنا ولا اشكال في انطباق المعين في ثبوت الصفة غير انه اذا زاد فقال هذا الثوب الهروي ولم يكن هرويا فليس لها غيره وعلى قول ابي يوسف لها قيمة ثوب هروبي سطو على قول

وشرط ان يكون السهم ما لا وسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيد والردى والوسط والوسط ذو حظ
منه بخلاف جملة الجنس لانه لا واسطة كاختلاف الجنس لان مبناء على المضايقة والمأكسة اما الكلام فمبناء
على المساحة وانما يتخير لان الوسط لا يعرف بالقيمة فصارت اصلها في حق الايفاء والعبد اصل التسمية فيختار بينهما وان تزوجها على ثوب
غير موصوف فلها ثم الثلث معناه انه ذكر الثوب لقرنه عليه وبجمله ان هذه جملة الجنس لان الثياب الجناس ولو سمى جنسا بان قال
هروى تسمي التسمية ويخير الزوج لما بينا وكذا اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية كما هي ليست من ذوات الامثال وكذا اذا سمى
مكلا او موزونا وسمي جنسه دون صفته وان سمي جنسه وصفته لا يتخير لان الموصوف منها اثبت في الذمة بثبوتها صحيحا

زفر لما يمارين ان تاخذوا وتطلب قيمة الهروى الوسط لانا وجدته على خلاف شرطه ولكننا نقول المشار اليه من جنس التسمي فيتعلق العقد
بالمشار اليه وسنقره انتشارا بعد تعالي وانما غير معين فلا يخفى ان يكون مكلا او موزونا او غيرهما ففى غيرهما ان لم يعين الجنس ان قال حيوان
ثوب وار لم يصح مهر المثل بالنما بل لان بجملة الجنس لا يعرف الوسط لانه انما يتحقق في الافراد المماثلة هو ذلك باتحاد النوع بخلاف الحيوان
الذى تحته الفرس والحمار وغيرهما والثوب الذى تحته القطن والكتان الحرير واختلف الصنعة ايضا والدار الذى تحتهما ما تختلف باختلافها فاحشا
بالبلدان والجمال والضيق والسعة وكثرة المرفق وقلتها فتكون هذه الجملة افش من جملة مهر المثل فمهر المثل ولى ان عينه ان قال عبادات
فرس حاريت تحت التسمية وان لم يصغه وينصرف الى بيت مسطح من كلك كذا باقيا وبذا فى عرفهم ما البيت فى عرفنا فليس غاشيا بما ييات فيه
بل يقال لمجوع المنزل والدار فنبني ان يجب تسمية مهر المثل كالدرا وتجبر على قبول قيمة لو اتاها بها وبقولنا قال كلك احد خلافا للشافعى لانه ان
عقد النكاح معاوضة فلا تصح التسمية مع جملة العوض كالبسج ولنا انه معاوضة مال باليس بالحيوان ثبت في ذلك لذمة اصله سبحانه
الشرع ما من الابل في الدية وفي الجنين عزة جوارته في الذمة وليس لهما معلوم الاوسط من الانسان لخاصة صفة الشرع عدم جريان التسمية
في ذلك حيث لم يقابلها مال فلا يفتى بجملة الوصف فيه الى المنازعة المانعة من التسليم والتسلم الا يرى ان الشرع لوجب مهر المثل مع جملة الوصف
وقدره في بعض الصور بان لم يكن من قاربها من تزوج وعلمها مهر فانه يحتاج الى تقويم وتخمين بل جملة مهر المثل فوق جملة العبد لان جملة
في الصفة وجملة مهر المثل جملة جنس فتصح التسمية اولى قوله وشرطنا ان يكون الخ جواب سوال تقديره لما شابه النكاح من الاقرار في كونه
الانعام الى ابدار يبنى ان يصح تسمية حيوان كما يصح الاقرار بشئ ويلزمه البيان من غير توقف على كون المقر به بالله وسطا وطرفا فان فعلنا ذلك
رعاية بجانب الزوجة والزوج ان جهته كونه معاوضة توجب اشتراط نفى الجملة اصلا لكن لما يكن المال من الجانبين تحلت فيه الجملة اليسيرة مع انه المورد
الشرعى اعنى ايجاب الشرعى لوسط في حيوان الزكاة رعاية بجانب الفقراء وارباب الاموال وكذا ما ذكرناه من الدية والغرة ولا يتبدى الا الحكم الاصل ولو
استقط قوله فبئنا ان التزم المال بتدائه والتقى باللاحق بالدية والغرة ومهر المثل استغنى عن هذا السؤال وجوابه قوله وانما يتخير الزوج جواب عن
مقدمه هو انما ذكرتم يقتضى وجوب الوصف والحكم عندكم وجوب عدل من منزه من قيمة حتى تجبر على قبولها اجاب لما كان الوصف لا يعرف بالتقويم صارت
القيمة اصلا من اعمال التسمي كانا هو فنى اصل من وجه يتخير على قبولها انما نأبه وبهذا التقدير يندفع ما قد يقال اذا كان الحكم ذلك فصارت كانه تزوجها
على عبد او قيمة وفيه يجب مهر المثل لان هذا التقدير انما افاد ان الاصل العبد عيننا ثم القيمة مخلص لا يرى الى التشبيه في قولنا كانا هو وفي البسوط
بعد ان قال لكون المهر عوضا عن الصفة الوسطية ليعتدل لنظر من الجانبين ولكونه لا يلتزم ابتداء لا يمنع جملة الصفة صحة الالتزام قال ولهذا
لو اتاها بالقيمة اجبرت على القبول لان صحة الالتزام باعتبار صفة المالية والقيمة فيه كالعين هذا وتعتبر القيمة بقدر الغلار والمهر حفص ويختلف
ذلك بحسب الاوقات وهو الصحيح وانما قدر ابو حنيفة في السود وباربعين دينار او في البعيد البيض خمسين لما كان في زمانه قوله وان تزوجها على ثوب
الخ تقدم الكلام فيه قوله وكذا اذا بالغ في وصف الثوب بان ذكر بعد نومه طوله وعرضه ورقته وعلى منوال كذا لا يختلف الجواب من انها تجبر
على اخذ القيمة كما على اخذ الثوب وجملة ظاهر الرواية احترازها عما عن ابي حنيفة من يحجر الزوج على عين الوسط وهو قول زفره وعما عن ابي يوسف
انه ان ذكر الابل مع ذلك تعين الثوب لان موصوفه اذا كان موصوفها اثبت في الذمة بثبوتها صحيحا في السلم وان لم يوجبه بخير الزوج وجملة في البسوط

فان تزوج مسلم على غير ما ذكره في النكاح جائز ولها مهر مثلها لان شرط قبول الحرف شرط فاسد فيصح النكاح ويعلق
الشرط بخلاف البيع لانه يبطل بالشرط الفاسد لكن لم تقع التسمية فلما ان المسلم ليس مال في حق المسلم
فوجب مهر المثل فان تزوج امرأته على هذا الذي من اجل فاذا هو مهر مثلها عند الجحيفة وقوله لها مثل ولذا خلا

فان عين صفة الثوب فعلى قول زفر لا تجبر على القيمة اذا ما بهاء على قول البيهقي ان ذكر الاجل الخ ما ذكرناه ثم قال وزفر يقول الثوب
يثبت في الذمة موصوفاً بثبوتاً صحيحاً لانه بالمبالغة في ذكر صفته يلحق بذوات الامثال ولذا يجوز المسلم فيه اشتراط الاجل هناك من حكم المسلم
لان حكم ثبوت الثياب ديناً في الذمة فاستوى ذكر الاجل وحده واجب بان قال لكنا نقول لو باع عبد الثياب موصوفاً في الذمة لا يجوز الا
موجلاً وان لم يكن العقد سلباً فغرضنا ان الثياب لا تثبت ديناً بثبوتاً صحيحاً الا موصوفاً انتقياً لظاهر ترجيح قول البيهقي وقوله بل حاصل الصورة
سلم والعبد راس مال والثياب الموصوفة لا تخفى ترجيح قول زفر اذا لم يرفع قوله ان اشتراط الاجل ليس من حكم ثبوت في الذمة بل هو
اما المكيل والموزون فان سمي جنسه كعلي اردت قمحاً فغير دون صفته فكيف من ثبوته واجباراً على قبول القيمة وان وصفه بجدة فاليمين
الشعيرة صبيحة او بحرية لا يغير الزوج بل يتعين المسمى لان الموصوف منها ثبت في الذمة صحيحاً عالياً كالقرض موصوفاً كما في السلم وعن جحيفة
لا تجبر على القيمة فيما اذا لم يسم الصفة ايضا لان صحة التسمية انما يوجب الوسط مخيراً بينه وبين القيمة كما في الفرس العبد لا يتعين الوسط
قوله فان تزوج مسلم على غير ما ذكره في النكاح جائز ولها مهر مثلها وبه قال الثلاثة وقالوا في رواية عن كل منهم يفسد النكاح لانتفاء العوض
او المسمى يمنع عوضاً آخر وهو ممنوع التسليم في حق المسلم قلنا امتناع التسليم لا يزيد على فساد التسمية وفساد ما لا يزيد على اعتباراً صريحاً بشرط
قبوله والنكاح لا يفسد بعدم التسمية ولا بالشروط الفاسدة بخلاف البيع يفسد بالاول لانه ركنه وبالثاني لان الشرط الفاسد يصير به لان الشرط زيادة
خالته عن العوض في احد الجانبين ولا يوجب النكاح قوله فان تزوج امرأة على هذا الذي من اجل فاذا هو مهر مثلها عند الجحيفة
لها مهر مثلها فيها وقال ابو يوسف رده لها مثل وزن الحرف خلا لقيمة المهر المشار اليه لو كان عبداً وقال محمد يقول الجحيفة في الحرف يقول البيهقي
في الحرف ذكر الحاكم ان قول البيهقي الاول كقولهما ظاهر كلام المذاهب في التعليقات يقتضي افتراقهم في مباني الخلاف لانه خص ابو يوسف بما صلبه
لما لا لا وتذكر تسليمه فوجب قيمته في القيمة والمثل في المثل والعبد في المثل ثم قال ابو جحيفة رده يقول لما اجتمعت له والتحقيق انه لا خلاف بينهم
ففي الايضاح لا خلاف بينهم ان المعتبر المشار اليه ان كان المسمى من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى في اشارات الاسرار قال في الخلاصة
من اصل مجمع عليه ثم يمتنع ما ذكرناه ما ذكرناه لان هذا الاصل متفق عليه في البيوع والاجارات وسائر العقود وتفصيله من الكافي قال هذه المسائل
مبنية على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة للتسمية لانها تعرف لما هيته والاشارة تعرف
الصورة فكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس المسمى لانها تختلف وصفاً فالعبرة للاشارة لان المسمى
موجود في المشار اليه لتمام الوصف يتبعه اى يتبع الذات لا يرى ان من اشترى فصا على انه ياتوت فاذا هو زجاج لا ينعقد لاختلاف الجنس ولو اشترى على
انه امر فاذا هو خضر ينعقد لاتحاده والشان في التخرج على هذا الاصل فابو يوسف يقول لحرم العبد والحمل مع الحرف مبنان مختلفان في حق
الصدق لان احدهما مال متقوم يصلح صدقاً والاخر لا فالحكم بالمسمى كان الاشارة تبين صفة كانه قال عبداً كذا الحرف كذا الحرف يقول العبد
مع الحرف جنس واحد فمنه الذات لا يفرق فيها فان منقعتها تتصل على منطوق واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنس واحد فالعبرة للاشارة والمشار اليه
لا يصلح مراً فوجب مهر المثل فاما الحمل مع الحرف فمفسدان اذ المطلوب من الحرف غير المطلوب من الحمل فالحكم فيه كما قال ابو يوسف ابو جحيفة
يقول لا تأخذ الا ان حكم الجنين لا يتبدل الصورة والمعنى لان كل موجود من الوجود موجود بهاء بصورة الحمل والحوادث موجود بهاء بصورة الحمل والحوادث فاستند

واذا افرق القاض بين الزوجين في الكحل الفاسد قبل الدخول فلا مهر لهما لان المهر يجب له في العقد الفاسد واذا
يجب باستيفاء منافع البضع ولذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فلا تقام مقام الوطى فان دخل بها
فلها مهر مثلها لزيادة على المسمى عندنا خلافا لفرقة هو معتبر بالبيع الفاسد ولنا ان المستوفى ليس بالامانة
فيقوم بالتسمية فاذا ارادت على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة
على المسمى لعدم التسمية بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فيقدر ببدله بقيمته

فان كان مهر مثلها مثل احد عشر وزيادة فلها احد عشر عندنا بحقيقة وبقي لاني المهر عند الشترين اوجودها واردها فصار كما اذا تزوج على احد بنين
اما اذا وجدت تسعة فلها التسعة لا غير عنده وبقي فرق بين هذا وبين ما اذا تزوجا على هذه الاثواب العشرة الهروية فاذا هي تسعة حيث كان التسمية
وثوب آخر في قولهم جميعا لانه في الاولى المنطوق الثوب المطلق والثوب المطلق لا يجب مهر الا ليري انه لو تزوج على ثوب مطلق يجب مهر المثل في
المنطوق به ثوب هروى وبهذا يجب مهر وشرح العبارة الاولى ان الزوج انما وقع على عشرة ودين جئت احده عشرة فلا بد ان يستعمل غالباً على عشرة
بي اوجود الاحدى عشرة عشرة في ردى لاهد عشرة فصارت التسمية عشرة من احد عشر امارا او اوجود ما وبقي عندنا في حقيقته به فيحكم
مهر المثل فاذا كان احد عشر او اكثر فلها الاحد عشر رضا بالنقصان وان كان بين العشرة التي الاردي والعشرة التي هي الوجودتين اعني مهر المثل
كما لو كان بين اوكس لعدين ووجودها وان كان قل من اوكس لعشرين واشتلتا بين العشرة الودي لما لو كان قل من اوكس لعدين ومثلها في
قوله واما قياس قولهما فصحة التسمية ونفي انهما مطلقا كما فينا اوكس لعدين كذلك وشرح عبارة التسعة انه اذا ظهرت العشرة تسعة ولم يصفا
بالهروية فكانت زوجا على هذه التسعة وثوب آخر هو مطلق فيلزم وجب التسعة فقط بخلاف ما اذا صفا بالهروية لان المعنى انه تزوجا
على هذه التسعة وثوب هروى فلا تبطل تسميته غير ان مقتضى الاصل ان يتخير فيه بين قيمة واحد علم قوله واذا افرق القاض بين الزوجين
في الكحل الفاسد وهو كزوج الاخت في عدة الاخت والخامسة في عدة الزوجة او الامة على الحرة ان كان قبل الدخول فلا مهر لهما خلافا لما لم يحل
لان المهر لا يجب في الكحل الفاسد الا بالدخول وانما لم تقم الخلوة فيه مقام الدخول لان التمكن منها فيمنع شرعا بخلاف الصحيح فانه يجب بالعقد ويحل
بالخلوة لو طلقا فيه قبل الدخول لان الخلوة فيه قيمت مقام الدخول لثبوت التمكن من الوطى شرعا وحسبان غل بها بجاء في القبل فلها مهر مثلها الا
على المسمى عندنا خلافا لفرقة اعتبروا بالبيع الفاسد حيث يجب فيه القيمة اذا امتنع الرد ونحن نقول المستوفى ليس بالامانة فيقوم بالتسمية فان اذت على
مهر المثل لم تجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية ولورده عليه لزوم التناقص لا كسقط اعتبار
التسمية اذا زادت على مهر المثل نعم اعتبرنا اذا انقصت منه فان كانت فاسدة يجب قبول المسمى وان كانت صحيحة لم يوجب المهور وبانها صحيحة زوج
فاسدة من وجه صحيح من حيث المسمى لافاسدة من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فساد ما اذا زادت وصحتها اذا انقصت لانضمام رضا ما والحق ما في
التسمية لبيت الفاسدة وقد صرح المصير لانا اذ ليس معنى فساد التسمية الاكون المسمى ليس بالاي او وقوعه في عقد فاسد كل منها يستقل بفساد ما
وفساد ما وجب المصير الى مهر المثل لانه القيمة للبضع شرعا وتقرير الكتاب لا تجب الزيادة لعدم التسمية اى لانها لم تستفاد وكانت لقيمة بالخط مسقط
سقطا في الزيادة الى تمامه حيث لم يتم تمامه واذا علمت فساد التسمية علمت ان المصير في العقد الفاسد الى مهر المثل بالدخول تعا فابينا بين ذلك وبين
انه بوجهين بالغا بالغ ونحن لا نجاوز به المسمى لما ذكرنا فوجه الاستدلال ان يقال سلنا ان الواجب فيه مهر المثل لكننا رخصنا بتعاقب بعض جهات تركها
للمقدمات لانه لا حاجة اليها بل لا يقع لان قوله انما يقوم بالتسمية ان اراد في الكحل الصحيح فالصريح ممنوع بل تارة بساودة مهر المثل وان اراد
في الفاسد فقد ظهر انها لا تقع فيه حتى صار غالبا عن التسمية ووجب مهر المثل غير اننا اعتبرنا فان قيل لم اعتبرنا رضا بالخط ولم يعتبر رضا بالزنا
فلم يوجب المسمى اذا زاد على مهر المثل فالجواب اننا لو اوجبناه فاما لانه مسمى وقد بطل واما لانه مسمى وقد بطل واما لانه مسمى وقد بطل واما لانه مسمى وقد بطل
لان به لا يدخل في ملك الآخر بل بالتعقب بخلاف الرضا بالخط لانه استقل في قيمته بالواحد وسطه في الاتم المعاصرة لفرقة باقية التريدي غير من

وعليها العدة المحقة بالشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط فخرنا اشتباه النسب وبغير ابتداءها من وقت التفريق
لا من آخر الوطيات هو الصحيح لا يحتاج باعتبار شبهة النكاح ورفعهما بالتفريق ويثبت نسب
ولدها لان النسب يحتاج في اثباته احياء الولد فيترتب على الثابت من وجه

قوله صلى الله عليه وسلم انما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها فلها المهر المستقل من زوجها فكان وجوب مهر مثل اصلاني كل
نكاح فالعبد ما فيه مما قد مناه في باب الاولياء والاكفاء فروع لا يصير محصنا بهذا الدخول لا عندني فوردت الامة على انه لا يكون محصنا
في العقد الصحيح الا بالداخل ثم لو تكرر الجماع لم يلزمه شيء من احواله هو ما ذكره الجفاف ما اذا تكرر وطئ الابن الجارية الاب وادعى الشبهة فانه يلزمه بكل طئ
مهر الاصل لان الوطئ في غير الملك كان شبهة اشتباه تعدد المهر بتكرره وان كان شبهة ملك لا يتعد بتعدد ففي جارية الاب وجارية الزوجة اذا
وطئها الزوج الثابت في حقها شبهة الاشتباه فتكرره بتكرره وفي جارية الابن اذا وطئها الاب والمكاتبه اذا وطئها السيد والزوجة في النكاح
الفاسد وفي النكاح الصحيح اذا ظهر بعد تعدد الوطئ انه كان حلف بطلانها الثابت في حق شبهة الملك وتقرر الوطئ في الملك لا يتعد به المهر فكذا
في شبهة واما اذا وطئ احد الشريكين الجارية المشتركة مرارا قال الشيخ حسام الدين لم يذكر في الكتاب وكان الشيخ برهان الدين الذي يقول
بتعدد المهر لانه في النصف لا خير ليس له شبهة ملك فصارت بمنزلة جارية الاب في حق الابن لو وطئها بعد التفريق في النكاح الفاسد بعد الانتفاء شبهة
ولو تزنى بامرأة وتزوجها وهو محال عليها ثم اتهم الجماع لزمه مهران مهر المثل الزنا لما سقطت عنه المدين ثم زوجها قبل تمامه المهر المسمى بالنكاح وان
طلقها في الحال لان هذا اكثر من الخلوة وفي الخلاصة في الجنس الخامس من فصل المهر لو وطئ المعتدة من طلاق ثلث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد
ام بكل وطئ مهر قبل ان كانت الطلاقات الثلاث جملة فظن انها لم تقع فوطئ في موضع فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن ان وطئها
حلال فهذا ظن في غير موضعه فيلزمه بكل وطئ مهر وفي نوادر هشام من محمده اشترى جارية فوطئها مرارا ثم استحققت فعليه مهر واحد ان استحق
نصفها فعليه نصف المهر وفي آخر مدو وخوابر زاده العصبى اذا زنى بعبيته فعليه المهر وان اقرب ذلك ما مر عليه واذا زنى العصبى ببنته فمكرهه
عليه المهر وان دعت الى نفسها لا مهر عليه ولو دعت صبيته صبيته عليه المهر وكذا لو دعت امته صبيته والمهر من المهر العقري قوله وعليها العدة يعني
اذا فارقتا وقد دخل بها لا بمجرد الخلوة لانهما مقام مقام الوطئ في النكاح الفاسد وينبغي ان لا يجب عليها الا اعداد في الاصل فيما اذا دخل الرجل
على غير امراته فدخل بها قال عليه مهر لها لانه دخل بها بشبهة النكاح لان خير الواحد حجة في المعاملات فتعبر شبهة تسقط الحد ويجب المهر قال عليها
العدة ويثبت نسب ولدها منه ولا تنقضي في عدتها ما تنقضي المعتدة بنحوه قضى رضي الله عنه ولان الحد لا يظهر التماس على فوات نفقة النكاح وليس
ذلك في الوطئ شبهة ولا نفقة في غيره العدة لان جوهرها باعتبار الملك ثابت بالنكاح وهو منتف بهلاكها لانهما النفقة التي كانت حاجتها باصل النكاح تنقضي
في العدة ولم يكن عليه نفقة مستحقة بها لتبقى ولا يرجع بالمهر على الذي ادخلها عليه لانه هو المستوفى للبدل ولو كانت هذه اخت امراته حرمت عليه امرته
الى نقصان عدتها قوله وبغير ابتداء من وقت التفريق لان آخر الوطيات هو الصحيح احتراز عن قول زفره لانها انما تجب باعتبار شبهة النكاح رغم
هذه شبهة التفريق او بالافتراق بالتاخر او لا تحقيق الطلاق في النكاح الفاسد فلا يرتفع الا باطلنا ولا تحقيق التاخر الا بالقول بان
يقول تاركك او غلبت سبيلك وخليتها او تركتها المأثرة كما هو معنى على ذلك سنون لم يكن لها ان تترجى باخره قال الشيخ الامام فخر الدين
فاضيخان هذا في المدخل بها اما غير ما يقتضي الايدان بان لا يعود اليها وكل منافع الفاسد بغير حضور الآخر وميسل بعد الدخول ليس له ذلك
الا بحضور الآخر وعلم غير التارك ليس بشرط الصحة التاخر على الاصح وانكار النكاح ان كان بحضوره متاخره والا فلا رد في ذلك عن يوسف وانما
الصغار قول زفره حتى لو ما ضمت ثلث حيز من آخر الوطيات قبل التفريق انقضت العدة وعندنا لم تخصنا بعد التفريق والتاخر لم يخص من يجب

وقد تمسك النسب من وقت الدخول عندهم من وجوبه الفئوى لان النكاح الفاسد ليس بداع اليه والاقامة باعتبار قول
 وهو مثل ما يقتدر بانها وبنات اعمامها لقول ابن مسعود رضي الله عنه مثل نسائها لا وكس فيه ولا شطط وهر
 اقارب الاب لان الانسان من جنس قوم ابيه ومهمة النشئ اما تصرف بالنظر في قومه جنسه ولا يقتدر بانها وبناتها اذ لم تلونا من
 قبيلها لما بينا فان كانت اعم من قوم ابيها بان كانت بنت عمه فحينئذ يقتدر بها لما انما من قوم ابيها ويقتدر في مثل ان
 تساوى المراتبان في المسكن والجمال والمال والعقل والدين والبلد والعصر لان هو المثل يختلف باختلاف هذه
 الاوصاف وكذا يختلف باختلاف المدارس والعصر والوقت او يقتدر التساوي ايضا في البكارة لانه
 يختلف بالبكارة والثوبه واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقد اضافه الى ما قبله فيصح
 ان يكون هذا في القضاء ما فيها بينا وبين الله تعالى فاعلمت انما عاضيت بدرا خروطي مثلما ينبغي ان كل لها الزوج فيما بينها وبين الله تعالى على نيا
 ما قد يناس نفل العبا في الفتاوى لا تجب عدة الوفاة من النكاح الفاسد قوله وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد عليه الفئوى لان
 النكاح الفاسد ليس اع الى الوطى والاقامة اى اقامته العقد مقام الوطى باختياره وبهذا جواب عن قياسها على الصحيح وذكر في الاصل تزوجت لآلتي بغير
 اذن مولاه ودخل بها وجازت بولده ستة اشهر من تزوجها فادعاه لوطى والزواج فهو ابن الزوج فاعتبره من وقت النكاح لم يكف خلافا قال شيخ الاسلام
 تأويل هذا ان الدخول كان عقيب النكاح لا اصله قال في الغاية قد اعتبر عدة من وقت التفريق فكان لا يوطى في النسب من وقت التفريق ايضا لان
 وقت النكاح لان عدة النسب قال شريح الكثر في ابوابهم نعم انما اعتبره من وقت النكاح ليشبث النسب بهم والعقد اقامته للعلم من الوطى بالشبهة مقام الوطى
 حتى لو جازت بولده ستة اشهر من وقت العقد لافل منها من وقت الوطى ثبت نسب كما في الصحيح ولا ينافي ذلك بقوله من وقت التفريق الا يرى انما لو جازت بولده
 اكثر من ستين من وقت النكاح ولم يضر ما ذهبى منه ثبت النسب لو كان لا اعتبار لوقت التفريق لا غير ما ثبت كذا في قوله تعالى في ستة اشهر من وقت التفريق لا غير ولو دخل بها
 ثم جازت بولده ثبت النسب بحكم المهر والعدة في رواية عن ابي يوسف ورواه لا يثبت الا بحكم المهر والعدة وهو قول زفره وان لم يخرجها الا بغيره لولده نشئ والحاصل انما
 من وقت التفريق اذا وقت فرقة والم يقع فمن وقت النكاح او الدخول على الخلاف قوله لقول ابن مسعود رضي الله عنه مثل نسائها قال في المغنوة
 وقد سنا تخبره وقوله هي اقارب الاب ليس من كلامه بل تفسير نسائها من المصنف بناء على ان اظهر من اضافة النساء اليها باعتبار قرابة الابان بانها
 من جنس ابيه ولذا صحت خلافة ابن لامة اذا كان ابوه قريبا وعلى هذا كان الاول في سقاط الواو في قوله ولان الانسان من جنس قوم مبيه يكون
 وجوه كون الاضافة المذكورة تعين كونهن اقارب الاب ظاهر وهذا لان جلد وجما متقاربين الا ان لا يكون الابل البول مستلزما للطلب لان
 مهر واصلته النساء اليها لا يستلزم كون النساء المضافة اقارب الاب بل كما يصح ان يقال لهما واهلها نسائها ما يصح ان يقال لهما نسائها ايضا
 واخوانها لاسما فانما يرجع جهة ارباب المدة المذكورة قوله فيعتبر في هذا المثل ان تساوي في الجاهل يعني بمجره تحقيق القرابة المذكورة لا يثبت
 صحة الاعتبار بالمهر متى تساوى سناء جلاله والاولاد والاباء وعصرا وعقلا ودينا وبكارة وادبا وكمال خلق وعدمه ولذا في العلم انما افلح كانت
 من قوم ابيها لكان مختلف مكانها وزمانها لا يعتبر به لان البلدين يختلف عادة اهلها في المهر في غلايه ورخصه فلو زوجت في غير البلد الذي
 زوج فيه اقاربها لا يعتبر به من وقيل لا يعتبر به لان في بنت الحب والشرف بل في اوساط الناس وبهذا جيزه وقالوا يعتبر بحال
 الزوج ايضا اى بان يكون زوج هذه كزوج امثالها من نساءها في المال والحب وعددها فان لم يكن واحدة من قوم الاب بهذه الصفات
 فاجنبية موصوفة بذلك وفي خلاصة ينظر في قبيلة اخرى مثلها اى مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة لا يعتبر بالاجنبية ويجب حمل على ما اذا كان لها
 اقارب والاشنع القضاء بهر المثل في النسق يشترط ان يكون المهر المثل جليلين او جلا وامرين ويشترط لفظه لشهادة فان لم يوجد على
 ذلك شهود عدول فالقول قول الزوج مع يمينه في غيره الطحاوي مهر مثل الامة على تقدير الرغبة قوله واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه بغيره كون الضمان
 في الصحة ما في مرض الموت فلا لانه تبرع لو ارش في مرض موت ويشمل في الصغير زوجة ضمن عنه وولي الصغير تزوجها ضمن لها وتقول
 ثم المرأة بالخير في مطالبها زوجها او وليها هو على التقدير الثاني وقوله ويرجع الولي اذا ادى على الزوج ان كان باؤة فيعذر الزوج
 اجنبى وفي مكره كونه الكبير وبهذا لا يرجع اذا ادى عن ابيه الصغير رضا اذ به ومنه للمهر فيمحل مهر الصغير اللهم الا ان يشهد

الزوج

الزوج

الزوج

ثم المرأة بالخيار في مطالبتها زوجها أو وليها اعتبارا لفساخر الكفالات ويرجع الولي إذا أدى على الزوج أن كان بامسره
 كما هو الوجه في الكفالة وكذلك يعبر هذا الضمان وإن كانت الزوجة صغيرة بخلاف ما إذا باع الأب مال الصغير
 ضمن الثمن لأن الولي صغير ومعتبر في النكاح وفي البيع عاقل ومباشر حتى ترجع المهر إليه وعليه الحقوق اليه ويعبر ببراءة
 عند البينة ومحمد بن عيسى قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان يصير ضمانا لنفسه ولا ية قبض المهر للأب بحكم الآية
 لا باعتبار أنه عاقل لا ترى أنه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضمانا لنفسه قال وللمرأتان قسم نفسي حتى تأخذ
 وقنعه أن يخرجها أي يسافر بها ليتعين حقها في البذل كما تعين حق الزوج في المبدل وصار كالبيع وليس للزوج أن يمنعها
 من السفر والخروج من منزله وزيارة أهلها حتى وفيها المهر كله أي المهر لأن حق الحس لا يستيفاء المستحق

أنه يدفع ليرجع في أصل الضمان قوله ثم المرأة بالخيار في مطالبتها يعني إذا تمت زواجها من زوجها كان بالخيار أن لم يكن باقيا فاما مطالبة أبيه
 ضمن أو لم يضمن كما في شرح الطحاوي والتمتته وذكر أنه إذا أدى لا يرجع المهر شيئا على اشتراط الرجوع في أصل الضمان ولا يخفى أن هذا مقيد
 بما إذا لم يكن للصغير مال بهذا المذكور في المتقدمة في باب جواب مالك من أنه يضمن الأب مهراتيه الصغير بلا ضمان ونحن مخالفه بخلاف إطلاق
 شرح الطحاوي وذكر في المصنف جوابه فقال قلنا النكاح لا ينكح من لزوم المال ثمانية عن إيفاء المهر في الحال فلم يكن من ضرورة التأخر
 على تزويجه ضمان المهر منه فذا هو المهر عليه وإن ضمن الوصي يرجع مطلقا ولو لم يوفد الأب في صورة الضمان حتى مات في باقيين أخذ من
 تركته بين مطالبة زوجها فان خارت كركه فاعتدت اجزا لها في الورثة الرجوع عن نصيب الصغير وقال زفر ليس لهم الرجوع لأن هذه الكفالات تنقضي
 موجبة للضمان على الصغير لو قوما بلا امر من المكفول عنه إذا لا يعتبر أنه ولو أذن وعن أبي يوسف روى قوله فيذكره الوهابي فتأمل صدرت
 بامر منكر من المكفول عنه ثبوت ولاية الأب عليه فاذن الأب اذن منه مستبر وأقدمه على الكفالات دلالة ذلك من جهة بخلاف ما إذا أدى عنه في حياته
 لأن تبرع الآباء بالمهور متبادر وقد انقضت الحياة قبل ثبوت هذا التبرع فيرجعون بحكم الرجوع في ما أدى في مرض موهو المجنون كالصبي في جميع ذلك
 لأنه مولى عليه سواء كان المجنون أصليا أو طاريا أو ناسخ ضمان وليا إذا كان أباه أو جداه أنه المستحق لقبض مدها والمطالبة به لأن الولي في النكاح
 وإن باشر صغيرا ولو كليل بخلاف ما لو باع مال الصغير لا يرجع ضمان الثمن لأنه مباشر فترجع الحقوق اليه حتى يطالب بالثمن ويخاضم في الرد بالبيع ويسلم
 البيع ويصح تأجيله ببراءة من الثمن عند البينة ومحمد بن عيسى مثله في ما لو صح ضمانه كان ضمانا لنفسه مقتضيا مقتضا فان قيل لا يسلم عدم رجوعها
 اليه في النكاح لا يرى أن المطالبة بمهرها أجاب المصنف بقوله وولاية قبض المهر للأب بحكم الآية لا باعتبار أنه عاقل لأنه متبادر لئلا يملك قبضه بعد
 بلوغها وأنه يمتنع صحتها ما إذا لم تنبه فله المطالبة بخلاف البيع فان له القبض بعد بلوغه دون الصبي ثم لا يشترط احضار الزوجة لقبض الأب مهرها عندنا
 خلافا لفرق أبي يوسف في قوله لا يخفى في المهر فاني لا يشترط ولم يذكر خلافا وقد رنا في قبض مهر البكر البالغة فردعنا سنوينا في باب الأولياء والاكفار
 فأرجع اليها ما لم تذكره هناك لو قبض الأب المهر ثم ادعى الرد على الزوج أن كانت بكر لم يصدق لا يثبت لأن له من القبض ليس من الردعات
 فيها صدق لأن من القبض ليس له فإذا قبض من الزوج كانت أمانة عنده من الزوج فتقبل دعواه الرد كالودع إذا قال دوت الوديته قوله
 والمرأة أن تمنع نفسها من الدخول بها ومن أن يسافر بها حتى لو يسافر بها ليتعين حقها في البذل كما تعين حقها في المبدل يعني ولا يتعين ضمان الأب بالتسليم
 وبذلك التعليل لا يرجع إلا في الصدق الذين ما العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا تبا بالعقد ملكته وتعين ضمانه حتى ملكته صفة وقوله أي
 المهر منه يتناول المهر عرفا وشرا فان كان قد شرط تجهيل كله فلما لا تمنع حتى تستوفيه كله أو بعضه فبعضه فان لم يشترط تجهيل شيء
 بل سكتوا عن تجهيلها تأجيلها فان كان عرف في تجهيل بعضه وتأجيل باقيه إلى الموت والميسرة أو الطلاق فليس لها أن تمنع إلا إلى تسليم ذلك لعدم
 قال في فتاوى قاضيه فان لم يبينوا قدر المهر نظر إلى المرأة وإلى المهر أنه كم يكون المهر مثل هذه المرأة من مثل المهر فمحل ذلك لا يشترط
 بالبيع والخمس على يمينه المتعارف فان الثابت عرفا كان ثابت شرعا بخلاف ما إذا شرط تجهيل الكل فلا عبرة بالعرف إذا كان المهر شرعا بخلافه
 هذا في غير شئ من كتب الفقه فادفع في غاية البيان من إطلاق قوله فان كان يعني المهر بشرط التجهيل أو مسكوت عنه يجب ما لا ولما ان تمنع نفسها
 حتى يبيعها المهر ليس بواقع بل المستبر في المسكوت العرف بهذا للأب أن يسافر بالبكر قبل بقاءه في الفتاوى على زوج بنته البكر البالغة

في ضمان
 أبي

بعضها

منه

بكر

نقد كونهما ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله في نصف المهر وهذا ايراد رواية الجامع الصغير والحاصل في كلامه في الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها وهو قياس قولهم ان المتعة موجبة بعد الطلاق كمثل قبله فتحكم كونه موجبة التوفيق انه وضع للمتعة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لا تبطل هذه المصلحة في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في المائة والعشرة ومتعتها عشرة فيصير حكمها بالمثل في الجامع الصغير سلك عن قبله في جعله على ما هو المذكور في الاصل

تجافان في الفصول كلها ويحكم بالمثل وقال ابو يوسف القول للزوج مع يمينه في الكل لان باقى شئ قليل ونفس المهر وجماعة بان يذكر الا بتعارف مهر
 مساو قوله هو صحيح اخر من قول من قال ان يذكر الا يصح مزا شرعا اعني ان يذكر ما دون العشرة لانه ذكره في الالف في البيع فيما اذا اختلفا
 في الثمن بعد الملاك فالقول للشرعي الا ان باقى بشئ مستنكر وليس في الثمن تقدير شرعي وقد يقال ذلك لتعين كون الاستنكار بذلك الطريق لعدم
 تصور المستنكر بطريق آخر انما ينكح بتصور المستنكر فانه يصور شرعا ويجوز بان المستنكر شرعا داخل في المستنكر فاما ما يستنكر شرعا
 يستنكر فلا لا محس فحيث اعتبرناه عرفا فقد اعتبرناه شرعا وازيادة فصلا الحاصل من قولنا الى ما يستنكر مطلقا لا يكون القول قوله فيه سواء
 كان عرفا او شرعا ولانه لو كان شرعا لم يتحقق لانه اذا ادعى خمسة كملت عشرة ولنا كلامه لان العشرة في كونه مهر اشارة الى ما لا يجزى تسمية بعض
 ما لا يجزى شرعا تسمية كذا فلا يصح ان ياتي بالمستنكر وليس هذا بشئ لان عدم تعميم الخمسة مثلا وجعل القول قوله في كلياتها عشرة هو لا يمان
 بما يستنكر فقد تصور ورجح الوبري تفسيره بالابعض بانه ذكر في الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجا على يديه وهي تدعى الفاء مهر مثلها
 الف واقام البينة ثم رجع الشهود واليمينون عند ابى يوسف رده لانه لو لا الشهادة لكان القول له ولو لم تجعل المائة مستنكرا في حقها يعني
 مع ان التسمية العشرون مستنكرا فمن قيسها عشرة اشاله وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول حكم متعة مثلها على التفصيل المذكور سنة
 محكم مهر المثل على رواية الجامع الكبير وجب نصف ما دعيه الرجل بعد يمينه عليه ما في الاصل والجامع الصغير وقال ابو يوسف
 القول للزوج الا ان ياتي على تزوجا خلاف يمينه في ان القول قول من يشهد له الظاهر على ما عرف في غير موضع وكما يفيد قول المصنف في التفسير
 من ابى يوسف الا ان ياتي بشئ يكذب الظاهر فنفى كون القول له لانتفاء الظاهر منه وانما اختلفوا الاشتباه الظاهر منها مع من فحالا مع
 من يشهد له مهر المثل لان الغالب في المسمى في الاكوة الا ان يكون اقل منه وبذا اوجه من قول المصنف انه الموجب الاصل لان كونه يفيد الظهور
 لمن هو من جهة ليس بذلك الا اعتبار بل بما ذكرنا وقال ابو يوسف مع من يشهد له الاصل براءة الذمة وانما اعتبر الشاهد بها مهر المثل لانه القيمة
 الضرورية للضع اذ ليس كان مالا وانما تقوم الظاهر الشرفية فيعذر بقدر الضرورة وهي فيما اذا لم يقين بثبوت سمي ونها يتقناه وهو ما اقر
 به الزوج فيكون القول له ويكلف على نفى دعواه وصار كالاعتلاف في قدر المسمى في الاجارة كالمقار ورب الثوب لا يصار الى تحكيم
 اجرة المثل لان تقوم النافع ضروري فلم يضر اليه حيث امكن المصير الى المسمى فكان القول لمن يدعي الاقل فكذلك اذا هو ياتون ان تقوم شرعا
 الظاهر الظاهر وجب الرجوع اليه عند التردد في المسمى لا ينفية بل هو حق من تقوم الذي ثبت بسبب المالة لان ذلك يقبل لا بطلان بخلاف
 اذا ما المقار ورب الثوب اذا اختلفا في الاجرة فليس يعلقه موجب في الاجرة بدون التسمية ليصار الى اعتباره وللنكاح موجب فواشبه
 باختلاف البصاع ورب الثوب في المقدار ما ذكره في حكم قيمة الصنع واما قوله يتقنا التسمية وهي ما اقر به الزوج فليس بذلك بل المتيقن احدكما
 غير بين وهو لا ينفى الرجوع اذا افرق بين ذلك وعدم التسمية ~~فقد~~ فقد رجع القضاة بما عينا قوله ثم ذكرنا اي في الجامع الصغير
 ان القول للزوج في نصف المهر اذا اطلقا قبل الدخول وكذا في الاصل وفي الجامع الكبير حكم المتعة وقد قدمناه ووجه التوفيق ظاهر من
 الهداية وحاصله يرجع الى وجوب حكم المتعة الا في موضع يكون ما عتد به اكثر منها فيؤخذ باعتدافه فيعطي نصف مهر المثل ووجه ما ذكر
 ان المتعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول فكذلك المثل قد يمينه بان المتعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية وبنا اتفاقا على التسمية فقلنا

دعي ما اقر به الزوج فليس القضاة بما عينا

وتشرع قولها فيما اذا اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمائة الالفين فان كان مهر مثلها الف او اقل فالقول قوله وان كان الفين او اكثر فالقول قولها واياهما اقام البينة في التحمين تقبل وان اقاما البينة في الوجه الاول تقبل بينتهما منها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لا تثبت الخط وان كان مهر مثلها الف وخمسة مائة تخالفوا اذ لحلفا فحلف وخمسة مائة هذا تخريج الرازي به وقال كرخي به يتخالفان في الفصول الثلاثة تخرج كل واحد منهما بعد ذلك ولو كان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندهما وعندنا نفذ والقضاء بالمسمى فيصاري اليه ولو كان الاختلاف بعد موت احداهما فالجواب فيه كما في جواب جوتها لان اعتبار مهر المثل لا ينقطع بموت احداهما

بقار ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقتربه الزوج ويكلف على نفق وموالات الزائد على هذا فلا يتم ذلك التوفيق بل يتحقق خلاف عند قيل في المسئلة روايتان لكن في جواب قول ميسرة انفاذ قوله وشرح قولها اذا ادعى الفين مهر مثلها الف واقل فالقول له مع يمينه باس ما تزوجتها على الفين فان حلف لزمه اقتربه تسمية امي لا يتغير فيها بين ان يعطيهما او ابره او قيمتها وبيها وان نكل لزمه الفان مسمى لان النكول قرار او بذل على الخلاف فكلاهما يقتضيه شتمه وان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول له مع يمينه باس ما تزوجته على الف وان نكلت فله ما اقتربه تسمية لا قرار به وان حلفت فله ما ادعت قدر ما اقتربه تسمية لا اتفاقا عليه الزائد بحكم مهر المثل يتغير فيه الزوج بين الدراهم والذهب لان يمينها دفع الخط الذي يدعيه بموتهم وجوب الزائد بحكم مهر المثل واهما اقام البينة قبلت في الوجهين فيما يدعيه بتسميته فان اقاما بينتهما اولى في الوجه الاول لاثبات الزيادة وبنية في الثاني لاثباتها الخط وان نكلت محمده في هذا اربعين اولى لاثباتها الزيادة كالفضل الاول كذا في جامع قاضيان وجه الاول ان الزيادة ثابتة بحكم مهر المثل وانما اثبتت بقيتا يمينها درهم وذلك وصف في الثابت وبنية شتمه بخلاف الظاهر وهو الخط فهو البينة للزيادة بطريق الاصل فكانت اكثر اثباتا من المثبتة للوصف وان كان مهر مثلها بين الدعويين الف وخمسة مائة فان لم يكن لهما بنية تخالفوا بها نكل لزمه دعوى الاخرى ما وقع في النهاية من ان الزوج اذا نكل يلزمه الف وخمسة مائة كانه غلط من الناس به ان حلف بحكم مهر المثل قد اقتربه تسمية والزائد يتغير فيه فان اقام احدهما البينة ثبت ما يدعيه مسمى وان اقامتها تملكت في الصحيح لاسنواتهما في الاثبات والدعوى ثم يجب مهر المثل ويتغير فيه كله لان بنية كل منهما تنفي تسميته الاخر فعلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل بخلاف التحالف لان جوب قدر ما يقرب الزوج بحكم الاتفاق وذكر قاضيان انه كفضل التحالف هذا كذا تخريج الرازي وقد ذكرنا ان على تخريج الكرخي يتخالفان في الفصول كلها ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك والاحسن ان يقال يتخالفان ثم يعطى مهر المثل واختاره صاحب المبسوط وغيره من المتأخرين بان ظهور مهر المثل عند عدم التسمية وبالتحالف ينتفي جهين كل دعوى صاحبه يبقى العقد بالتسمية فيجب مهر المثل قال قاضيان ما قاله الرازي ولى لانا لا يحتاج الى مهر المثل للايجاب بل يبين من يشهد له الظاهر فيكون القول له مع يمينه فلا حاجة الى التحالف ويقرر في التحالف لا لاثباته استصحابا ولو بدأ بها كان جاز وقال القدوري في شرح كتاب الاستحلاف يبدل جهين الزوج لانه كالمشترى والمهر كالشئ في المتبايعين يبدل جهين المشتري اليه هيب الا يبيحني قوله لو كان الاختلاف في اصل المسمى في حال الحياة بان ادعاه احداهما ونفاه الاخر يجب مهر المثل بالاجماع ولو كان بياطلائ قبل الدخول يجب لمتعة بالاتفاق لانه هو الاصل عند باسى عند يمينه ومحمده وعند ميسرة وعند القضاة بالمسمى لان القول لشكر التسمية مع يمينه فيصاري الى مهر المثل وان شكك كون مهر المثل هو الاصل عند محمد بن موسى بن ابي يوسف وفي ان المسمى هو الاصل على ما صرح به في مسئلة ما اذا تزوجها على هذا العبد وعلى هذا العبد واحد كمن ما ذكر من ايجابه مع ابي حنيفة مهر المثل لا يستأجره كونه بار عليه فقد اشرنا الى انه يعرف من سوء الظاهر به على ان العادة كون المسمى لا ينقص عن مهر المثل لانا ذكرنا معنا في تلك المسئلة ثبوت اختلافهم في ان الاصل هو مهر المثل بل بالاتفاق عليه لا ينفى بذلك خلاف فلا يشكل على هذا كون الاصل مهر المثل عند محمد بن ابي حنيفة بل الاول ان يعمل لكل من المسئلة اتفاقية قوله ولو كان الاختلاف بعد موت احداهما فالجواب فيه كما في جواب في حياتها امي حال قيام النكاح في الاصل والقدر

ولو كان الاختلاف بعد موتها في المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند أبي حنيفة والقول قول يوسف والقول قول الورثة
 الا ان يأتوا بشئ قليل وعند محمد الجواب فيه كالجواب في حالة الحيوة وان كان في اصل المسمى عند أبي حنيفة والقول قول من ابتكره فالحاصل
 انه لا حكم له في المثل عند أبي حنيفة على ما بينه من بعد الشك والله واذا ماتت الزوجة وقد سمي لها مهر فلورثتها ان يأخذوا ذلك من ميراثه
 وان لم يرثها مهر فاشترى لورثتها عند أبي حنيفة وقوله لورثتها المهر في الوجهين سواء تسمى في الوجه الاول وهو للثلث في الثاني اما الاول
 فلان الميراث في ذمته وقد تأكد بالموت فيقضي من تركته الا اذا علم انها ماتت او لا فيسقط نصيبه من ذلك والى الثاني
 فوجه قولهما ان مهر المثل صار ديناً في ذمته كالسبي فلا يسقط بالموت كما اذا ماتت لحدوها ولا يبيح في ان موتهما
 يدل على انهما من يقدّر القاسم مهر المثل ومن بعث الاموات شيئاً

ومن كان القول له لو كان جيا يكون لورثته وفي الاصل يجب مهر المثل بعد الدخول وقبله بعد الطلاق المتعة لان اعتبار المثل لا يسقط بموت
 احد بما لو لم يجب في المفوضة مهر المثل بعد موت احد بما لا اتفاق قوله ولو كان الاختلاف بعد موتها في المقدار فالقول لورثة الزوج عند أبي حنيفة
 كما في يوسف مع حال الحيوة الا ان بائناً لم يستثن القليل وهذا سقوط اعتبار مهر المثل بعد موتها عند أبي حنيفة وعند محمد الجواب بعد موتها
 كالجواب في حال الحيوة وان كان في اصل المسمى عند أبي حنيفة والقول لمن انكره ولا يقضي بشئ وعند أبي حنيفة مهر المثل به قال مالك والشافعي
 وامحمد وعليه الفتوى لكن الشافعي يقول بعدم التحالف عندنا وعند مالك احمد لا يجب التحالف قوله على ما بينه يعني في المسئلة التي تليها من غير
 فصل هي ما اذا مات الزوجان وقد سمي لها مهر أثبت ذلك بالبينة او بتصادق الورثة فلورثتها ان يأخذوا ذلك من ميراث الزوج هذا اذا علم
 ان الزوج مات او لا او علم انها ماتت او لم تعلم الاوكية لان المهر كان معلوم الثبوت فلا يفتقر بسقوطه من ميراثها من ميراث المرأة
 او لا لا يسقط واما اذا علم انها ماتت او لا فيسقط منه نصيب الزوج لانه ورث ديناً على نفسه فعلم بهذا ان المستثنى منه المذوف
 في قوله الا اذا علم هو الصور الثلاث التي ذكرنا كما ذكرنا في النهاية والصواب ان المستثنى منه جميع الصور لان التقدير
 لورثتها ان يأخذوا ذلك في جميع الصور الا في صورة العلم بموتها قبل ان تستثنى منه هو العام ولو كان الصور الثلاث مستثنى منها كان
 اخذ الورثة لها هو في بعض تلك الاقسام قوله فان لم يسم لها شيئاً فلا شئ لورثتها عند أبي حنيفة وقاله المسمى مهر المثل استدلال ابو حنيفة في الكتاب
 فقال البتة لو ادعى ورثته على ورثته مهر مسمى كلشوم ثبت على كذا قضى فيه بشئ وبهذا الإشارة الى انه انما لا يقضي به عند تقادم المهر لان مهر المثل
 يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم المهر تغذر على القاضي الوقوف على مقداره وايضا يودي الى تكرار القضاء به لان النكاح القديم قد
 يكون مشهوراً وبما ثبت بالتسامع فيدعى ورثته ورثة الورثة على ورثة الورثة فاقضى به ثم تكرر المهر فادعى الورثة الذين بعدوا بذلك فان ايضا
 يقضى به ايضا ثم تكرر فيقضى الى ما قلنا اما اذا لم يتقادم فيقضى به المثل مطبق آخر ان مهر المثل قيمة البضع فيشبه المسمى ويوجب بغير شرط فيشبه
 النفقة فلشبهه الاول لا يسقط اصلاً ولشبهه الثاني يسقط بموتها وبموت احد بما قلنا لا يسقط بموتها اعمالاً ولشبهه النفقة ولا يسقط بموت احد بما
 اعمالاً ولشبهه المسمى توفيراً على الشبهين خطماً وبذا يقتضي ان لا يقضي به وان كان المهر قريبا وقبله وجه وقال مشائخنا هذا اذا
 لم يسلم نفسها فان سلت ثم وقع الاختلاف في حال الحيوة او بعد الموت فانه لا يكفر بمهر المثل بل يقال لها ابدان تقرى بانك لا تكفيك عليك
 بالعارف في المثل ثم يعمل في الباقي كما ذكرنا قوله فالقول قوله اي مع يمينه قوله من بعث الى امرأته شيئاً ثم قال من حنك فالتبعية فالقول
 لانه الحكم فكان اعرف بحكمة الحكم لا فيما يكون متى لا كل لان الظاهر يختلف عنه فيه والقول انما هو قول من يقدر الظاهر والظاهر في
 مثله المتعارف ان يبعثه بيرة والمراوم من سحر الطعام المطبوخ والشوي والفواكه التي لا تبقى والحلواء والخبز والدجل المطبوخ فاما المظنة
 والشير والنسل والسم والجوز واللوز والقيق والسكر والشا ط الحية فالقول فيه قوله واذا علف المرسل قائم ان كان من غير جنسهما
 ولم ير ضابطاً بالصدق ياخذ وان كان ما كالا ترجع بالمرسل بالبقى ان كان بهي بعد قيمة شئ ولو بعث هو بعث ابو الهيثم قال هو من
 فاما ان يرعى في بيتة كان من مال نفسه كان ما كالا وكان ما كالا يرجع وان كان من مال البنت باؤنا فليس لها الرجوع لانه يمينه مناهي لا يجمع فيها
 وبعت الزوجان في فتاوى بل سمرقند بعث اليها بياضاً وحدثت المرأة ثم رقت اليه ثم فارقتا وقال بشتا اليك طرية واداد ان يستره وهو لا يستره

في

في

في

في

فقلت صحتها بقوله الزوج هو من المعنى القول قوله لأنه هو الميراث فكان في ذلك كلف ولا يظهر أنه يتحقق إسقاط الواجب

المعوض بالقول قوله في الحكم لأنه أكثر التبعك والاشترطه تنوي ما حوته بما الذي يجب اعتباره في دياره لأن جميع ما ذكر من المنفعة والمؤثرات في
والسكروا شاة إليه وباقيها يكون القول فيقول لأنه لا أن التعارف في ذلك كله راسا ليدية فالظاهر مع المرأة لاسمه ولا يكون القول في نحوها
والجارية وفيها إذا ثبت الأب بعد بث الزوج تنويها ثبت له حق الرجوع على الوجه الذي ذكرنا في فتاوى بل ستره وكذا البنت فيما إذا اذنت
في بثه تنويها إذا كان بشها عقيب بث الزوج فان تقدم عليه فالظاهر أنه يرد به لا يوجب الرجوع فيه للزوج إلا ان كان قاتما واسد سجان
أو علم قوله وقيل لا يجب التحلف والملااة لا يجب عليه فكيفنا من الزوج بل يجب منها إلا فيما سذكره فيما بعد انشاء اسد قاتل
ويجب عليه التحلف والملااة لا متها كم كون الظاهر كذب في نحو الدرع أو الحمار إنما ينبغي احتسابه من المهر من حق آخر كالسوة فخرج جبر نبته
وزوجها ثم ادعى انما دفعه لها عارية وقالت تليكا اذ قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منه وقال الأب عارية قبل القول للزوج ولما لان الظاهر
شأبه إذا العادة دفع ذلك اليها بثه واختاره السفي مع اقتضائه الامام السخري ركون القول للأب لان ذلك يستفاد من جهة والمثار للفتوى
القول الأول ان كان العرف ظاهرا بذلك كافي ديارهم كما ذكره في الواقات وفتاوى الخاص غير ما كان لمعرفته كقول الأب قبل
ان كان الرجل من مثل سحر البنات تليكا فالقول للزوج والا فلا ولو ايرت الزوج من المهر أو بهيته ثم ماتت فقالت الورثة هو في مرض موتها
أو أكثر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون القول للورثة لان الزوج يدعى سقوط ما كان ثابتا وهم ينكرون وجه الظاهر ان الورثة لم يكن لهم حق
والما كان لها وهم يدعون انفسهم والزوج ينكر فالقول له وفي البدائع في كتاب النفقات اعطانا ما لا اذ قال من المهر وقالت من النفقة فالقول
للزوج إلا ان يقيم البينة لان التليك منه وفي الخلاصة اتفق على معتدة الغير على طمع ان يتزوجا إذا انقضت حدتها فلا انقضت بهت
ان شرط في الاتفاق الزوج يعني كان يقول اتفق بشرط ان تزوجني بزوج زوجت نفسها أو لا لانه شهوة والصحيح انه لا يرجع لوزوجت
نفسها وان لم يشترط لكن اتفق على هذا الطبع اختلفوا الاصح انه لا يرجع اذا تزوجت قاله الصدر الشهيد قال الشيخ الامام الاصح انه
يرجع عليها زوجت نفسها منه أو لا لانه رغبة واختاره في المحيط وهذا دفع الدرهم اليها تنفق على نفسها اما إذا اكل منها فلا يرجع بشئ انتهى
ولم يذكر ما إذا ابتان تزوجا في فصل عدم الا شتر لا صرحا الا ما قد يتوهم من اقتضائه على قول الشهيد من بعده لنزوح اذا لم تزوجا وحكي
في فتاوى الخاص فيما إذا اتفق على شرط بل للعلم عرفا انه يتفق للزوج ثم لم تزوجا به خلافا منهم من قال يرجع لان المعروف كالشروط ومنه
من قال لا حال هو الصحيح لانه انما اتفق على قصده لا شرطه وفيما ادعت على زوجها بعد وفاته ان لها عليه نفاس مهر بقصد في الدعوى الى مثلها
في قول بيمينه لان هذه بكلمة المثل فمن شهد له كان القول له مع يمينه وفي التوازل اتخذت لابويا ما تابعت الزوج اليها بقصد فبها والعشاهام
الما تم فطلب قيمتها فان اتفقت بهت اليها وامر ان تمنح وتطم ولم يذكر قيمة ليس له ان يرجع عليها انما فعلت باذنه من غير شرط القيمة
وان اتفقت على ذكره الرجوع بالقيمة فلا ان يرجع وان اختلفا في ذكر القيمة فالقول للزوج مع يمينها لان ما حصل الاختلاف راجع الى شرط الضمان
وهي منكرة متممة فيما سأل الا على مسئلة فتعرف ذكرنا في باب المهر ان الجواب المذكور فيها لا يتعلق باليراث فاجبنا الاتباع بذكر المهر
زيادة فيما تزوج فتمت في عقدته ومات قبل ان يدخل بواسطة من قبل ان تهرن تقدم المقدرة كما من غير ذلك في الزواج
وهو الميراث عند عدم الولد وولد لابن والابن مع الولد والميراث ينعين على مائة وحشون سبعة فتمت تزوجا عند الاتفاق

في القدر من هذا الموضع

وقيل ما يجب عليه من النكاح والدسم وجنيد ليس به ان يحسنه من المهر لان الظاهر يكذب به والله اعلم

الاول لان نكاح احد الفريقين صحيح في نفس الامر والزواج هو باشر العقود وان قال لا ادرى الاول محب عنهن الواحدة لانه قولا لا اشتباه
فيما لا يساغ فيه للقرى وان مات احد الفريقين والزواج صحيح فكل من الاول رثن واحلى مهرين وفرق بينه وبين الاخر وان كان خل
بين كل من ثم قال في صحة او عدمه لا احد الفريقين ذلك فهو الاول ويفرق بينه وبين الآخر لكل واحد اقل من مهر مثلها والمهر كما هو الرسم
في الدخول في النكاح الفاسد فالدخول بين الايثر في البيان اذا لم تعلم السابقة في الوطى واما المهر قبل الدخول فله الواحدة مسمى لما يكمل لان نكاحها
صحيح فبين والثالث مهر ونصف للشنتين مهر واحد بالاتفاق فها مراً على اصلهما في اعتبار المنازعة والحال ابو حنيفة فرق بين المهر والميراث فاجتبر النكاح
في المهر دون الميراث فقال ما فضل من الواحدة هناك بين الفريقين نعمان لا يتفاوتان فيسا اتما استويا في الاستحقاق فيكون بينهما فاما بنات الشبان
لا يدعيان النصف الزائد على المهرين والثالث يدعيه فسلم لمن وفي المهرين استوت منازعتهما فيكون بينهما او تقول اكثر ما لمن ثلثه مهران يكون النكاح
نكاح الثلث واقل لمن مهران بان يكون نكاح الشنتين سابقا فوقع الشك في مهر واحد فينصف وكان لمن مهران ونصف ثم لا منازعة
للشنتين في الزيادة على مهرين فسلم ذلك مع الثلث وهو نصف مهرين مهران استوت منازعة الفريقين فيه فكان بينهما فحصل مهر ونصف
والشنتين مهر واحد ومحمد يقول ان صحيح نكاح الثلث فلن ثلثه مهران لم يصح فلا شيء لمن فلن نصف لك وهو مهر ونصف اما الشنتان فلها
مهران ان صح والا فلا شيء لهما فلما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلى كل واحدة منهن عدة الوفاة على الواحدة ظاهراً وعلى الفريقين
كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاح من حيث اوجب لمن مهر او ميراثاً والعدة مما يحتاط فيها فان كان الزوج دخل من المهر الاول من الاخر
فعلى غير الواحدة عدة الوفاة والحيض جميعاً اعني اربعة اشهر وعشر يستكمل فيها ثلث حيض المسكنة الثانية تزوج امرأة وابنتها في ثلث
عقود ولا يدرى الاولى منهن ومات قبل الوطى والبيان فلن مهر واحد لان الصحيح نكاح احدين ليس غيلة ان تزوج الام او الام لم يصح نكاح
بينها وابنتها وكذلك ولهن كمال ميراث النساء هذا بالاتفاق ثم اختلفوا في كيفية القسمة فقال ابو حنيفة للام النصف من كل من المهر
والميراث وقال ابو يوسف ومحمد يقسم بينهما اثلاثاً ولو كان تزوج الام في عدة وابنتين في عدة كان لكل اللام بالاتفاق المتيقن
بطلان نكاحهما تقدم او تاخر من الام للزوجين الاختين في عدة ولو كان تزوج امرأة وامها وابنتها وامها واختها كان المهر الميراث
بين اثلاثاً اتفاقاً وقيل على الخلاف والصحيح الاول والاصل ان المساواة في سبب الاستحقاق توجب المساواة في الاستحقاق ونكاح كل
واحدة يصح في حال ولا يصح في حالين فاستوين في حق الاستحقاق وهو يساويها على هذا المصل كلفه
يقول الام لا يزاها الا احدي البنيتين لا يتقنا بطلان النكاح احدي البنيتين والابنتان في النصف استويا لانه لبيت احديهما بتعيين جهة البطلان
اولى من الاخرى لتسلسل اثباته لو قال لا جنسية كما تزوجتك فانت طالق فتزوجها في يوم ثلث مرات ودخل بها في كل مرة فهي امراته وعليه
مهران ونصف مهر ووقع عليه تطليقتان على قول ابى حنيفة وابى يوسف لانه لما تزوجها او لا وقع تطليقة ووجب نصف مهر فلما دخل بها وجب
مهر كامل لانه وطى عن شبهة في الحمل اذا الطلاق غير واقع عند الشافعي ربه بناء على ان هذا التعليق عند لا يصح ووجب العدة فاذا تزوجها
ثانياً وقت اخرى وهو طلاق بعد الدخول سني فان من تزوج مستدة البائن فطلقها قبل الدخول فنصف المهر ويطبق ويكون هذا الطلاق
بعد الدخول سني فيجب مهر كامل عدة مستأنفة خلافاً لما في ايجاب نصف المهر بقرينة ما لا يثبت فيها نصاً على قولها الواجب مهرين نصف فاذا دخل بها

وقد قيل في الميعة والسكوت روايتان والاسم ان الكل على الخلاف فان زوج الذي ذميه على امره او امرته او اسلم احداهما فلها الخمر والخنزير
ومعناه اذا كانا بايعا معا او اسلم قبل القبض واكتنا بغير اعيانها فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا عند ابي حنيفة ربه وقال ابو يوسف ربه فلها
مهر المثل في الخنزير وقال ابو حنيفة في الميعة في المهر فقولها ان القبض موكد للملك في المقبوض فيكون له شبهة بالعقد فيمنع سبب الاسلام كالعقد
بصار كذا كذا في اعيانها واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف ربه يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا اعيانها ربه
يقول صحت التسمية لكون المسمى ما هو عند هو انه اعتنم التسليم للاسلام فحب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولا يبيده
ان للملك في الصلح في العبد ينسب للعقد وهذا اتملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج لضمناها وذلك لا يمتنع بالاسلام كاستداده
الخمر المفصوب وفي غير العين القبض موجب ملك العين فيمنع بالاسلام

يسند في كتاب الاموال عن ابي الميعة المذلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اهل الجحيم فكتب لهم كتابا وساقه وفيه ولا تأكلوا الرزق فمن اكل
منه الرزق قد متى منهم بريته وفي مصنف ابي حنيفة بنده الى الشعبي كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الجحيم وهم نصارى من بين بايع منكم
بالربى فلا ذمة له وهو مرسى وهو حجة عندنا واذا امتنعنا من التعرض لهم فليأخذوا من قبل الاسلام لا المستثنى فبعد الاسلام والمرافقة حال
بغض النكاح والمهر ليس شرط البقاء والذي يقتضيه النظر ان الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بالمعاملات ان تم تم المطلوب لزرزرها لان الامر
بترك التعرض لهم لذمتهم لا يقتضى سوى ان لا يتعرض لهم لم يرضوا بكمنا ويسلموا وذلك لا يمنع من قيام لزوم المهر شرعا في ذمتهم وماله
الاسلام وان كانت حالة البقاء والمهر ليس شرط ايضا ولا يمكن الامتناع القصار بالتقرير في الذمة اول الوجود لما اوقع منع الشرع من التعرض لهم
قوله وقد قيل ان في الميعة والسكوت عن المهر روايتان بخلاف فية صرحا ففى ظاهر الرواية لما مهر المثل وذكر الكرخي ان لا فرق بين قياس قول
ابي حنيفة ربه بين السكوت والنفي ووجهه على ما في المبسوط ان تملك البضع في مقام تملك المال في حق المسلمين فلا يجب العوض فيه الا بالشرط وجه الظاهر
ان النكاح معاوضة فمال من ينص على نفي العوض يكون مستحقا لها والميعة كالسكوت لانها ليست الا عندهم فذكر النودج المصنف ان الكل على خلاف
وهو خلاف الظاهر قوله فان تزوج ذمتي ذمته على امره وخنزيره اعيانها فاسلم او اسلم احداهما قبل قبض الصداق المذكور فليس لها الا الخمر والخنزير
وان كان بغير اعيانها واسلم قبل فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا التفصيل مذهب ابي حنيفة ربه وقال ابو يوسف ربه لما مهر المثل في
الوجين وهو قول الائمة الثلاثة وقال محمد لما القيمة في الوجين وهو قول ابي يوسف ربه الاول ولما اشتركت قولها في عدم ايجاب عين الخمر والخنزير
اذا كانا بايعا معا في ذمتي ذمته فقال وجه قولهما ان القبض موكد للملك في المقبوض معين ولما لم يملك قبل القبض او قبض فاحشا فملك
من مال الزوج حتى يلزمه مثله ان كان شليا والافقيته وبعد القبض يملك من مال المرأة ويتصرف قبل الطلاق قبل الدخول
وبعد القبض اذا طلق قبل الدخول لا يتصرف الاقباض او تراخى على ما سلفناه في باب المهر في حق الجارية المهر وكذا الزوائد تنصف
قبل القبض لا بعده على ما قدمنا فيكون له شبهة بالعقد فثبت اثر كل منهما في الملك فيمنع القبض بالاسلام كما يمنع العقد كما يمنع ابتداء
التملك بالعقد لما شبهة العقد بحقيقته في المحرمات وليس يريد كما يمنع العقد بالاسلام فان العقد عليها لا يمنع بل يصح ان يبطل
العوض واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فمتى ما فاضال ابو يوسف ربه لو كانا مسلمين وقت العقد فقد على الخمر والخنزير
بببب مهر المثل وكذا اذا كانا مسلمين وقت القبض ومحمد يقول صحت التسمية لكون المسمى ما عندهم ثم امتنع التسليم بالاسلام فحب القيمة كما
لو ملك العبد المسمى قبل القبض تجب القيمة لا متاع اعطاء مثل الخمر قوله ولا يبي حنيفة ربه ان الملك في الصداق معين يتم بنفس العقد ولما
يملك التصرف فيه قبل القبض ببدل وبغير بدل فقبضه ليس موجبا لملكه ولا الملك التصرف فيه فليس موكد بل لا لوجود الضمان من الزوج
الى المرأة في الملاك وذلك اسي انتقال الضمان لا يمتنع بالاسلام لان موجبه صورة البعد وصورتها لا يمتنع بالاسلام كالمسلم اذا تخمر عصيره
والذمي اذا غضب منه الخمر والخنزير ثم اسلم له ان يسترد من الناصب فكذا انما نحن فيه فيقبض الخمر فله او يريه والخنزير فيصبيه فان كان
مرادكم من كون القبض موكد اخبرنا اننا كونه موكد او ان كان الراوي اسلمنا كونه موكد او متنا منا فاة الاسلام اياه وفي الاسرار
ولان سلم ان القبض موكد فملك فلا سلم ان الاسلام يمنع كذا الملك بدليل ان من باع عبدا فخر وقبض الخمر فان الملك فيه واه يجوز ان يملك

بجلاف للشئ لان ملك التصرف انما يستفاد بالقبض واذا هدر القبض في غير المعين لا يجب القيمة في الخبز بل لا بد
من ذوات القيم فيكون اخذ قيمته كالحديد ولا كذلك الخبز فاما ذوات الامثال لا ترى ان يخلو جاء بالقيمة قبل الاسلام فيجوز على القول
في الخبز دون الخمر وكذا طلوعها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

باب نکاح الرقيق

لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك رضي الله عنه يجوز للعبد ان يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج
بنير اذن مولاه فهو حار و كان في تنفيذ نكاحهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه به دون اذن مولاهما

العبد عنه قبل التسليم اليه وبالتسليم اليه يقرر الملك وهذا التسليم لا يمنع بالاسلام وان كان فيه تأكيد الملك في الخمر ولو اشترى خمر
وقبضها وبها جب ثم اسلم سقط خيار الرد وان كان في سقوطه تأكيد الملك لم يضر فعلم ان الاسلام لا يمنع تأكيد الملك قوله بخلاف المشتري متصل بقوله قيمته
العقد ولهذا يملك التصرف فيه بالبيع وغيره بخلاف المشتري لا يتم بنفس العقد ولا يملك التصرف فيه بالقبض فيه هو المفيد لملك التصرف والاسلام ومانع منه
فلا يباح القمي الخمر والخمر او اشتراها ثم اسلم ينسخ البيع لا يمنع افادة ملك فيها مع الاسلام ونخص التصرف في المهر قبل القبض من النهي من بيع ما لم يقبض
بالاجماع وعن بعض الفضلاء ان قوله في النهاية ولان ضمان البيع في يد البائع ضمان ملك حتى لو ملك يملك على ملكه فقبض المشتري ناقل لضمان الملك ضمان
المهر في يد الزوج ليس بان ملك حتى لو ملك يملك على ملكها في قول المأية وبالقبض يتقبل من ضمان الزوج الى ضمانها وهو غلط وانما معناه ان البائع
في يد البائع يعود الى ملكه فاذا ملك على ملكه لا يضمن لاحد شيئا بل يسقط الثمن في معنى قواهم يملك البيع في يد البائع بالثمن واما ملك المهر في يد الزوج فليس
بملك ملك بل ملكها في يده فيضمنه بالقيمة كملك المعضوب وبهذا اصرح في النهاية بعبارة قوله يملك على ملكها بان قال ولهذا وجب لها

القيمة قوله ولو طلقا قبل الدخول بها ففي الميمن لما نضفه عندا بمينة ره وفي غير الميمن في المخر لها نصف القيمة وفي المختار المتعة وعند محمد لما
نصف القيمة بكل حال لانه اوجب القيمة فتنصف وعذابه يوسف ره وهو الموجب للمثل لها المتعة لان مهر المثل لا ينفصل
باب نکاح الرقيق لرقيقا لبيد ويقال للبيد لما فرغ من نکاح الاحرار المسلمين شرع في بيان نکاح الارقار والاسلام فيهم قالب
فخذ اقدم باب نکاح المسلمين ثم اولاه نکاح الارقار ثم اولاد نکاح اهل الشرك واما ما تقدم من فصل النصارى فانما هو في المهر من قوايع مهور
المسلمين والمهر من قوايع النکاح فاروقه تمت له قوله لا يجوز نکاح البعد الابا ذن سبده امي لا ينفذ فانه ينقد موقوفه عندنا وعند مالک
وروايته عن احمد بالنسبة الى مالک في الکتاب ليس بذهب واصل تقريره وجه المذكور ملازمة بين الملکين شرعا فقد تبين بان من ملک فسخ شئ
ملک وضعه ويمنع بملک رفع الضرر عن النفس ولا يملک اثباته شرعا على نفسه وكذا ملک التطيب ولم يملک اكل السم وادخال المودى على البدن
والاوجه بيانها بان ملک الطلاق لانه من خواص الادمية فكذا النکاح وبما سجد ذكره الحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايها
عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر رواه ابو داود والترمذي من حديث جابر وقال حديث حسن والعاشر الثاني وفي السنن ايضا عن ابن
عمر عن علي بن ابي طالب قال اذ نکح البعد بغير اذن مولاه فکناحه باطل ولان في تنفيذ نکاحها تعيبها ما في البعد فقتل الذمة بالمهر
والنفقة واما في الامة فلم تخرج الاستمتاع بها عليه بالنکاح وبذا تصرف في ماله بالانفا ولا ينفذ الابره ضاه وبهذا يجاب عن المنسوب الى مالک
من قوله يملک الطلاق فيملک النکاح فالطلاق ازالة حيب عن نفسه بخلاف النکاح لا يقال بيع الاقرار من البعد على نفسه بالحد والقصاص
مع ان فيه اهلاك فضلا عن تعيبه لانا نقول هو لا بد خل تحت ملکه فيما يتعلق به خطاب الشرع امر او نهيا كالصلوة والنفل والصوم والزنا والشرع
وجبه الا فيما علم استقام الشارع اياه عنه كالجمعة والحج ثم هذه الاحكام تجب جزاء على ارتكاب الخطور شرعا فقد اخرج عن ملکه في ذلك الذي دخل
فيه باعتبار غير ذلك وهو الشارع زجرا عن الفساد واطلم العيوب وكذا الکتاب ليس له ان يزوج الابا ذن المولى لان الکتاب انما وجبت
تکليفه في التصرف لکتابي فيتعين فبا سواه على حکم الرق ولا يملک لکتاب تزويج عبده ويملک تزويج امته لانه من باب الکتاب ذبه يحصل المهر والنفقة
للمولى والولد البعد ولكونه من باب الکتاب ملک الاب والجد والقاضي والموصى والشريك معا ومن تزويج الامته لا ينفذ لانه تنقيص للمال والامانة

ولذلك الكتاب لان الكتابة اوجبت فاك في حق الكسب فخرج للكسب على حكم الرق ولهذا لا يملك المالك ان يزوج عبده ويملك تزويجه امتا
 كونه مملوكا كالتسليم كذا الكتابة لا تملك تزويجه نفسها بدون اذن المولى وقيل تزويجه امتا لا يملك له براءه المولى لان المالك فيها
 فاعنه واذا تزوج العبد باذنه في رقبته يباع فيه لان هذا دين جبر في عبدة العبد لوجوب عبده من اهله وقدره في ماله
 لصداق اذن من حيث فتنه بربقة وضالضرة عن اصحاب الدين كما في دين القارة ولله بركة الكتاب يسعيان في المهر ولا يباع فيه كغيرها
 لا يجوز لان النقل ملك المالك مع بقاء الكتابة والنكاح يرد في ماله لا يرد في ماله العبد بغير اذن ماله كغيره في المهر والمهر
 او فارقا فليس هذا باجازه لانه يحل الرق لان هذه العقد ومثاله كسب طلاقا ومعارفة وهو البق بحال العبد المقتدر او هو اذ كان
 المالك عليه او في وان قال طلقها فطلقته فلهما اجتهاد في الاجابة لان الطلاق الرقي لا يكون الا في نكاح صحيح فتعذر الاجابة ومن قال لعبد

كسب المالك والمضارب والعبد المأذون فليس لهم تزويج الامته عندنا في حنفية ربه ومحمد قال ابي يوسف وهو مملوك وانما لم يزوج الكتابة نفسها لان ذكره
 في قوله كذا الكتابة لانك تزويج نفسها بغير اذن المولى وتلك تزويج امتا لا يباح من ذوات المالكين على الرق والاكساب الذي اوجب
 الكتابة المأذون مالا يوجب خلافا في ذوات المملوك والاكساب بالنكاح انما يكون بتلك بغير اذن السيد او بدل منفعة البضع في حكم بذل جزء
 من العين كالارش ولان هذه المنفعة لا ينقل ملكا بعد صحة الابا اختيار الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرار ذلك المهر فيها واقتضاها في
 زوال ملك الرقبة يجوز التبرؤ الرق فترد مملوكة البضع للغير متنع على السيد ولم يشترع عقد الكتابة على وجه يعود ضرره على السيد
 قوله وكذا المديرة والمديرة يعني لا ينفذ كالحاها الا باذن المولى وكذا ابن ام الولد يعني لو تزوج ام ولده فحجرت بولده من الزوج فان حكم
 حكم امته فارق فيه فاقم فاما ملك تزويج نفسه واما متنع البضع فلا يجوز نكاحه عندنا في حنفية ربه لانه كالكاتب وعندهما يجوز لانه حر مديون
 وهذا فرع منهم للتجار ببايدفع عبده جارية ليتسرى بها ولا يجوز للعبد ان يتسرى اصلا اذن له مولاه او لم ياذن لان حل المولى لا يثبت شرعا
 الا بملك اليمن او عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فانه محصر على وطيه في عقد النكاح قوله واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمراد في رقبته
 يباع فيه بخلاف ما اذا تزوج بغير اذن فدخل بها ثم فرق بينها فانه لا مهر عليه حتى يمتق لانه لم يظهر في حق المولى لعدم الاذن فيه وقوله يباع فيه
 اسي ان لم يعبده المولى وتقصيره انه دين وجب في رقبته وكل دين كذلك يباع فيه اما وجوبه فلم يقتضيه وجود السبب من ابله وانقار المانع
 وهو حق المولى للاذن واما كونه في رقبته فلا اذن السيد ولرفع المضرة عن ارباب الديون يعني النساء فيباع فيه كما يباع في ديون التجارة والما حصل
 ان الدين انما يثبت في الذمة وثبوته فيها لا يتوقف على اذنه فانه لو باشر اذنه فانه ترتب في ذمته فحين اذن ظهر الدين في حقه ثم العبد نفسه
 مال فكان لم ان يقبضوا من نفسه فلي هذا يكون الاذن رفع المانع من الاقتضاء من نفس العبد غير انه ان فداه المولى حصل المقصود والمقتضى
 لذلك دفع المضرة عن ارباب الديون واذا بيع فلم ينفذ ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا يطالب بالباقي بعد المتق وفي دين التفتة يباع مرة بعد اخرى لانها
 بموجب شيئا فثبات اذامات العبد سقط المهر والمنفعة ذكره التمر تاشي واذا زوج عبده من امته لا يجب عليه مهر لها ولا السيد ومنهم من قال لا يجب لم
 بسقط لان وجوبه لمحق الشرع والآدولون يقولون لا فائدة في هذا الوجوب لانه لو وجب لوجب في ماله وهي المولى قوله المديرة كالكاتب يسعيان في المهر
 لها المهر فوجاهتم منع الاداء عنها ليس لانها لا تملك النقل عن ملكي ملك كذا استحق البعوض ابن ام المولى في ماله كغيره في المهر والمهر في الرق في المهر
 في المهر قوله فقال له طلقها او فارقها فليس ذلك باجازه تزويج العبد نفسه بلا اذن عقد فضولي في الجلة فينوقف تعاذه على اذن المولى اذنه
 ثبت تارة صريحا وطورا دلالة فالصريح مثل ان يقول رضيت او اجزت او اذنت والدلالة ان يسوق ليه المهر او بعضه وسكوته لا يكون اجازة
 وكم الفاظ اختلف فيها والفاظ اختلف في عدم اعتبارها مثل قوله هذا من اوصواب او نعم ما صنعت او بارك الله فيك فيها او احسنت او اصبت
 او لا بأس بها اختلف فيه قال الفقيه ابو القاسم ليس بشئ منها اجازة واختيار الفقيه ابي الليث وبه كان يفتي الصدر الشهيد اذ اجازة المهر يعلم انه
 قال استنراذ اعرف في مسئلة الكتاب وهو انما قال طلقها لا شك ان مقتضى حقيقة اللفظ فيها الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح
 الصحيح لكن قد صرف من مقتضاه بالنظر الى حال العبد وذلك ان اقبان العبد على سيرة ترمو مباشرة سبب تجميعه عليه يستوجب به زوجه
 وبه تارق الفضولي المحض فانه معين والا فانه متنعق بها لا مضاء نصرفه وعدم النجاسة ولذا الوفا للفضولي طلقا كان اجازة على ما هو الاوجه

تزوج هذه الأمة فتزوجها كذا فافسد او دخل بها فانما يباع في المهر عندنا في حنفية وجماعة الله وقالوا فخذ منه اذا ضمن
 واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفساد والنجاسة فيكون هذا المهر ظاهر في حق المهر وعندهما ينصرف الى الجائز لا يخرج ولا يكون
 ظاهر في حق المهر فيؤخذ به بعد الفتاوى لما ان المقصود من النكاح في المستقبل لا عفاؤه والتحصين وذلك بالنكاح لا بغيره وهذا الوجه
 لا يتزوج ينصرف الى الجائز بخلاف البيهقي لان بعض المقاصد حاصل هو ملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيجوز
 على اطلاقه كما في البيهقي وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب وجوب التمسك بالعدالة على اعتبار وجود الوطء

في ظاهره

في

ولذا اطلقنا اول مسئلة في العبدية فضولي في الجملة واذا كان حال العبد ذلك فاذا كان لفظ السيد له عند طه ماصح يحتل الرد والاباحة للاستعمال
 فيما كان بلا حظته حال العبد ظاهر في قصد الرد والمعلم قصد الاباحة نظائر تقرن به او نفس آخر مثل ان يقول طلقها تطليقة
 تحلك الرجعة او وقع عليها الطلاق لان الايقاع والطلاق الذي تحلك الرجعة بعده لا يقالان للتاخر ولا في قصد الاستبراء فيبعد قصد حقيقة
 بخلاف طلقها طه قد يقال لتاخر العقد الفاسد طلاقا مجازا فصلت هذه المسئلة متمسكا بالبيهقي من قال بقوله والجواب ان لفظ الطلاق
 المجزئ يستعمل كثيرا في التاخر العقد الفاسد فكان ذكره ذكر لفظ مشترك من حيث الاستعمال بين الاباحة والرد بخلاف ما تقدم من نحو جنت انا
 فانه لم يستعمل لا مرن على السوار بل لظاهر منه الاباحة وطه على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله استبراء وهو وان كان النظر الى حال العبد لا ينافيه
 لكن ظاهره حال العاقل المسلم بنفيه لان حقيقة فعل الجاهلين ولذا قال موسى عليه السلام في جواب قولهم اتخذنا من زنا قال اعوذ بامير المؤمنين
 من الجاهلين فتعارض الظاهران وبقي نفس اللفظ بمفهوم يفيد الاباحة بلا معارض بخلاف مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقال
 للرد كما يقال لحقيقة الطلاق المستعقب بصحة النكاح ولذا لم يستعمل المقيدا عنى قوله طليقة تمنع الرجعة او وقع عليها في التاخر جعله جازة فوجب
 شريح قول لفيقه ومن معه ما لم يعلم قصد الاستبراء لكن المصداق لا يوجب الا بان الطلاق الربحي لا يكون الا في نكاح صحيح فاذا ثبت اقتضاه فيؤيد عليه
 طلب الفرق بينه وبين ما لو قال لعبد كغير يملكك بالمال او تزوج اربعا لا يتفق مع ان كلامها لا يكون الا بعد الحرية واجبت ان اثبات الاستبراء
 التي هي اصول الا تكون بطريق الاقتضار كالحرية والابلية للتحقق بالرق وليس مانع فيه كذلك لان النكاح ثابت للعبد بطريق الاصلية لشوكة
 بتغافل لادمية والعقل وانما توقف الاستبراء فيجب مال اخر فقوله طلقها ربحيا يتضمن رفع المانع اقتضاه لاثبات ملك النكاح بطريق الاصلية والكون
 شرط المتق وقوله اعتق عبدك عنى بالف يثبت بتحويل الملكية اليه لا اصلا في العبد وملكه في العبد مراد على ملكه وعلى تقريره لا يحتاج
 الى تكلف هذا السؤال جوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج لا يكون اباة فان اباة العبد ماصح جازا استثناء كالفصولي اذا وكل فاجاز
 ماصحه قبل الوكالة وكالعبد اذا زوجه فضولي فاذا لم يولاه في التزوج فاجاز ماصحه الفضولي ولو باع السيد العبد بعد ان باشره بلا اذن
 غلبت في الاباحة وقال بنفسه بطل وكذا لو مات السيد فورث العبد توقف على اباة الوارث اما ان كانت امته فمردت بلا اذن ثم مات لموت
 فوريثا من يحل له وطيبا بطل لغيره ان الحل النافذ على الموقوف وان ورثا من لا يحل له وطيبا كان ورثا جماعة او امرأة او ابن المولى فممكن ان لا
 وطيبا توقف على اباة الوارث وعلى هذا قالوا في امته تزوجت فغير اذن مولانا فوطيبا الزوج فبا حيا المولى للشترى الاباحة لانه لا يحل له
 وطيبا لان وطى الزوج يحرمها لانها صارت مستدة فاذا حاضت بطل العقد فيحل للشترى ولو كان الزوج لم يطاها بطل العقد بغيره والشرار
 لغيره ان الحل الثابت على الموقوف وقال زفر بطل بالموت وبالبيع واصله لان الموقوف على اباة انسان يتحمل الاباحة من غيره وعنده لا يابى
 انما كان موقفا على الاول فلا يخيد من الثاني قلنا انما توقف على الاول لان الملك له لانه هو الثاني مثله في ذلك حاصل انه دائر مع الملك
 فينتقل بانتقاله قوله تزوج هذا لانه لا يقيده بالامانة والاشارة اتفاق فان الحكم المذكور جاز في الحرية وغير المينة قوله واصله اي الخلاف
 الاختلاف في ان الاذن للعبد بالنكاح ينتظم الصحيح الفاسد عنده وعند بعض الصحيح والاتفاق على ان لا يكون صحيحا الفاسد وعلى ان
 التوكيد لا يغيره بالصح فالحق بالتوكيد بالنكاح لان علة الاصل تحصيل المقاصد في المستقبل من الاعفاف وغيره وذلك بالصحيح وكذا الوجه لا يترفع

ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ومن تزوج عبدا مديونا ما ذواله امرأته جازوا المرأة أسوة للفرما في مهرها ومعناه
اذا كان النكاح بمهر مثل وجهه ان سبب ولاية للمولى ملكه الرقبة على ما ذكره والنكاح لا يلاقى حق الفرما بالابطال مقصودا
الا انه اذا تم النكاح وجب الدين بسبب كونه مديونا في الدين الاستحلال وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة بمهر مثلها
أسوة للفرما ومن تزوج امته فليس عليه ان يتوفاها بيت الزوج ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى طهرت بها وطهرت كان
حق المولى في الاستفاد ام باقى والتبوية ابطال له فان توافها معه بيتا فلها النفقة والسكنى والا فلا
لان النفقة تقابل الاحتباس ولو توافها تتركه له ان يستفاد مما له ذلك لان الحق باقى لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوية كما يسقط بالنكاح

ينصرف الى الجائز فلا يثبت بالفاسد لان المراد في المستقبل حلف على الاعفاف وذلك لا يصح بخلاف المولى فلو تزوجت حيث كانت بالفاسد لان المراد
في الماضي التقدر والحقة بالبيع كجامع ان بعض المقاصد حاصل من ثبوت النسب والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصح التيمم واجراء اللفظ على إطلاقه فيثبت
على هذا التبرع في المهر في الفاسد اذا دخل بها فيه عنده وعند ما لا يوزله تزوج اخرى بعد صحه عنده لانها الاذن بالفاسد وعندهما
له ذلك لان الاذن لم يثبت بذلك قوله ومسئلة اليمين على هذه الطريقة امي طريقة اجراء اللفظ على عموم ممنوعة والطريقة الاخرى ان التبرع النكاح
يعنى على الحرية لانه من خواص الادمية والحاجة الى اذن السيد ليثبت المهر في رقبة ليس غير فكانه قال له اذا قل تزوج اشغل قبلك لم يرد هذا تحقيق
بمهر مثل في نكاح فاسد وبغيره وليت هذه الطريقة صحيحة لما سذكر من ملك السيد الحكم وعدم ملكه طلاق واستقلال العبد بملكه لدفع الضرر من نفسه
لان قد يفر من الامساك بالمعروف لثبات الاطلاق وغير ذلك فالمعول عليه طريق الاطلاق ويكاف عن مسئلة اليمين بان الايمان بميثقة على العرف
والعرف فيه الحلف على التبرع الذي هو طريق الاعفاف والتحسين وهو الصحيح لا الاعفاف بالفعل فيقال الاعفاف باطنى لا يوقف عليه بل لا بد من الصحيح
ليظهر كون الحلف عليه اسدا علم فصرح الاول تزوج العبد الاذن فطلقا ثلثا ثم اذن له السيد فجدد عليها جاز بلا كرايته عندها ينفقه ثم
ومع الكراية عند يوسف ره الثاني تزوج بنته من مكاتبته ثم مات الاب لا يفسد النكاح عندنا لان عجزه ورد في الرق وعنده الشافعي ره يفسد
الحال لملك زوجته شيئا منه ولذا يصح اعتاق اياه وبدل الكتاب به لما قلنا لم يملك لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك الى ملك ما لم يجر وعند ذلك قلنا
لفساد النكاح وانما ملك ما في ذمته من بدل الكتابه وانما العتق فيه فلا يبرأ عن بدل الكتابه او لا ثم يفتق الثالث اذا حرر عبيد بخرية امته فزوجها
على انها حرة فولدت فاولد عبد عندنا بحقيقة واما يوسف ره وعندنا بحقيقة كما سلف والحق قوله ومن تزوج عبدا ما ذواله مديونا امرأة جاز
والمرأة أسوة للفرما اذا كان النكاح بمهر المثل او اقل فلو زوجها منها باكثر طوبى بالزيادة بعد مستيفار الفرما كدين الصوة مع دين المرض وهذا
لوجود مقتضى وهو ملك الرقبة وانتقار المانع والنجال من انه ابطال لحق الفرما في قدر المهر ليس به لان النكاح لا يلاقى حق الفرما بالابطال مقصودا
بل وضعه لقصد حل البيع بالملك ثم ثبت الملك ثم ثبت المهر كالمسبب لا كالمؤثر وهو النكاح لصدره من الابل في الحل ثم لم يرد به بطلان حقم في مقداره
اذا كان مهر مثلها او اقل الخصوص ام واقع فولازم اللازم باتفاق الحال في نفس الامر فكان ضمينا فلا يعتبر في اثباته وفيه الاحال المتضمن له
لا حال وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة صح وكانت اسوة غرام الصوة لما ذكرنا قوله ومن تزوج امته فليس عليه ان يبرأها وكذا اذا زوج
امه له ومديرة وان شرط الزوج التبوية لانه شرط لا يقتضيه العقد على الامة غير ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد ومعنى التبوية ان
يرفعها للزوج ولا يستخذمها فلو كانت تذهب وتحمي وتخدم المولى لا يكون تبوية وعند الشافعي ره واحده يستخذمها نهارا ويسلمها للزوج ليلا
وعنده ملكه ويسلمها ليلا بعد ثلث قلنا ملك السيد ثباته في الرقبة ليلا ونهارا وفيما بعد الثلث والتبوية ابطال له فيكون ابطال لحق الاصل لا بد في او قد ارم
السيد على العقد لا يستلزم رضاه بالتبوية بل بجواز اطلاق وطيه اياها متى طهر بها يتوفر مقتضاه وهذا القدر ثابت فاثبات القسم كذلك ثبات
بالدليل لا يقال بالملك مانع منها لانه تسليمها لا نقول بالتبوية والتبوية امر زائد عليها والنفقة على المولى ما لم يبرأها واذا ابرأها ثم
برأه ان يرد الى خدمته كان له ذلك وكل ما يرد ميت نفقتا على الزوج وكل ما سقطت فان قلت بالفرق بين ان يشترط الزوج التبوية
في تزوجه السيد على هذا الشرط ولا يلزم المولى التبوية وبين ان يشترط الحر التبرع بامته رجل حرية اولاده حيث يلزم في هذه وثبت حرية ما ياتي

قال رضي الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاها هذا يرجع الى مذهبن ان المولى اجبارها على النكاح وعند الشافعي لا اجبار في العبد وهو ركن من اركان النكاح من خصائص الا ومدة والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك النكاح بخلاف امته لانه مالك منافم بضعها فملك قبلها ولنا ان النكاح اصل ملكه لان فيه تخصيصه عن الزنا الذي هو سبب الجلاء والنقصان في ملكه اعتبارا بانه من جنس المكاتب والمكاتبه هي التي لا تملك الا حرة فان شئت فقل

من اولاده وبذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح الامه فالجواب ان قبول المولى الشرط والتزويج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة وتعلق ذلك بجمع وعند وجود التعليق فيما يقع يتبع الرجوع عن مقتضاه فثبتت الحرية عند الولادة جبراً من غير اختيار بخلاف شرط الثبوتية ما بتعليقها لا يتبع هي عند ثبوت الشرط بل يتوقف وجودها على فعل حسي اختياري من فاعل مختار فاذا امتنع لم توجد فالحاصل ان المعلق منها وموجب الايجاب به غير انه لم يف به لا ثبتت مشقة اعني نفس الموعود به ولو طلقها باتناولي مبيعة سبب لما نفقة العدة ولو لم تكن مبيعة من الابدان او طلقها بعد رجوع السيد الى استدامها لا تجب والمكاتبه كالمرة لزوال يد المولى وهي في يد نفسها فلها النفقة اذا لم تجب نفسها طلقا فسررهم ولو جاءت الامه بولد فنفقة على مولى الامه لانه ملكه لا على الاب ثم قال ابي صاحب الهداية ذكر ابي محمد تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاها ابي لم يشترطه وبذا يرجع الى مذهبن لان المذهب ان المولى اجبارها ابي ان يعقد لها فنقد عليها طلقاً ورقيقاً او لا كاجبار المولى الصغيرة على ما سلف وعند الشافعي لا اجبار في العبد بل في الامه وهو رواية ذكرها عن ابي حنيفة صاحب الايضاح والعلوي عن ابي جهم وجعلها الوبري رواية شاذة للشافعي وجهاً احدثها تناوله النكاح لا يملك المولى فقده تصرف فيما لا يملكه فانتفى كالا جبري وتزويجه مكاتبته ومكاتبته بخلاف امته بملك ما تناوله فيملك فكيف ثانياً انه لا يفيد اذ للعبد التطلاق في الحال فلا يحصل المقصود ونحن نقول مناط نفاذ النكاح عليه ملكه المقتضى كونه من اصحابه ورفع اسباب الملاك والنقصان عنه وفي تزويجه ذلك لانه طريق تخصيصه عن الزنى الذي هو طريق الملاك او النقصان به او في ماله تسيبه فانما جعل مناطه ملك ما تناوله النكاح وانما حلة مساوية ينتفى بانقضاء الحكم فباطل لاننا منتقنه طرقي الزوج بملك ما تناوله النكاح من زوجة ولا يملك تملكه وعكسا بالمولى لا يملكه من موليته ويملك تزويجها وانما انتهى الفاسدة فظاهر الانتفاء بل الظاهر عدم مبادرتهم للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح مما ترغب فيه النفس غالباً وتذعروا ليه فظاهر عدم طلب قطعه والثاني ان حشمة السيد في قلب عبده مانعة من اجترأه عليه بالمبادرة الى نقض ما فعله فكان الظاهر وجود الغائبة لانقيها واما الحاقه بالمكاتب والمكاتبه في الفارق لانها التقابا بالاحرار في التصرفات فلا يفقد تصرفه عليها الا برضاها ومن هذا استظهرت مسئلة نقلت من المحيط بهي ان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة لتوقف النكاح على اجازتها لاننا طمحة بالبالة فيما ينبغي على الكتابة ثم انها لو لم تزوج حتى اوتت فنقتت بغير النكاح موقوفاً الى اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد العقد لم يبق مكاتبته وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاجبة التوقف على اجازتها في حال قوا ولم يمتد بعد العقد كذا اتوا ردوا شارحون والذي يقتضيه النظر عدم التوقف على اجازتها بعد العقد بل بمجرد عقدها فيقتد النكاح لما صرحوا به من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاحقة نقد لانه لو توقف فاما على اجازة المولى وهو ممنوع الانتفاء ولايته واما على العبد فلا وجه له لانه صدر من جسد مكلف يتوقف عليه ولانه كان نافذاً من جسد وانا توقف على السيد فكذا السيد بها فانه ولي مجبر وانا التوقف على اذنها العقد الكتابة وقد زال فبقى النفاذ من جهة السيد فمدا هو الوجه وكثير ما يقلد السامعون السامعين وهذا بخلاف العبي اذا زوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان يرده لا يفقد حتى يحجزه العبي لان العقد من صدر منه لم يكن نافذاً من جهة اذ لا نافذ حاله العبي وعدم ايلية الراي بخلاف العبد ومولى المكاتبه الصغيرة والحاصل ان الصغير والصغيرة ليسا من اهل العبادة بخلاف البالغ وسيأتي زيادة في ذلك واما الاستدلال بقوله تعالى ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شئ وقدره الباطل امضاء سيده شتى

قال ومن زوج أمته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها عند اني حلفت بجهده الله وقال عليه السلام ولا لها
اعتبارا به ولا حنف انما وهذا لان القتل ميت باجله فصلا كما اذا قتلها الجاني وكذا انه ممنع للبذل قبل التسليم
فيما نرى بمنع البذل كما اذا ارادت الحرة والقتل في احكام الدني لا في حنف ولا في حنف القصاص والدية فكذا
في حنف وان قتل حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها في حنف خلافا لرواية رحم الله هو ينفرد بالردة وتقتل المولى
امته والجامع ما بيننا ولنا ان جناية المرأة على نفسها غير معتبرة في حق احكام الدنيا فتشابه موتها حنف نفها
بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر في احكام الدنيا حتى يجب كلفان عليه اذا تزوج امته فلا ذن في الغزل للمولى عند ابي حنيفة

فيكون منتقيا في ضعف لان المرد وامه اعلم على شئ من المال ليساقه في مقابلة ومن رزقناه من رزقنا حاشا فونيفق منه من زوجا بل يستودن
وقطع بانه ملك الطلاق وهو شئ ليس بمل قول من زوج امته ثم قتلها في السيد في تزويجه مكاتبة لا يستحق المهر بل المكاتبة وسنة تزويج
امته هو المستحق لما قتلها قبل الدخول سقط عند ابي حنيفة عن الزوج حتى لو كان المولى قبضه بردة عليه قال لا يسقط والاتفاق على عدم
سقوط بقوله ايا ما بعد الدخول وقيل اجنبي وقتل المولى زوجها وموتها حنف القصاص لان المقتول ميت باجله ولو ماتت حنف النفس لم
يسقط بل يقتل بالموت اذ به يقتل القود بانتهاء العقد يتقرر البذل فلا يسقط بقوله ايا ما بعد لزومه وكقتل الاجنبي ايا ما ولا ابي حنيفة رده ابي
منع البذل قبل التسليم والتسليم مجازي بمنع البذل اذ كان من اهل المجازاة كما لو ارادت الحرة قبل الدخول ان يقتل بن الزوج والقتل ان
موتها لکنه جل في احكام الدنيا اتفقا حتى وجب به القصاص والدية والضمان فيما لو نزع شاة غيره وان كان قد احلها له وقد ثبتت احكامها
كذلك في حق المولى حتى لزمته الكفارة في الخطاء وانما سقطت الدية والقود للاستحالة ولهذا لو كانت الامه رهنا عند انسان فقتلها سيدا الراهن
ضمن قيمته ولو لم يكن من اهل المجازاة بان كان صبيبا زوج امته لو صبيبة مثلا فالواجب ان لا يسقط في قول ابي حنيفة رده بخلاف الحرة الصغيرة اذ لا ترتب
ايضا مهر لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف غيرهما من اهل المجازاة لانها لم تخطو الردة مخطورة عليها الامانة فلا رواية في ردتها واختلف الشافعي في
لا يسقط لان المنع هو المصطفي لم يجز الحق وهو المولى وقيل يسقط لان المهر يجب او الامانة ثم ينتقل الى المولى بعد الفراغ عن حاجتها حتى لو كان عليها
دين يصرف اليه وحاصل الخلاف الاختلاف في وجود سبب السقوط فعنده وجوده عندنا لم يتحقق فبقى وجوبه السابق على ما قول من وان قتل حرة
نفسا قبل ان يدخل بها عليها مهر مثلها يستحقه ورثتها خلافا لرواية من لم يحكم خلاف زفر في البسوط بل الشافعي وهو قول من ولا قول من لا يسقط
وانا قيد بالردة لان في قتل الامه نفسا واستثنى من ابي حنيفة رده في رواية لا يسقط كالردة بل اولى بان لا يسقط لانها لا لها مهر بل يباحث منع البذل
وهو قولها وقول مالك وقول الشافعي رده في رواية يسقط وهو مذهب الشافعي رده لان خل المملوك يضاف الى مالكه في سوجه ولذا لو تمكنت غير ما كان
الخطاب برفصا او فداها المولى فكان في الحكم كقتل المولى لها والاوجه ما ذكرني وجه قول من قال من الشافعي في ردتها بالسقوط وهو ان المهر يجب
او الامانة ثم ينتقل الى المولى وفائدة الاول ما ذكرنا اذ كان عليه دين قضى ولم يسقط للمولى الا ما فضل لزفر القياس على ردتها بالاتفاقية وقتل
المولى امته على قول ابي حنيفة والجامع بين المقيس هو قتلها نفسها والمقيس عليه وهو ردتها ما بينا من منع البذل قبل التسليم ولنا ان جناية المرأة
على نفسها بعد في احكام الدنيا انما يؤخذ به في الآخرة ولذا قال ابو حنيفة رده ومحمد في قاتل نفسه ينسل ويصلي عليه لم يتبرأ باخيا على نفسه
بخلاف ردتها فانما مستبرة في احكام الدنيا حتى جت بها وعزرت وانفخ كاحا فسقط بها المهر بخلاف قتل المولى امته لانه اعتبر في احكام الدنيا
حتى وجبت عليه الكفارة ولو سلم فقتلها نفسها فتعوبت بعد الموت وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بفعلها حتى غير ما الامانة فمهر ما ملك
للمولى فكان فعلها لا يحسن نفسه وهو يملكه كمن قال لغيره اقتل عبيدي فقتله لا يبيح قيمته ولو قال المارق قتلني فقتله كان على القاتل الدية لانه في الاول
يقتل نفسه وفي الثاني بطلان الورثة واستشكل بالردة يقتلها وارثا لا يسقط المهر لاجب بانه صار محررا بالقتل فلم يكن بالقتل
مبطلا من نفسه في المهر قوله واذا تزوج امته فلا ذن في الغزل الى المولى عند ابي حنيفة رده الغزل جازم عند عامة العلماء ذكره قوم من الصحابة
لما في مسلم من حديث عائشة عن جدها بنت وبيب اخت عكا شنة قالت حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناس فسالوه عن الغزل قال كل الوعد

وان تزوجت باذن مولاهما ثم اعتقت فلها الخيار حرًا كان زوجها او عبدا لقوله عليه السلام لا يرير حين اعتقت
ملكك بضعك فاختارى فالتعليل ملك البضع صدره مطلقا فينتظم الفصلين والشا في وجه الله بخالفها اذا كان زوجها
حرًا وهو محجوب به ولا يرد للملك عليها عند التمتع فملك الزوج بعد ذلك تطليقات فملك رفع اصل العقد فله زيادة وله الملك بغيره

موضع قالوا لا يكون ذلك الا بعد ما ية وعشرين يوما وبذا يقتضى انهم ارادوا بالتعلق نفع الروح والافو غلط لان التعلق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه العدة
قوله واذا تزوجت امته باذن مولاهما او زوجها بموهر صانها او بغير صانها ثم اعتقت فلها الخيار حرًا كان زوجها او عبدا اما اذا تزوجت
نفسا بغير اذن ثم اعتقت فبنيانها ان ينفذ النكاح بالاعتاق والا خيار ربها والشا في وجه الله بخالفها اذا كان زوجها محجوبا فلا خيار لها وهو
قول مالك ومنشا الخلاف الاختلاف في ترجيح احدى الروايتين المتعارضتين في زوج بريرة فكان من اعتقت حرًا او عبدا وفي ترجيح المعنى
المعنى به اما الاول فنثبت في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خير ما كان زوجها عبدا او اما القاسم فلم يخلف الروايات
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان عبدا وثبت في الصحيحين ان كان حرًا حين اعتقت وبكذا روي في السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح والترجيح
يقضى في رواية عائشة رضي الله عنهما ان كان حرًا او ذلك ان رواية هذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها الاسود وعودة والقاسم فاما الاسود فلم يخلف فيه عن
عائشة رضي الله عنها روايتان صحيحتان احداهما ان كان حرًا او الاخرى ان كان عبدا او اما عبد الرحمن بن القاسم فمعه روايتان صحيحتان احداهما
ان كان حرًا او الاخرى ان كان عبدا او الاخرى ان كان عبدا او اما عبد الرحمن بن القاسم فمعه روايتان صحيحتان احداهما ان كان حرًا او الاخرى ان كان عبدا
يتمثل كون الواو للدخول فيه لا لئلا يحد ما به اخبار بالامور وكو كالتصديق بالرق لا يستلزم كون ذلك كان حال اعتقها باحتمال ان يراود
بابعد العتيق مجازيا اعتبارا كان وهو شائع في العرف والذي لا مرد له من الترجيح انه رواية كان حرًا انفس من كان عبدا ولما قلنا وثبت زيادة في روايتيها
فهي مثبتة وتلك نافية للعالم بان كان حاله الاصلية الرق وانما في هو التوقيعات والمثبت هو المخرج عنها واما المعنى المعلى به فقد اختلف فيه
فالشافعي رحمه وغيره عتبه عدم الكفاة وهو ضعيف فان ثبوتهما انما يثبت في الابتداء لا في البقاء لا يرمى انه لو اعتبر الزوج في البقاء او التوقيعات
لا يثبت لها الخيار واصحابنا مارة يعللونه بزيادة الملك عليها لانما كانت بحيث تخلص شئتين فازداد الملك عليها وهذا من وجهين اختلف في اختلف
فان الطلاق عند الشافعي بالرجال لا بالنساء وكانه اعتماد على الثبات الاصل المختلف فيه او دانه دفع ضربا ثبت ضرره وهو رفع اصل العقد واجب بانها
لا يمكن الا بمرح ان رضى به حيث تزوج امته مع علمه بانها قد تنفق ثم انه استنصف بان عدم ملكه الثالث لا يستلزم نقصان ملكه كيتساو لا الملك الثالث
يستلزم طولها فقد قطول ملكه كيتساو مع ملكه ثنتين بان الاطلاق اصلا الى الموت فلا ضابطه لذلك ومارة بعبدة منصوصة وهي ملكها
بضمها روى ابو بكر الرازي بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما حين اعتقت ملكك بضعك فاختارى وروى ابن سعد
في الطبقات اخراجه ابو باب بن عطاء عن عطاء بن رباح عن ابي عبد الله عن عامر الشعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليرى ما اعتقت اذ ينفق بضعك منك
فاختارى وهذا مرسل وهو حجة واخرج الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها صلى الله عليه وسلم قال ليرى ما اعتقت اذ ينفق بضعك منك
وليس لقوله ذلك فائدة فيما يظهر الا التنبية على ثبوت اختيارها لنفسها وقد جاز في بعض طرق حديثه بغيره صلى الله عليه وسلم قال ليرى ما اعتقت اذ ينفق بضعك منك
فقد نظرت في هذه الطرق على هذه العلة واذن فالواجب ان تكون هي المعتبرة ويكون ما ذكره من التعليل بزيادة الملك اعمار حكمته هذه
العلة المنصوصة ومقتضاها ثبوت الخيار لها فيما اذا كان زوجها حرًا او عبدا او فيما اذا كانت مكاتبته حقت بل واد الكتابة بعد ما زوجها عبدا
او غيره وخالف زفره في الكتابة وهي المسئلة التي تلي هذه في الكتاب واستدل بان العقد نقد بزمانها فلا خيار لها ولو لم يزم ان سيد الله
لو زوجها بزمانها لم يثبت له في ذلك ان لا خيار لها وليس بصحح والآوجه في استدلاله ان النص لم يثبت له وهو قوله ثم ملكك بضعك فاختارى

اذا تزوجت باذن مولاهم اشترعتت وقال زفره حقه كخيارها لان العقد نفذ عليها بضاها وكان المهر مالا من اموالها
 الخ لا يخلو ولا يمتد منه لا يعتبر بضاها وكذا ان العلة انما هي للملك وقد وجدناها في الكتابة لان عدتها قران وطلاقها
 فذلك وان تزوجت امه بغير اذن مولاهم اشترعتت هم النكاح لا في امن اهل البشارة وامتناع النفوذ لحق للمولى وقد زال
 وكذا خيارها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة للملك كما اذا تزوجت نفسها امه العتق فان كانت تزوجت بغير اذنه على
 لاف ومهر مثلها مائة فدخل بها من زوجها اشترعتت امولاها فالمر للمولى كانه استوفى منافع مملوكة للمولى وان لم يدخل بها
 حتى اشترعتت فالمر لها كانه استوفى منافع مملوكة لها والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعق استند الى
 وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى ولهذا العرجب مهر اخر بالوطى في نكاح موقوف لان العقد قد انقضى
 لا الكتابة كانت مالكة لغيرها قبل العتق واجيب بالتمنع لان ملك البضع تابع لملك نفسها ولم يكن مالكة نفسها وانما كانت مالكة لأكسابها وقابل
 من يقول قوله صلى الله عليه وسلم ملكك بفسك ليس منها الا منافع بضعك اذ لا يمكن ملكا عينه وملكها لاكتسابها تبع لملكها لما دفع
 نفسها واعضاها فيلزم كونها مالكة لغيرها بالمعنى المراد قبل العتق فلم يثاب لها النقص وترجع قول زفره في المبسوط لو كانت حسنة
 في اصل العقد ثم صارت امه بان اردت امرأة مع زوجها ولحقا بدار الحرب معان ثم سببا ستم عتقت فلما اخرجت عن يدي يوسف ردها اليها بالعق
 ملكت نفسها وازداد ملك الزوج عليها وقال محمد ردها خيارها لان باصل العقد ثبت عليها ملك كامل برضاها ثم انتقض لملك بعارض الرق
 فاذا عتقت عاد الملك الى اصله كما كان فلا يثبت الخيار لما قوله وان تزوجت امه بغير اذن مولاهم اشترعتت هم النكاح امي تعديهم والعق
 ولا فرق بين الامه والبعد في هذا الحكم وانما افرضا في الامه ليشترت عليها المسئلة التي تليها تفريضا عن زفره انه يبطل النكاح لان توفقه كان
 على اجازة المولى فلا ينفذ من جهة غيره ولا يمكن البقاؤه موقوفاً على اجازته بعد بطلان ولا يثب ولا يبطل تنفيذه وتوفقه لازم بطلانه بالضرورة اذ لا
 واسطة وصار كما اذا اشترت ثم عتقت يبطل ما توفقت لما قلنا من عدم امكان القسمين فلنا ان الامه والبعد من اهل البشارة ولذا صح اقرارها في الدية
 ويطلب من بعد العتق والدية العباد من خواص لا ودية هي بمقات فيها على اصل الحرية وانما النفوذ بحق المولى قد زال بالعق وحاصل ذلك انه نافذ
 من جهة الزوج ان ينفذ من جهة المولى وام حقه فاذا زال بقي النفاذ من غير جهة توقف اما البطلان فيا ذكره فليس لنا قال بل نسوم تحول حكم العقد الواحد انه
 العقد موجب للملك للمولى لو نفذ بعد عتقها كان موجبا للملك لا يرد عليه التعليل التفتن بصور هي لو تزوج بغير اذن مولاهم اشترعتت هم النكاح حتى يجرى
 ماضع وانما اذا تزوجت فصولا شخصاً ثم وكما توقف على اجازة الفضولي بعد الكوالة وانما اذا تزوج ولي بعدهم وجود الاثر ثم غالباً القربى مات فحولت الولاية الى
 الزوج توقف على اجازة مستأنفة من ذلك السيد الكتابة الصغيرة اذ ازوجها بلا اذنها توقف على اجازتها فان اذن عتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة
 مستأنفة من السيد مع انه المزوج اجيب عن الاول والثاني بان الاذن والتوكيل ملك الجبر بالنسبة الى المستقبل من وقتها فلا يسلطان فيها
 بغير قبضها كان مقتضى هذا ان لا يجوز الا باجازة ايضا الا انما استحقناه وعن الثالث بان الابعد لم يكن وليا صريحاً فوج ومن ليس ولياً في شيء الا بالانابة
 في عواقبه وبما لم ارى فيه بل ثواني انما لا على راي الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصل ظاهر فيجب توقيفه على اجازته بعد صيرورته وليا ليثبت
 لمع كونه اصل قال في الفوائد الظهيرية وبهذا الحرف يقع الانفصال عن النقص الرابع يعني سيد الكتابة الصغيرة وقد يفرق بان الزوج
 الابعد انما يظهر فيه ترك النظر بعد تسليم ظهوره فيه لثبوتها على راي الاقرب اما خلافه فاجابة اعتماد المولى على راي الصغيرة فيترك النظر فكان
 الظاهر النظر منه لظهوره من مجرد الدين والنسبة الخاصة من غير ما يوجب بطلان ظهوره فيه فيجب الحكم بالنفاذ بالعق على ما قد مشاه من النظر
 ووجدناه من الزيادة ويجب الخيار بالبلوغ قوله ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق وخيار العتق انما شرع في نكاح نافذ قبل العتق لرفع
 زيادة الملك فلا يتحقق زيادة لذلك واوردت في ان ثبت لها الخيار لان بالاستناد يظهر ان النفاذ قبل العتق والجواب ان الشيء ثبت ثم يستند
 ومال ثبوته كان بعد العتق فانتفى الخيار معه قوله فان كانت تزوجت على الف ومهر مثلها مائة فانه نص على زيادة المسمى على مهر المثل لجواب
 على التفصيل ان يدخل بها قبل العتق فالمر للسيد لانه استوفى منافع مملوكة له او بعده ظاهراً لانه استوفى منافع لها وكان خياره ان في الوطى قبل
 العتق مهر المثل للسيد لعدم جهة التسمية بكونه دخل في نكاح موقوف وهو كالفاسد حيث لا يكل الوطى فيه فوجبت قيمة البضع المستوفى

العتق

مخرج

باستناد النفاذ فلا يجب الا مهر او احد اوم من وطى امه فولدت منه فحرم ولد له عليه قيمتها ولا مهر عليه ومنه المسئلة
ان يدعيه الاب ويؤيده ان له ولاية فملك مال ابنه الحاجة الى البقاء فله فملك جارية له الحاجة الى صيانة المهر غير ان
الحاجة الى بقاء نسله ودخا الى بقاء نفسه فله ان يملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاء
شرطاً له اذا صحته حقيقة الملك او حقه وكل ذلك عدا ثبات للاب فيها حتى يجوز له التزوج
بها فلا بد من نقضه فثبت ان الوطى يلاقى ملكه فلا يلزم من الفقر وقال زفر والشافعي رحمهما الله يجب المهر لا عنما
يثبتان الملك حلاً للاستيلاء كما في الجارية المشتركة وحكم الشيء يعقبه والمسئلة معروفة

منافعة المملوك للسيد فلا تجب الزيادة لما على هذا خلافا لما قيل من الزيادة لما لان الزيادة انما تثبت باعتبار صحة التسمية وهذا التوجيه على اعتبار عدمها
واقثابت بهذا الاعتبار ليس الا مهر المثل وهو كملك السيد ثم اذا اعتقت ووطيت يجب المسمى لها لان مع صحة العقد فيجب مهران المسمى ومهر المثل لكن
انهم من ذلك كله بسبب استناد النفاذ لان النفاذ ليس الا ذلك العقد وحين مع العقد لزوم صحة التسمية ويلزمه بطلان لزوم مهر المثل لانه لا يجب
سواء لانه لا يجب ان يكون المهر في الزوجين له لانه بالاستناد وصارت ملكة لمناخ بعضهما من وقت العقد لانا نقول بالاستناد يظهر في القائم لاني نقا
ومناخ البعض فانت فغير ثابت كانت على المولى فكان بدلها له في قبضه وفيقال او استند الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت
بأذن المولى فلم يدخل بها حتى اعتقها فهو بمنزلة عن صورة المسئلة فانما النفاذ يستحق به يملك منافعتها بخلاف النفاذ بالاذن الرقائم
اذا كانت لامة كبيرة فان كانت صغيرة فاعتقها يبطل النكاح عند زفر وانما يتوقف على جازية المولى ان لم يكن اما عصبة سواد فاذا اجاز جازا فاذا
بلغت بعد ذلك فلها جازا بالبلوغ الا اذا كان المهر ابا او جدنا فقيمنا في باب الاوليات يستثنى من جازا المولى لانه المنع قوله في هذا الموضع

بالاستناد لم يجب مهر خراسي مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف وقد ذكرناه قوله من وطى جارية ابنه فولدت منه فهي ام ولد له وعليه قيمتها
ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب وليس عبد ولا مكا تباد لا كافرا ولا مجنونا فان كان الاب واحدا من هؤلاء لم يقع الدعوة لعدم الولاية
ولو افاق المجنون ثم ولدت لاقول من سنة اشرع استحقاقا لاقية او لو كان من اهل الذمة الا ان طينتها مختلفة جازت الدعوة من الاب
ويشترط ايضا كون الامة في ملك الابن من وقت العلوق الى الدعوة فلو حصلت في غير ملكه وفيه اخراجا لابن عن ملكه ثم استرد ما لم يقع الدعوة لان الملك
انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولادة التملك من حين العلوق الى التملك فلا يشترط في صحته دعوى الشبهة
ولا تصديق الابن ودعوة الجد لاب كالأب ولا تقع دعوة الجد لام اتفاقا وشرط دعوة الجد لاب ان يكون حال عدم ولاية الاب لموت وجنون
او رق او كفر وان ثبت ولاية من وقت العلوق الى وقت الدعوة حتى لو اتت بالولد لاقول من سنة اشرع من وقت انتقال الولاية اليه لم يقع دعوته
لما قلنا في الاب قوله وجه اى وجهه في المجموع ان لا يجازيه فملك مال ابنه الحاجة الى بقاء نفسه لما سذكر وكذا الى صون نسله لان نفسه ذبوا
جزوه لكن الحاجة الى بقاء النفس اشد منها الى حفظ النسل فلذا يملك الطعام بغير قيمة والجارية بالقيمة ويحل له الطعام عند الحاجة ولا يحل له
وطى جارية ابنه عند الحاجة اليه عند الامة الا ما نقل عن مالك بن انس وابن ابي ليلى فيجوز لابن على الاتفاق عليه دون دفع الجارية اليه للتسري فلا يجزى
جازية التملك وتصويرا او جينا عليه القيمة مراعاة للعين وتخصيلا للقصور دين مقصود الاب والابن اذا بدل يقوم مقام المبدل ولا مهر عليه وهو
مهر مثلها في الحال اى ما يرغب فيه في مثلها بما لا ينفك والما قيل بايسا جارية مثلها للزنى لو جاز فليس مناه بل العادة انما يعطى لذلك فلما يعطى مهر
لان السنة للبقاء بخلاف الاول والعادة زيادة عليه خلافا لفرق الشافعي فانهما يوجبان العقر عليه لثبوت ملكه فيها قبل الوطى شرطا لصحة الاستيلاء
عنده وعند قبيل العلوق لان ثبوت ضرورة صيانة الولد وهي سندقة باثباته كذلك دون اثباته قبل الوطى قلنا لازم كون الفعل ناصيا للمأثر
فكأنه يقدم عليه ثبت لازم لاستحالة ثبوت المهر دون لازمه الشرعي والا فاللزم فظهر ان الضرورة لا تندفع الا باثباته قبل الايجاج بخلاف ما لو
لم يتقبل حيث يجب الشر ولو كانت مشتركة بين الاب والابن او جارية يجب حصته الشريك الابن خيرو من العقر وقيمة باقيا اذا جلت لعدم تقديم
الملك في كل الاقرار موجه هو صيانة النسل اذا ما فيها من الملك كدفعي لصحة الاستيلاء واذ اخرجت الملك في باقيا حكمه لا شرطا ثم مقتضى ان لا يجب

قوله لو كان ابن ذبيح اباه فولدت له ولأخته عليه المهر ولأخته المهر لا نه من التزويج عند اختلاف الشافعي في حكمها
عن مالك اب اب اي ان ابن ملكها من كل وجه فمن الحال ان ملكها الاب من وجه وكذا ملك من التصرفات ما لا يقع معها
ملك الاب لو كان قبل ذلك على انتفاء ملكه الا انه يسقط الحد للشيعة فاذا جاز النكاح صار مائة مصوناً به فلم يثبت ملك
الابن فلا نصيرام ولأخته ولأخته عليه فيها ولا في ولدها كونه لم ملكه وعليه المهر لا الزامه بالنكاح ولأخته المهر لا نه
ملكه اخوه فحقق عليه الفرية **قوله** واذا كانت الحرة تحت عبدة فقلت لولا ما عتقه عنى بالف ففعل فسد النكاح وقال ابن ذبيح رحمه الله لا يفسد
واصله انه يقع العتق عن الامم عند كافي يكون الوكيل ولو نوى به الكفارة يخرج عن عبده فاعنده يقع عن المأمور لا نه طلب ان يقع المأمور
عبده ومنه الحال لا نه عتق فيما لا يملك ابن آدم فليصير الطلب يقع العتق عن المأمور ولنا انه امكن نقيض تقديم الملك بطريق الاقتضاء
اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله الحق طلب الفلبيك منه بالالف ثم امره باعتاق عنه الامم
عنه وقوله اعتقت قبل ان يملكه منه ثم باعتاق عنه واذا ثبت الملك للامم فسد النكاح للتنافي بين الملكين

قيمة الولد بلا ترة وكفون لكن في قول يجب ولا سجد فاذ انتفاظ لان شبهته الخلاف في ان الملك ثبت قبل الابلج او بعد ويسقط احصاء قوله لو كان
الابن زوجا امي زوج امته باه فولدت منه لا تكون ام ولد للاب ولا قيمة عليه لابن وعليه المهر له والولد حر وهذا لان مع النكاح خلافا للشافعي رده لان
عنده لا يجوز تزويج الاب جارية الابن ومبني الخلاف فيه ان الثابت للاب في جارية ابنه حتى ملك عنده فتمتنع تزويجها باه كاتمة مكاتبة والامة المشتركة
وحتى التملك عندنا من جهة واستدل عليه بانه امي الابن يملك من التصرفات فيما لا يبقى معه ملك الاب ولو قال لا لا يجامعه ملك الاب كان اولى
فلا يكون للاب فيها ملك من وجه فمذه التصرفات هي وعليه اياما والفراد تبرز ويجوز اقامتها من غير ان يضمن للاب شيئا فمذه لوازم المركب من ملكه
وعدم ملك لابن كل وجه واذا ثبت هذه الاحكام اجماعا لزم كون المراد بارادها لتمام حريته وما لك لا يملك اثبات حق التملك لائق الملك وهو
لا يمنع صحة النكاح الا يرى ان لو اصب يملك التزويج بالموسومة وله حق تملكها بالاستمرار واصل الحديث في السنن من روية عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يسأل السدان لي بالاولاد وان الذي يحتاج الي ان قال انت ما لك الذي روي لبيد ان الاولاد
من ابيك كسبكم فكلوا من كسب اولادكم ما روي فيه عن حديث عائشة رضي الله عنها صلى الله عليه وسلم ولد الرجل من كسبه من ابيك كسب فكلوا من اموالهم
مسألة بجملة الاكل فان قيل لا نسلم ان كل الوطى وامسه دليل الملك من كل وجه بثبوت ذلك في ام الولد والمدينة مع عدمه بدليل عدم اجزائها عن
الكفارة قلنا بل بما حملوكتان من كل وجه وعدم الاجزاء لانها سبب الحرية فيها فكان نقصانها في رقما لاني ملك السيد واعلم ان المجاز لا بد منه في التزويج
لانا نضاف الحال لابن بقوله وما لك وهو ينفذ الملك لانه حقيقة الامانة في مثله ثم اضاف مع الابن للاب بالام المنفذ للملك في مثله والعطف
عطف مفرد ولا يمكن حقيقة الملك في الابن فزعم في المال ايضا ففى حقيقة الملك الا كانت الامم الغنيين مختلطين في اطلاق واحد بقى تعيين المعنى
المجاز على هو حق ادحق التملك فقد يقال حق الملك اقرب الى الحقيقة والمجاز اقرب اليها اولى لكن الاحكام التي ذكرنا تمنع حق الملك له ملك من وجه
وهي ثمة واذا لم يكن فيها حق الملك جاز النكاح وبه يصير مائة مصوناً فلا يصير به ام ولد للاب ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لا يملكها وعليه المهر لا نه
بالنكاح وولده حر لانه ملكه اخوه فيحقق عليه وما عن زفر انها تكون ام ولد له لانها لما كانت ام ولد له بالفرق لا بالقيمة فافادى بالحق بعد صدره عنه

قان امومية الولد فرع لملك الامة وملكها ينافي النكاح انما يصح تفريعا على عدم صحة النكاح قوله واذا كانت الحرة تحت عبدة فقلت لولا
اعتقه عنى بالف ففعل فسد النكاح وكذا اذا كانت الامة تحت حر فقلت لبيد ذلك فسد نكاحه وقال زفر ولا يفسد واصل الخلاف ان العتق
فيه يقع عن الامر عندنا حتى يكون ولأخته ولو نوى به الكفارة يسقط عنه عبده يقع عن المأمور لانه طلب ان يقع المأمور عبده عنه وهذا
محال لانه لا يقع فيها الا بملك ابن آدم ففقد عن المأمور ولنا انه امكن نقيض تقديم الملك بطريق الاقتضاء والتعقضي هو نقيض كلاما مصوناً به عن اللغو اذ لا
مانع منه بخلاف ما لو قال لبيد اعق بذا العبد عن كفارة يمينك لا يفتق الخاطب نقيض كلام السيد لان الحرية اصل للتكفير بالمال واصل الشئ
الا يكون تبعا لغيره ولو ثبت اقتضاء لصار تبعا له فامتنع لذلك لا يقال ملك لأمرك غير مستقر ومثله لا يوجب انفساخ النكاح كالكفيل اذا اشترى
زوجا لم يملكه لا يفسد نكاحه مع ثبوت الملك اوله لانا نقول الملك ملزم للانفساخ فاذا ثبت ثبت الا يرى ان من قال لامرأة ان اشترى
فانت حرة فاشترى ما عتقت وفسد النكاح مع عدم استقرار ملكه وعدم الانفساخ في مسألة الوكيل لعدم ثبوت الملك اوله بل ابتداء ثبت للوكيل
في الصحيح كالب يثبت يقع الملك لمولاه ابتداء وان وقع للوكيل لكنه يتعلق به حق الموكل ماله ثبوت ومثله لا يوجب انفساخ النكاح من ثبوت له لتخصيص

ولا يجتنبه وان الحرمة لا يمكن اثباتها لحق الشرع لا ينعزل عنها طوبى بحق قوله ولا توجه الى ايجاب العدة تحفظاً للزوج لانه لا ينفقه ولا يتحلل من ما اذا كانت تحت مسلم لانه يعتقه واذا اصر النكاح في حالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطاً فيها وكذا العدة لا تنافيها كالمذكوحة اذا وطئت بشبهة فاذا تزوج المجوسى منه او ابنته ثم اسلما ففرق بينهما لان نكاح المحارم لم يحكم البطلان فيما بينهما عند هاتما ذكرنا في المعتدة ويجب التفرض بالاسلام فيفترق وعند ذلك لم يحكم العدة في الصحيح لان الحرمة تنافي بقاء النكاح فيفترق بخلاف العدة لانها لا تنافيها ثم بالاسلام لعدتها فيفترق بينهما او موافقة احد لا يفترق عند خلافها والفرق ان استحقاق احد هاهنا يطل مرافعة صاحبه فلا يتغير به الاحتقار او اما الاحتقار المصير كالكفر لا يماضى مسلم لان الاسلام يغلو ولا يبطل ولو توافعا فيفترق بالاجماع لان مراقتهم كالتحريم

ان اهل الذمة التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات وبهذا التقييد بحث افاد انهم التزموا الجمع عليه في ملتنا لا سلقاً قوله ولا يجتنبه ان الحرمة اى حرمة النكاح غير شهود ونكاح المعتدة لا يمكن حقا اثباتها للشرع اى الشارع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقاً للزوج لانه لا يعتقه بخلاف ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم فليقتلها فانه يجب العدة حقاً لانه يعتقه فلا يصح نكاح هذه الكتابية فيها واذا اصر النكاح حال صدوره فحال المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطاً فيها بل في تيد العدة كذا العدة لا تنافيها اى لا تنافي حالة بقاء العقد كالمذكوحة اذا وطئت بشبهة حيث ثبت وجوب العدة عليها ما اقيم النكاح مع وجوب حرمتها عليه في التفسير يبين ان العدة لا تجب له عند حتمى الا ثبت للزوج الرجعة بمجر طلاقه لانها ملكها في العدة والاثبت نسب له اذا انت به بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر وبه قالت طائفة من المشايخ وقيل تجب عندها كنهاضيفة لا تنقض من حرم النكاح لنفسها كالاستبراء يجوز تجوز الامتناع في حال قيام وجوبه على السيد وقيل الاول لما عرفت من وجوب تركهم وما يدعون وفيه نظر لان تركهم ثم زنا عن الغدر لعقد الذمة لا يستلزم صحة ما تركوا او اياه كالكفر تركوا او اياه وهو الباطل الا عظم لو سلم لم يستلزم عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة لجواز ان يقال لا تجب واذا علم من له الولد بطريق آخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح ونجسها به لاقل من ستة اشهر من الطلاق مما يفيد كونه فليحق به وهم لم ينقلوا عن المجتهد وثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله بالحق يبار على عدم وجوبها فيفترق عليه ذلك ولا فلا ولا ان نقول بعد ما وثبت النسب في الصورة المذكورة وفي المبسوط ان الخلاف بينهما اذا كانت المرافعة او الاسلام والعدة قائمة اما اذا كان بعد انقضائها فلا يفترق بالاجماع ثم هنا نظر ان الاول مقتضى توجيه المجتهد وان الكفار لا يخاطبون بالمعاملات وهو خلاف ما ذكره المشايخ في الاصول من ان الاتفاق على انهم يخاطبون بها في احكام الدنيا والمسئلة ليست بحقوقية عن المتقدمين وانما استنبطنا مشايخ بخارى من بعض تفسيراتهم كمن تذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يزومه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم يخاطبون بالكل وانما قلنا انه خلاف لان النكاح من المعاملات وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلاثة على انهم يخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما ثبت في حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة منزل منزلة وهي متحققة في حق اهل الذمة دون اهل الحرب فحققت النظر التفصيل الثاني ان تقي المجتهد العدة هنا انها هو فيما اذا كانوا يعتقدون عدماً ومقتضاه اذا كانوا يعتقدون وجوبها ان لا يصح ويجب التجدد بعد الاسلام لانه حين تم كان باطلا فيلزم في المراجعة لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدليل الفرقة لانفى العدة وتعليل التقي نكاح يقول المصنف لانا وجبت اطاراً لخطر النكاح السابق ولا خطر لمالك الحرى بالآية قد تشكل عليه بقاء ملكه للنكاح اذ سبب الزوجان معا ومن ذلك تيمم قوله فان تزوج مجوسى ثم اوفته او مطلقته ثلثا او جميع من نفس واختين في عتقه ثم اسلم او احد هاتين فيهما اجماعاً لان نكاح المحارم وامه له حكم البطلان فيما بينهم عند ما ذكرنا يبنى من قوله في المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا الجمع عليه عندنا وهذه الاكثرة جميع على بطلانها فيلزم حكمها وعلى ما عتقناه من ان الكفار يخاطبون بالكل كقول العراقيين او بالمعاملات كقول النجاشي يجب الاتفاق بين الثلاثة على انه له حكم البطلان باعتبار شيوخ خطابات الاحكام في دارنا فنجعل الآية في حتم اذ ليس في وسع المبلغ سوى اشاعتها دون ان جعلها لكل واحد غير ما ذكرنا ثم ما يدعون بامر الشرع فاذا اسلم او اسلم احد هاتين التفرق واما على ما اثاره القاضي ابو زيد واتباعه وجهه المصنف وغيره الصحيح من ان له حكم العدة عند حتمى يجب التفتة اذا طلبت ولا يقطر احصائه بالدخول فيه حتى لو اسلم فقتله انسان بعد خلاف المشايخ العراقيين القعودى وغيره فانهم لا يجوزون

الاول

١٢١

والاحكام

وكذا يجوز ان يتزوج المرتدة مسلمة ولا كافرة ومردة لانه مستحق للقتل واكراهه ضروري التامل والنكاح يشغله عنه فلا يشترع في حقها وكذا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر ولا محبوسة للتامل بخلاف من الزوج تشغله عن ذلك لا ينتظر في المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل لمصلحة فاما كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه ولذلك ان اسلم احدهما وله ولد مسلم صير صاهرا وله مسلما باسلامه لان في جملته جماله نظر اليه ولو كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا فالولد كتابي لان فيه نوع نظره اذ المجوسية شر منه والشاسع لا يحل الفنا فيه للتعارض ونحن اثبتنا الشرع جميع



والاحسان بن علي ان الخطاب غير نازل في حتم النكاح مع عدم ولاية الازام فلان الحرية تنافي البقاء كما تنافي الابتداء لكونها عدم الحمل وانت قلت من بذكره خلاف مقتضى النظر كما ينبغي ان يكون هو الوجه القار وانما يصح ذلك في المجوسيين لعدم شيوع الخطاب في دار الحرب ولانه لا يبلغهم فلا يثبت حكمه في حتمه فوجب التحليل بمنافاة الحرية كما ذكرناه واما اذا تزوجا على الاعتبار فيعرق النكاح فيما يحكم الاسلام فالقاضي كالحكم واما ما رافقه من حد بافقا لا كذلك فيعرق كاسلام احدهما وحدا في حقيقته لا الفرق بين اسلام احدهما وحده لان باسلام احدهما يثبت حرمة الاخر عليه لتغير اعتقاد المعتز لا يباين اسلام المسلم لان الاسلام على ما لا يباين خلاف ما رافقه من حد بافقا فانما لا يتغير اعتقاد الاخر فيبقى الامر الشرعي بعدم التعرض له بلا ممانعة والادوية يخرج الخلاف على الخلاف في ارضين عندنا بل لا عندنا بل ان ترك التعرض للوفاء بالذمة فاذا انقضت اداهما حكم الاسلام كان كاسلامه وعنده كان صحا ورفع احدهما لا يرفع على الاخر في ابطال استحقاقه بل يبارضه الاخر فيبقى الحكم على الصحة بذكره بعد الاسلام او المرافقة اما اذا لم يكن احدهما فلا تعريق الا في قول ابي يوسف الاخر على ما في المبسوط في الذميين انه يفرق اذا علم ذلك لما روي ان عمر بن الخطاب كتب الى عمار بن قيس بن الجوس محاربه اجيب بانه غير مشهور بل المعروف ما كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري بالانكفاء الراشدين فيكون اهل الذمة وما هم عليه من نكاح الحارم واقتناء الخمر والمخاريق عليه فاذ لو لم يتركوا او ما يعتقدون وانما انت متبع ولست بمبتدع والسلام ولان الولاية والقضاء من وقت الافتوحات الى يومنا لم يمتثل احد منهم بذلك مع علمهم بما شرعهم ذلك فحل الاجماع وفي الغاية مغزا الى المحيط لو طلبت المطلقة ثلثا التعريق يفرق بينهما كذا في الخلع بيني اختلعت من زوجها الذي ثم اسكما فرفسته الى الحاكم فانه يفرق بينهما لان اسكما ظلم وما اعطيناهم العهد على تعريضهم على الظلم كذا في المطلقة الثلث لانهم يعتقدون ان الطلاق مزيل للملك وان لم يعتقدوا خصوص صدقنا في النهاية لم نخرج اثنين في حقهم ثم طلق احدنا ثم اسلم احدهما لان الباقية تخلصها على الصورة حتى اقر عليه انتهى ويغني عن قول شيخ العراق وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق بوقوع العقد فاسد وجب التعرض بالاسلام قوله ولا يجوز ان يزوج المرتدة مسلمة ولا كافرة اما المسئلة فظاهر منها كون تحت كافر واما الكافرة فلا بد مقتول سني وكذا المرتدة لا تخرج اصلا لانها محبوسة للتامل وسناط النكح مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح وهو لم يشترع الا لسان كان احق بالنكح من منع تزوج المرأة عجزا وبالعكس قوله فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه تحقيق من الطرفين في الاسلام العاشر بانها كافرين فاسلت او اسلم ثم جارت بولد قبل العرض على الاخر والتعريق او بعده في مدة يثبت النسب في مثلها او كان بينها ولد صغير قبل الاسلام عد بها فانها باسلام احدهما صار ذلك لولد مسلما بذا اذا كانا في دار واحدة او لو تباينت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في الحرب على العكس فانه لا يصير مسلما باسلام ابيه وسند كذا في السير في فضل من باب المستامن النشار الله تعالى واما في الاسلام الاصل فانما يحقق بان يكون الام كتابية والاب مسلم فاجابت به مسلمة قرح لاجل الحاجة الى التضييع الى هذه بقوله وكذا ذلك واسلم احدهما على فاشاد اخلت في عدمه الاولى من افرادها وهذه اجماعية نفس عليها اما اذا كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا انا وانا قلنا بان الولد كتابي بجميع الاظهر لولد في الدنيا لا تقرب من المسلمين بالاحكام من حل الذمجة والمناكحة موفى الاخر في قصاص النكاح اذا كانت الكتابية اخف شر من المجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبعه في الاحكام واما الشافعي فيمنافاة اي فيها اذا كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا فيقول فيها اذا كان الاب كتابيا والام مجوسية انه مجوسي في اصح قوله بعد على اجماع كتابية التزويج وقوله الاخر في كتابي تباينها به قال مالك مدان الانتساب الى الاب والكتات الام كتابية والاب مجوسي فهو تباين

واذا سلم زوج الكتابية فما على نكاحها من بعد الكلام فيها ابتداء فلان يبقى اولى قال واذا خرج احد الزوجين اليامن دار الحرب مسل او قتل البيونة بينهما او قال الشافعي لا تقم ولو سبي احد الزوجين وقت البيونة بينهما فيطلق وان سببا مع المقيم البيونة وقال الشافعي لا وقت فالحاصل ان السبب هو التباين دون السبي عندنا وهو يقول بعكس ما ان التباين اثره في انقطاع اللوامة وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي لصفاة النساء في ولايتهن ولا يفتقروا بانقطاع النكاح وطه السقط الدين عن ذلك السبي ولنا ان مع التباين حقيقة وحكم لا يتغير المصالح حكم

فيه ومعرض الاسلام عليه فهو من باب القلب وتغيره في اللغة عرضت الناقه على الخوض في شوق التباين نكاحا قولوا واذا سلم زوج الكتابية فما على نكاحها ظاهر قولوا واذا خرج احد الزوجين اليامن مسل او قتل البيونة حكم المسئلة لا يتوقف على خروج مسل بل في ما ذكره قوله لا يحصل ان السبب اختلف في ان تباين الدارين حقيقة وحكم بين الزوجين بل يوجب الفرقة بينهما نعم وقال الشافعي لا وفي ان السبي يوجب الفرقة لا قتلنا الا وقال في قولنا بالكل واحد من صورهما قتلان وهو ما خرج الزوجان اليامن او مسلمين او مسلمين ثم اسلم او صار اذمين لا يقع الفرقة اتفاقا ولو سبي احد هاتين الفرقة اتفاقا عند السبي عندنا للتباين وخلافه ان احدهما اذا خرج احد هاتين اليامن او ذميا او مستامنا ثم اسلم او صار ذميا عندنا يقع فان كان الرجل حرا لم يزل له الزوج بائنا في الحال باختامه التي في دار الحرب اذ كانت في دار الاسلام وعنده لا يقع الفرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب الا في المرأة تخرج مراغمة لزوجها اي تقصدا للاستمرار على حققتين عنده بالمرغمة والاخرى ما اذا سبي الزوجان معا فعنده تقع الفرقة وللسبايان يطا ما بعد الاستبراء وعنده لا يقع لعدم تباين دارهما وفي المحيط مسلم تخرج حريته في دار الحرب فخرج رجل بها الى دار الاسلام بان من رجبا بالتباين ولو خرجت المرأة بنفسها قبل زوجها لم تمن لانهما صلت من اهل دارنا بالقرابة احكام المسلمين اذ لا يمكن من العود والزوج من اهل الاسلام فلا تباين يريد في الصورة الاولى اذا خرج الرجل قهر حتى ملكها تحقق التباين بينهما وبين زوجها حقيقة وحكم اما حقيقة قطا هو وانما ملكا فلا تباين في دار الحرب حكما ووجه قولنا ان تباين الدارين اثره سنة انقطاع الولاية اي ولاية من في دار الحرب عليه ان كان خارجا اليامن ولاية من في دارنا عليه ان كان لاحقا بدار الحرب بحيث يتعذر الالتزام عليه وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفاة للسباي والصفاة هنا للملك المملوك لا يتحقق صفاؤه ولا بانقطاع النكاح ولهذا اي ثبوت الصفاة بالسبي فيقطع على السبي من دين النكاح كالفطرية لعدم احترامه فكذلك يقطع حق الزوج الحربي وهذا لان الصفاة موجب للملك لا يمتثل التحكم وذلك النكاح كذلك فخلص له عند عدم احترام الحق المتعلق بهما يتوقف على النكاح عننا كسقوطه من جميع اماكن فانما تذهب فيه يد من المنقول ان اباسفين اسلم في معسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بنظره من حين اتي به اليه من بني قريظة هند بكته وهي دار حرب اذ كان لم يلم به ما صلى الله عليه وسلم تجديدها صاولة فمكت بكته ببركته بن ابي جهم ومكيم بن حزام حتى اسلمت امرأة كل منهما واخذت لهما ان لزوجها فذهبت فماتت به ولم يجد نكاحا وتباين الدارين بين ابي العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنها اظهر واشهر فانما ما جرت الى المدينة وتركته بكته على شركه ثم جاءوا اسلم بعد سنين قبل ثلاث سنين وقيل ست وقيل ثمان فمات عليه بالنكاح الاول فمذه كلما تقوض لما علمنا به واستدل الشافعي ايضا على اثبات جليته ان قوله تعالى العتق من النساء الا ما ملكت ايما كنتم نزلت في سبايا او عاس كن سبعين مع ازا من وقد علم ان من ادعى رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى بالانكاح الجاهل حتى يفتقروا على ابي يحيى فمقتل الشافعي السبيل مع ازا من من اقرات فظهر ان السبي يوجب الفرقة وقوله كالحربي المستامن ظاهره اذ اصل قياس وفرعه الخارج اليامن من دار الحرب او ذميا والحكم عدم الفرقة بينه وبين زوجته بجامع عدم سببها فهو من قبيل تليل الحكم بعدم السبي العدمي وعلى هذا فاسوق لاثبات الفرقة كمن الظاهر ان المراد في تباين الدارين نفي اللفظ كذا لا يؤثر في الفرقة لثبوتها في المستامن لا قوله لنا ان مع التباين حقيقة وحكم لا يتغير المصالح التي شرع النكاح لهما لان الظاهر ان الخارج اليامن او ذميا

نحو

في المستامن

وإذا خرجت المرأة إلى ما حرجه جاز أن تتزوج ولا حد في عليها عند الجنيته وقيل عليها العدة كالزانية وقتها الدخول في دار الإسلام فيلزم حكم الإسلام ولا يجنبه إلا إذا تزوج النكاح المتقدم بجواب الخطية ولا خطر لك الخرق في هذه الآية العدة على المسببة

عظمتها يا ناقل را رسول الله صلى الله عليه وسلم في ما فرقا عليها واطلقها ما طلقها واصل جزا اليه لانه صلى الله عليه وسلم كان شرط عليه لك
عند الطلاق والفق في مخرجها اليه ما اتفق من بيننا وبينهم لا يحدون يختلف فيه اثنتان وبه نقتطع بان الرذكان على النكاح جدي كما هو بين
حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ووجب تلويح رواية الاول كما ذكرنا واولا علم ان بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تقصص احد منهن
قبل البينة كقوله تعالى انت بعدت لم تكن مومنة فقد اتفق علماء المسلمين ان من لم يثبت نيبا قطا لشركا بعد طرقة عين والولد يتبع المومن من الاولين فزعم
ان من لم يكن احد من قط الا مسلمة نعم قبل البينة كان الاسلام اتباعا لحالة ابراهيم خيفا عليه السلام ومن من قبح البينة لا يثبت الكفر الا بالانكار المنكر
بعد بلوغ الدعوة ومن اول ذكره صلى الله عليه وسلم اولاده لم توقف واحدة منهن بالمسبا يا وطاس فخر دومي ان النساء سبعين وحدث من روايته
الشريفي بقية ذلك عن ابي سعيد قال اجنا سبا يا وطاس ولسن ازواج في قوم من فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتركت المحصنا
من النساء الا ما ملكت بائناكم لكن بقي ان يقال عبرة لعموم اللفظ المخصوص السبب ومقتضى اللفظ على الملوكة مطلقا سواء سببت وحدثا او مع
زوج واما المشقة المتروكة فمما يجزى بالاجماع فوجب ان يبقى ما سواها واخلات تحت العموم على الاباحة والجواب ان البينة مع زوجها تخص الضابط ليلنا
وبما ذكره وتبقى البينة وحد ذات بعل وبما قبل واحد سبحانه اعلم واما قياسه على الحر في المستامن والمسلم المستامن فالجواب منع وجوب البتات
لان المدعى عليه هو البتات حقيقة وحكما وهو يصير الكائن في دار الحرب في حكم البتات حتى يبتق مدبره وامهات اولاده وتقسيم ميراثه والكاثر
في دارنا ممنوعا من الرجوع وهذا منتف في المستامن فاذا كانا على ما ذكرنا من المعنى اللازم للبتات الموجب للفرقة سالما عن المعارض فوج
اخباره ودليل السمع ايضا وهو قوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم
ان تنكحن من اذلتن منهن اجورين لا تنكحوا بهن الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم
قوله واذا خرجت المرأة اليها مهاجرة اي تاركة الدار الى اخرى على عزم عدم السوء وذلك بان تخرج مسلمة او ذميمة هذه المسلمة حكم آخر
على بعض تضمنه موضوع المسئلة التي قبلها لانها كانت اذا خرج احد الزوجين مهاجرا وقت الفرقة وهذه اذا كانت خارج منها المرأة ووقت الفرقة
اتفاقا بل عليها عدة فيها خلاف عند الجنيفة لا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم
لو خرج زوجها بعد ما دعي بعد في هذه العدة فطلقها بل يحقها طلاقه قال ابو يوسف ولا يقع عليها وقال محمد يقع والاصل ان الفرقة اذا وقعت بالثاني
لا نصير المرأة محلا للطلاق عند ابو يوسف وعند محمد لا نصيرها محلا الى ان يكون محرمة لعدم فائدة الطلاق على قدمناه وثمرة نظيرها لو طلقها ثلثا
لا يحتاج زوجها في تزوجها اذا سلم الى زوج آخر عند ابو يوسف وعند محمد لا يحتاج اليه قوله انها حرة وقت الفرقة عليها بعد الاسائة والدخول
الى دار الاسلام فيلزمها حكم العدة حقا للشريعة كالطلاق في دارنا من المسلمين بخلاف ما لو طلقها الحر في دار الحرب ثم هاجرت لعدة عليها بالا جلع
لان الفرقة في دارهم وهم لا يواخذون باحكامنا هناك هذا على اخرناه من ان صلحا ان الخطاب يلزم الكفار في المعاملات غير ان شرطها البلوغ وابل
الحرب لا يلزم فلا يتعلق بهم حكمه بخلاف ما دللنا منهم ولا يجنيفة به ان العدة انما وجبت اخذنا الخطر الفلاح المتقدم ولا خطر الملك الحر بل السقط
الشرع بالآية المتقدمة في المهاجرات وهي لا تنكحوا بهن الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم الا فمأواهن الى ما كنن منهن منكم
جميع كافتة فلو شرطت العدة لزم التمسك بعقد النكاح الموجود في حال كفرهن وبهذا يبطل قولهما وجبت لغير الشرع

لے تاویل و روایت علی التخلیج الاول وی ردودہ لم یحدث شتبا و ما یجیب عن قولہ ردو علی التخلیج الاول یحدث شتبا استثناء علی مثلہ لم یحدث فاذا فی الصدقات و التعلیل کہ لا یزنا

وان كانت حاملا لم تزوج حتى تضع حملها وعن أبي حنيفة انه ينعى النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كما في الحمل من الزنا
 وجعله قول نه ثابت النسبة الظاهر الفرائض في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا قالوا في الردة من الزوجين عن الاسلام وقت
 للفرقة بغير طلاق وهذا عند أبي حنيفة لا وباب يوسف لا وقال محمد بن النكاح الردة من الزوج في فرقة بطلاق هو في غير طلاق بالاجماع
 ما بينا ما وباب يوسف لا كونه على ما اصلنا له في الإباء وأبو حنيفة لا فرق بينهما وقضى ان الردة من النكاح ككونها منافية للصحة
 والطلاق رافع فقدر ان يحمل طلاقا بخلاف الإباء لا ينفك إلا مساك بالعرف فيجب الشريح بالاحسان على ما مر
 ولهذا توقف الفرقة بالإباء على القضاء ولا تتوقف بالردة تفران كان الزوج هو المرتد فلها كل المهران دخلها ونصف
 المهران لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهران دخل بها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها

كما تحمط المياه واستفاد من ابطاله بان الشرع ابطال النكاح بالتبائن لمنافاة للنكاح فقد حكم بمنافاة للعدة لانها اثره حيث حكم
 بمنافاة لماله الاثران يقال ان يمنع الملازمة ويقول لا سلم ان منافاة الشيء تنافي افراد الا اذا كان جهة المنافاة ثابتا في الاخر
 ايضا وهو مستفاد لانه في النكاح عدم انتظام المصالح بل تجتمع مع مدة بقائها الى ان تنقضي فوجب ان ثبت لموجبها بلا مسلك لكن
 قد يقال عصم الكوافر عام يدخل فيه المسيبة دون وجها والمتركات في دار الحرب للازواج المهاجرين فلم ان يتزوجوا بغير وباحت الكاتبة هناك لعدم
 اعتبار عصم الكوافر في دار الحرب للفرقة والمسيبة مع زوجها وهذه خصت عندكم فانما تنسك بمقدارها حيث قلتم لا تقع الفرقة بينها وبين زوجها
 فجاء ابن تيمية في حق العدة بحدوث سببها او طاس فانه دل على ان من انفسخ نكاحا بالتبائن لا يحل طيبا قبل ترخيص فاذا وجب عليها
 ترخيص هي حرة كان عدة اجماعا لعدم القائل بالفصل فتح فابطال الوجوب للحظر لا يفيدها كان له سبب آخر وهو حق الشرع المدلول عليه بهجوب
 الاستبراء فان كان لا يخرج المدخل بسا عن الامتناع الى مدة غير معتبرة الاستبراء اقصر كما هو ادب الشرع في اظهار التفاوت بين الحرة والامة
 في مثل قوله وان كانت يعني المساجرة عا لما لم تزوج حتى تضع وقد مناه عند أبي حنيفة رده لا بطريق العدة وروى الحسن عن أبي حنيفة رده
 يجوز تزويجها ولا يقربها حتى تضع حملها كالحامل من الزنى وجب الطاهر ان حملها ثابت النسب فظهر في حق المنع احتياطا وانما قال احتياطا لان
 مجرد كونه ثابت النسب انما يقتضي طهرا ان لا يوطأ لان به يصير سابقا ما زرع غيره فتعدية المنع الى نفس الزوج لا يوطأ للاحتياط فقط لانه
 يقع الجميع بين الفريشين في مومنتهم بمنزلة الجميع وطبوا لهذا لم يجز عنده تزوج الاخت في عدة الاخت الخامسة في عدة الاربع قوله في الردة احد الزوجين
 عن الاسلام وقت الفرقة في الحال بغير طلاق قبل الدخول او بعده وبه قال مالك احمد وفي رواية وقال الشافعي واحده في اخرى
 قبل الدخول يكون ذلك والابا بعده فيوقف الى نقضاء العدة فان جمعا الاسلام قبل نقضها يستمر النكاح والاتيين الفراق من وقت الردة
 قلنا هذه الفرقة لثاني فان الردة منافية للصحة موجبة للعقوبة والمنافي لا يحتمل التراضي بخلاف الاسلام فانه غير مناف للصحة هذا جوابا لمذهب
 وبعض مشايخ يوجبون من ردتها بعدم الفرقة حتما احتياطا لاسا على الخلاص باكثر الكليات وعامة مشايخ بخارجي فتوا بالفرقة وجبرها
 على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها الاول لان القسم بذلك يحصل لكل فاض ان يجرد النكاح بنجاحه يبرئ ولو بدنيا رضيت ام لا وتغفر خمسة
 وسبعين ولا تسترق لمرقة ما دامت في دار الاسلام في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن أبي حنيفة مرد تسترق هذا الكلام في الفرقة وانما كونها
 طلاقا فاعتق الامان هنا على انها من جهة الزوج والمرأة فصح وقال محمد بن هي في ردة الزوج طلاق في ردةها فصح مرق على صلي في الابا وكذا ابو يوسف
 وقرن أبو حنيفة من الردة والابا وجه قول محمد بن اعتباره بالابا والجاسع ما بيننا وبيننا بالابا استنع عن الاسكال بمردوف
 مع قدرته عليه خيوب القاضى منابه وقيل ما بينا ما حاصله ان سبب الفرقة فعل من الزوج ابا او ردة وباب يوسف رده مرق على اصلنا له
 في الابا وهو انه سبب يشتركان فيه ابو حنيفة لا فرق بان الردة منافية للنكاح لانها منافية للصحة لا بطلان العصر من نفسه واكثر منها ملك النكاح لذا
 قررنا الحق ان منافاة الصحة الاك لا تنج منافاة الصحة النفس ان تلك المنافاة صار في حكم الميت والطلاق لا ينافي النكاح لثبوتها معه حتى لا يقع
 البنيونة بمجرد بل من زاد عليه او عند نقض العدة ولزم كون الواقع بالردة غير الطلاق وليس لا انفسخ بخلاف الفرقة بالابا فانما ليست للمنافاة
 ولذا بقي النكاح مالم يفرق لقاضى لانما فرقة بسبب فوت ثمرات النكاح فوجب فخره لا رعا ثمرته الاتي من قبل الزوج فاقاضى بامره بالاسكال

واذا كان لرجل امرأتان حران فعليه ان يعدل بينهما في القسم بغير كلنا او تبين واحدتهما بغير ثبوت قوليه
عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدتهما في القسم لاجاء يوم القيمة وشقة ماثل وعن عائشة رضي الله عنها ان
النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول اللهم هذا القسم فيما املك فلا تؤخذني فيما املك بغير زيادة
الحجة ولا فضل فيما دونها والقديمة والجديدة سواء لا طلاق ما دونها وكان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهما في ذلك ولا اختصار

حيث قال من تنكحوا ان يعدلوا بين النساء ولو حرمتم فلا تميلوا كل الميل فتزدوا كما لمعلقة وقال تعالى فان خفتم الا تفلحوا فاحذروا ما ملكت
اي انكم بعد اجمال الراجح بقوله تعالى فاحذروا ما طلب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فاستفدت ان كل الراجح مقيد بعدم خوف من العدل في ثبوت
الرجح عن اكثر من واحدة عند خوفه فعلم ايجابه عند تعدد من واما قوله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فلا يخص حالة تعدد من ولا منق
رجعية الرجل وكل راجح مستعمل عن رجعية وانه في امر من يحتاج الى البيان لانه اوجب وصرح بانه مطلقا لا يستلزم العلم ان الواجب منه مثنى معين
وكذا السنة جاءت بجملة فيه روى اصحاب السنن الاربعة عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل يقول اللهم هذا قسمي
اذا كنت في ما تملك ولا املك يعني ثلث اى زيادة الحجة وظاهره ان ما عداه مما هو داخل تحت ملكية ربه يجب التسوية فيه ومنه عدد الوطأت
والقبيلات والتسوية فيها غير لازمة اجمالا وكذا ما روى اصحاب السنن الاربعة والامام احمد والحاكم من ابى هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من كانت لامرأتان فقال الى احدهما جاء يوم القيمة وشقة ماثل اى مغلوج ولفظ ابى داود والنسائي غمال الى احدهما على الاخرى فلم يتبين فافادوا ما في
الكتاب من زيادة قوله في القسم واما علمه بها لكن لا يعلم خلافا في ان العدل لواجب في البيوتة والتأسيس في اليوم والليله وليس المراد ان يضبط زمان
النهار فيقتد ما عاشر فيه احدهما فيما شاع الاخرى بقدره بل في البيوتة واما النهار ففي جملة قوله ولو كان الرجل امرأتان حران فعليه
ان يعدل بينهما التقييد بمرتين لاخرى ما اذا كانت احدهما امته والاخرى حرة فلا يخرج الامتين ثم ظاهر العبارة ليس بجدة فانه يعطى انها اذا
لم يكونا حرتين ليس عليه ان يعدل بينهما ليس يصح لكن بمعنى العدل هنا التسوية لا عددا بل بوزن اذا كانتا حرتين او امتين فعليه ان يسوي بينهما
ان كانتا حرة واحدة فلا يعدل بينهما اى لا يستوي بل يعدل بمعنى لا يجوز وهو ان يقسم الحرة نصف لامة فالاهام نشاء من اشرك اللفظ قوله
والقديمة والجديدة سواء لا طلاق ما دونها هو معنى قوله لا فصل فيما ذكرنا فكان الاول ان يقال لما ذكرنا يعني من قوله لا فصل في معنى ان
ما دونها واجب التسوية بين الجديدة والقديمة وكذلك تلونا من الآية فيجوز به على الشافعي ربه انه يقسم عند البكر الجديدة اول ما يدخل بها سباعا يخصها بها ثم يدور
عند الغيب الجديدة ثلثا الا ان طلبت زيادة على ذلك في بطل حقا ويحب عليها تلك المدة ما روى عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول للبكر سبع وللثيب ثلث ثم يورد ابى هريرة الدارقطني عنه وروى الترمذي ابى ايوب السجستاني عن ابى قلابة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم
حليد وسلم جعل للبكر سبعا وللثيب ثلثا وعنه قال من السنة اذا تزوج البكر على الثيب اقام عند ما سبعا ثم قسم واذا تزوج الثيب اقام عند ما ثلثا
ثم قسم رواد الشيخان في الصحيحين وفي صحيح مسلم عن ام سلمة لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليها اقام عند ما ثلثا ثم قال انه ليس بك
هو ان على اهلك ان ثبتت سبعتك وان غيبت لك سبعتك نسائي وهذا دليل استثناء الشافعي ما ذكرنا من انه يسقط حقا ويحب عليها بالمدة
وان طلبت زيادة على الثلث والاربع فالف محتمة وقد حصل لها في اول الامر نفقة فكان في الزيادة ان التهاون ما روي عن غير فصل واما ما ذكرنا
من المعنى وهو قوله وان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهما في ذلك فلا تفاوت بينهما في القسم واما المعنى الذي على به فعارض ان تخصيص القديمة
اولى لان الوشقة فيها متحققة وفي الجديدة منوبة ولذلك تلك النفقة يمكن ان يقسم عند ما سبع ثم يسبق للباقيات ولا يخصر في تخصيصها واما علم ان كل
من لم يكن قطعي الدلالة في تخصيص وجب تقديم الآية والحديث المطلق لوجوب التسوية وان كان قطعا وجبا اعتبار التخصيص بالزيادة فانه
يعارض ما روي تلونا لان مقتضاها العدل واذا ثبت التخصيص شرعا كان هو العدل فانما زاده لم يخصر في التسوية بل يحقق مع عدم ما عارض

وان رضيت احد الزوجات بترك قسمها لصاحبها جازا من سودة بنت زمعة رضي الله عنهما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزوجها ويحلل عزم فوثبها العائشة ورضعها واما ان ترجع في ذلك لا يحلها اسقطت حقها لم يجنب بعد فلا يسقط

وذلك انه لم يكن القسم واجبا عليه صلى الله عليه وسلم قال تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء ممن ارى سودة وجويرية وام حبيبة وصفيّة ويهيمون بذكره الى ان يظن عبد العظيم النذري ومن ارى عائشة رضى الله عنها والباقيات رضى الله عنهن من ذلك قد شق صدرها في السفر والاخرى في الحضر والقراءة والليل
سجدة الامتعة او يجوز الغشّة لو تمنع من سفرها اكثر مما يقتضين من مخاف مصبتها في السفر للسفر يخرج قهرها الزام للضرر الشديد وهو مندفع بالان
لزوج واما قول المصنف الا يري انه لا يستحب واحدة منهن فكذا ان يسافر لواحدة منهن فظاهر فيه منع الملازمة اذا يلزم من ان يلزم لا يسافر باحد
ان يكون له ان يختص واحدة بالسفر بها لان في ترك السفر باكل قسوة بخلاف تخصيص احدى منهن وهذا ان اللازم التسوية وهو انه اذا بات عند واحدة ليلية بيت
عند الاخرى كذلك لا على منى وجوب ان يبيت عند كل واحدة منهما وانما فانه لو ترك المبيت عند اكل بعض الليالي وانظر لم يمنع من ذلك قوله
وان رضيت احد الزوجات بترك قسمها لصاحبها جازا اذا لم يكن برشوة من الزوج بان زاد ما في مهرها لتفصل او تزوجها بشرط ان تخرج اخرى
فيقيم عند ما يمين وعند المني طلبة يوما فان الشرط باطل لا يحل لها المال في الصورة الاولى قل ان يرجع فيه واما اذا دعت اليه وحلت عنه ما لا يبرء ما
فظاهر انه لا يلزم ولا يحل لها ولما ان ترجع في ما لها قوله لان سودة بنت زمعة بقتين سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزوجها بهذا
يقضي انه طلقا طلق محمد بن عمار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سودة بنت زمعة اعتدى فسالته بوجه اسد ان يزوجها ويجعل يومها العائشة
لان تخشع يوم القيمة مع ازواجه والذى في الصميم لا يتغير له بل انها جعلت يومها العائشة رضى الله عنهما والذى في المستدرك فيعيد صدمه يوم عائشة رضى
قالت سودة بنت زمعة وفرت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم يومى عائشة من فليل فلك منها قالت عائشة طرقتها في اشياها
اترك الله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعتصا فلا جناح وقال صحيح الاسناد ويوافق ما في الكتاب ما رواه البيهقي عن عروة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم طلق سودة فلما خرج الى الصلوة اسكت بثوبه فقالت واسد مالي الى الرجل من حاجته ولكني اريد ان احسن في زواجك قال
فزوجها وجعل يومها العائشة رضى الله عنهما وهو مرسل ويمكن الجمع بان كان صلى الله عليه وسلم طلقها رجعت فان الفقرة فيها لا تقع بجر والطلاق بل انقضاء العقد
فمنى قول عائشة رضى الله عنهما ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم خافت ان يستمر حال في انقضاء العقد تقع الفقرة فيها فاما لا ينافي بل لا يخفى
الحسن فانه اذا ذكر في الكنايات اعتدى والواقع بهذا الرجعي لا البائن وفرع بعض الفقهاء انها اذا اوجبت يومها لغيره ان يجعله من اشياها
واذا جعلته لغيرها المعينة لا يجوز ان يجعله لغيرها لان اللبنة حقا فاذا صرفت بواحدة فبواحدة كانت ليد الواهبة على ليد الموهوبة
قسم لها البنتين متواليتين وان كانت لا يملكها فحل له تعلما فيوا الى لها بيلتين على قولين للشافعية والحنابلة والظاهر عندى ان ليس له ذلك لارضاء
التي تملكها في النوبة لانهما قد تضررت بذلك قوله ولما ان ترجع قال بعض علماء الحنابلة ليس لها المطالبة به فانه خرج مخرج العاونة منى عن الطلاق
وقد سماه الله تعالى صلا بنى قوله فلا جناح عليهما ان يضا لما بينهما صلى فيلزم كما يلزم ما صول عليه من الحقوق ولو كنت من طلب حقها بعد
ذلك كان فيه تضييع الضرر الى كمل حالته ولم يكن صلى بل من اقرب اسباب الساعات والشرعية منسوبة عن ذلك انتهى وهو انما يفيد عدم المطالبة بما مضى
وبه تقول فيستلزم عدم حصول المقصود من شرعية ذلك الاصطلاح عند الاوضاع اما فيما بعده فلا لانه لم يجب كليف يقطع ان قبل يلزم ثبوت الضرر بالماضي
فما لم يجرم عليه طريق الخلاص فكان يبرء طلاقا لولا ما صالته عليه فاذا اختلفت دفعت به المكروه عنها طلق ان يفعل ما كان يريد فله وحصل الخلاص
واسد سوانه طرقت عن تختمها كتاب الكحل لا يجوز ان تجمع بين الضرر والارضاء ويكره وطى احدى بها بحضرة الاخرى ولما ان لا تجنبه

بالفقد

بكت

لقوله عليه السلام لا تحرم المصّة ولا المصتان ولا الملاعبة ولا المساجلة

لأن الاطلاق ليس حقيقة المحرم بل لانه من الاطلاق فنفى تحريم الاطلاق نفى تحريم لازم فليس لما حصل لا تحرم الاطلاقان الا تحرم لازما
اغنى المصتين فلو جعلا في حديث واحد كان له حاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلو لم يكن ان يراد الاطلاق كان قلت فقد ذكرت
افقا حديثا واحدا في صحيح ابن حبان من رواية ابن زبير عن ابيه قلت يجب كونه الراوي وهو الزبير بن ابي عمير بن الفاذل بن ابي اسد عليه السلام
سمعا منه في وقتين كان قال صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصّة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم الملاعبة ولا ان قيل بطريق آخر وهو
انه ما لم يثبت به مذهب لعدم القائل بالفضل وليس كذلك فانه قال بالفضل ابو ثور بن النضر و ابو عبيد وهو لا يسته
الحديث قالوا المحرم ثلث رضعات اللهم الا ان لا يترفعوا ولم وفيه نظر لقوة وجه بالسبب الى وجه قوله وذلك لذي ثبت به بزيه
ما في مسلم من عائشة رز قالت كان فيما نزل من القرآن عشرة رضعات معلومات ثم من ثم من رضعات خمس رضعات فترى فتوفي النبي صلى الله
عليه وسلم هي فيما يقرأ من القرآن قالوا هذا يدل على قرب النسخ حتى ان من لم يبلغه كان يقرأ وما هو الا ان ارادة نسخ الكل والالتزم
بنيان بعض القرآن الذي لم ينسخ ومعه كما عن الروافض والواجب ان يتلى خمس رضعات لا مقدار الامر من كل عدم التلاوة الا ان غلب
يوقف ثبوت حرمة على خمس رضعات وعده قبيحت قول الروافض ذهب كثير من القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تنسخه صلى الله عليه وسلم واذا بطل
التمسك به وان كان سنده صحيحا لا نقطه عليه ما عدا ما ثبت نفى تحريم المصّة والمصتان والرضاع محرم وجعلت ما روى عنه ابا
في حجة تحت سريري فلما مات صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بموته فدخلت دواجن فاكلتها لا ينفي ذلك المشقة باولم ينسب بعد له
حتى دخلت الدواجن والا فالقرآن لا يجوز الزيادة فيه ولا النقص بعد صلى الله عليه وسلم قال تعالى لا تأخذا له حافظون ما قبل
ليكن نسخ الكل ويكون نسخ التلاوة مع بقائه الحكم وان هذا مما لا جواب عنه فليس بشي لان ادعاء بقاء حكمه يحتاج الى دليل والا فاصلا
ان نسخ الدال برفع حكمه اما بالنظر به من الشيخ والشيخة اذا زينا فارحوا فافلو لا يعلم بالسنة والاجماع لم يثبت الى ثبوت كون المحرم
الخمس لم يكن به الحديث مثبتا فلا دليل عليه مستأنف وما ذكره الا قد سمعت ما فيه فحينئذ تمسكتم في التمسك في الخمس
الى جوابه اخرج فكيف لا يثبت نعم احسن الا حديث عائشة رضي الله عنها في سلم ربيعة وقالت جارت سلمة بنت سبيط الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالت يا رسول الله اني ارضى في زوجي ابي حذيفة من دخول ما لم يوطئ خليفه فقال صلى الله عليه وسلم انما تحرمى بباطن الا
ان مسلما لم يذكر عددا وكذا السنن المشهورة بل نقل في مسند الشافعي ومخالفاتها على ما فيه والجواب ان اخرج صريح بنحو ابن عباس
على ما عرفت من قبل ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ وقن ابن مسعود الى ان قلبه
وكثيره بختم وروى عن ابن عمر بن الخطاب ان قيل له ان ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة الا من خيم من فضائل ابن الزبير
قال تعالى وما لكم الا في رضعتكم واخوانكم من الرضا حة فهذا ان يكون رد الرواية لنسخها وعدم رتبة تقيده لاطلاق
الكتاب خبر الواحد فانه تعالى علق التحريم بفعل الرضا حة من غير فصل وهذا ما قال المصنف وما رواه من ثم الذي يحرم
في حديث سلمة صلى الله عليه وسلم لم يرد ان يشرح سائلا خمس رضعات في خمس رضعات متفاضلات بين اللبن والعسل و
لا يظن فابن عبد الله في ثوبه قد يابسه في حال عادة فالظاهر ان معدود خمس فيه المصّات نحو ثمانية فيلزم الرواية

قال واذا مضت مدة الرضا لم يتعلق الرضا بحسن بر لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال ولا ان الحُرمة باعتبار النشو وذلك في المدة اذ الكبر لا يستدعي به

٦٤

٦٥

٦٦

٦٧

٦٨

لانها بمنزلة الاعلام على سبيل ما حتى منعت الصرف مع سبب واحد فقالوا استمه ضعف ثمانية عشر واتنين ومن ذكره صاحب النهاية في فصل
المستبين كتاب الطلاق لانه يقتضي ان نحو عشرة الاشهر لم يرد به ثمانية بل عشرة فاخرج ثم اسند الى ثمانية وهو قول طائفة من المصنفين مطلقا ومختار
عائقتن المشايخ فيما اذا كان استناده من عدد منهم شمس الائمة وفخر الاسلام والقاضي ابو زيد خلاف قول الجمهور وقد حققناه في الاصول ويمكن
ان يستدل لا بحقيقة قوله تعالى والوالدان يرضعن اولادهن الآية بناء على ان المراد بالوالدان المطلقات بقصرية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
فان القاعدة في جعلها نفقتا من حيث هي نظرا وجه منها في اعتبارها ايجاب نفقة الزوجة لان ذلك معلوم بالضرورة قبل البتة
ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة الالة ولان نفقتا لا يختص لكونها والدة مرضعة بل متعلقة بالزوجية بخلاف اعتبارها نفقة اكثر يكون حرجا
لما لان النفقة باعتبارها نفقة الزوجة لا يكون الا اجرة لها واللام من لمن اراد متعلق برضع امي برضع لآباء الذين اراد اتمام الرضا عنه
وعليه رزقهن وكسوتهن بالمعروف اجرة لمن في الحولين واذا كانت الواو من وعلى المولود له الحال من فاعل ثم كان ظهر في قبيد الاجرة
المستقاة على الآباء اجرة للمطلقة لولين وغاية ما يلزمه كان مقتضى الظاهر ان يقال وعليه وعليهم لكن ترك التنبية على علم الاستحقاق عليه
وهو كون الولد منسوب اليه وان النسبة الى الآباء والحاصل برضع حولين لمن اراد من الآباء ان يتم الرضا عنه وبالاجرة وهذا يقتضي ان اعتبار مدة
الرضا عنه مطلقا بالحولين بل عدة استحقاق الاجرة بالارضاع ثم يدل على بقاها في الجملة قوله تعالى فان اراد فصالا عطفها بالغاء على برضع حولين
فعلق الفصال بعد الحولين على نراضيهما وقد يقال كون الدليل دل على بقا عدة الرضا الحرم بعد الحولين فالدليل على انتفاء سببهما بحيث
لو ارضع بعد بل يقع التحريم وما ذكر في وجوبها ونها لا يفيد سوى انه اذا اراد الفطام يحتاج اليها ليعود اليها غير اللبن قليلا قليلا لئلا يفقد رقة فاما
انه يجب فكذلك بعد الحولين ويكون من تمام مدة التحريم شرعا طيس ملازم مما ذكر من الادلة ولا شك ان الشرع لم يحرم الفطام غير اللبن قبل الحولين بل
زيادة مدة الفطام عليها فجاز ان يعود مع اللبن غير قبل الحولين بحيث تكون العادة قد استقرت مع الفطام فيفطم عنده من اللبن مدة فليس الزيادة بلازمة
في العادة ولان الشرع فكان لا يصح قولها وهو مختار الطحاوي وقول زفر على هذا اولى بالبطلان هو ظاهر في قوله تعالى فان اراد فصالا عطفها بالغاء
وتشاور المراد قبل الحولين فانه موضع التردد في انه يضر بالولد ولا يفتشاور ان يظهر وجه الصواب فيه وما ثبت الضرر بعد الحولين فقل ان يقع
به من حيث انه فطام بل ان كان فمن جهة اخرى فمنه العمومات المانعة من اذغال الضرر على غير المستحق له قوله واذا مضت مدة الرضا لم يتعلق
بالرضاع تحريم فطام ولم يفطم حتى لو ارتفع لا ثبت التحريم خلافا لمن قال بالتحريم ابد الاطلاقات الدالة على ثبوت التحريم به وهو مروي عن عائشة رضي
وكانت في الروايات ان يدخل عليها احد من الرجال امرتا اختها ام كلثوم او بعض بنات اختها ان ترضعه خسا ولحديث سلة المتقدم والجواب ان هذا كان ثم
نسخ بآثار كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه رضوان الله عليهم اجمعين يفيد انما فطم عليه فمنا ما قد سناه في استدلالهما من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع
الا كان في حولين وقد سنا في مرفوعا وموقوفا على ابن عباس وعلى حماد بن مسعود رضي الله عنهم اجمعين ما ذكره المعصوم قوله عليه الصلاة والسلام
لا رضاع بعد الفصال والمراد بقى الحكم لانه قد ثبت بوثنية بعده وقا في الترمذي من حديث ثام سلة انه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضا الا ما مضى الا ما مضى
في الترمذي وكان قبل الفطام قال الترمذي حديث صحيح وفي سنن ابى داود من حديث ابن مسعود يرفعه لا يحرم من الرضا الا ما مضى الا ما مضى الا ما مضى
يروي بالآراء الملهية امي حياء منه قوله تعالى ثم اذا انشأ النشوء وبالزاد رفعة وبالزيادة الجمع يرفع وفي الصحيحين عن عائشة يرفعه يرفع على ما مضى

وامرأة ابيه او امرأته ابنه من الرض لا يجوز ان يتزوج كما لا يجوز ذلك من السب لما روينا وذكر الاصل في المصنف سقطا اعتبار التبن

[illegible]

على ما بيناه ولبن الفحل يتعلم من الرضا وهو ان ترضع المرأة صبية فحرم هذه الصبية على جميع ابناءها وبناته وبصير الزوج الذي نزل طاميه اللبن ابا للرضع وفي احد قول الشافعي بن الفحل لا يجوز لان الحرمته لشبهة البصية واللبن وبعضها لا يعضيه ونما ما روينا واخره بالنسب من الجاهلين فكذا ابا الرضا وكوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ايلم عليك افلحانه عليك من الرضا لانه سبب لتول اللبن منها فبضاف اليه في موضع الحرمه اخياط ويجوز ان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضا لانه يجوز ان يتزوج باخت اخيه من النسب وذلك مغل الايج من الاب اذا كانت له اخت من امه جاز اخيه من امه ان يتزوجها

ان يقال فمن اين ثبت تحريمها كباب بموم حديث بحرم من الرضا ما يحرم من النسب قد علمت ما في الجاهل من فرو وما فرح لطيف به هو جل زوج ام ولد من رضيع ثم اعتقا فاعطيت نفسها ثم تزوجت بزواج آخر وولدت منه ثم جازى الرضيع الذي كان زوجها فاضته عوت على زواجها لان الصغير صار ابنا له فلو بقي الفحل صار متزوجا بامراة ابنه من الرضا وقوله على ما بيناه اسي في فصل الحرات قوله ولبن الفحل هو من اضافته بلشئ الى سبب يتعلق به التحريم يعني اللبن الذي نزل من المرأة لسبب ولادتها من رجل زوج او سيد يتعلق به التحريم من من فضته من ذلك الرجل بان يكون ابا للرضع فلا تحمل له ان كانت حبيته لانه اباها ولا اخوته لانهم اعمامها ولا ابائهم اجدادها ولا اعمامهم لانهم اعمام الاب ولا اولاده وان كانوا من غير المرضعة لانهم اخوتها لا ابياء ولا ابناء اولاده لان الصبية عتقت واذا ثبتت هذه الحرمة من زوج المرضعة فثبت اولادها فلا يزوجها لانه جدها لا اعمامها ولا اخواتها لانه خالها ولا اعمامها لانها بنت بنت اخيه ولا اخواتها لانها بنت بنت اخته ولا ابائهم لان كانوا من غير صاحب اللبن لغير اخيهما لا اعمامها ولو كان رجل زوجا ان ارضعت كل منهما بنتا لا تحبل للرجل ان يجمع بينهما لانها اختان من الرضا لاب بخلاف ما لو تزوجت برجل من ذات لبن لاخر قبله فارضعت صبيته فانهما صبيته لثاني صبيته لاول فحل تزوجا بامراة الثاني وثباته ولو كان المرضع صبيا حصل له من زوجة بنته هذا المثل من الثاني فاذا ولدت من الثاني فان ارضعت رضعا فهو ولد الثاني وان جلت من الثاني وهي ذات لبن من الاول فبذلك لبن من الثاني في الرضا به وكذا عند ابي حنيفة وبثبت من الحرمة خاصة وتحد محرمه ولدت لها فثبتت الحرمة من الزوجين وقال ابو يوسف ر ر ان علم ان اللبن من الثاني بامراة كزيادة فهو ولد الثاني والا فهو ولد الاول وعشطان كان اللبن من الاول فالبنت فولدت وان كان من الثاني فالبنت لثاني وان استويا فلهما بقول ابي حنيفة قال الشافعي ر ر في الجديد وقد حكى الخلاف بهذا ان زاد اللبن بالجل فمواها عند هذا ابن الاول عند ابي حنيفة ر ر وكو زبنا بزيادة اللبن مطلقا بالنسب بقول محمد فبذا اذا اخلط لبن امرأتين كما سيعلم فيما ونحوه ما لو ولدت للزوج فنزل لها لبن فارضعت به ثم صفت لبنها ثم ردت لها فارضعت به صبيته فان الولد زوج المرضعة من غير ما التزوج بهذه الصبية لان هذا ليس لبن الفحل ليكون هو ابا كما لو لم تلد من الزوج اصلا او نزل لها لبن فانه ثابت بها رضاعا تحريم بين ولد زوجها ومن ارضعت لاهل بيته لانه نسبة اليه بسبب الولادة منه فالا انتفت انتفت النسبة فكان كل من البكر ولبن الزنى كالحلال فاذا ارضيت بنتا حرمت على الزاني فابانة وابانة وابناء ابائهم وان خلفوا وفي التحميم من علامة اجناس الاناطي عن الشيخ ابي عبد الله الجرجاني كان يقول في الدرس لا يجوز له الفلاني ان يتزوج بالصبيته المرضعة ولا ابية ولا اجداد ولا احد من اولاده واولادهم ولم الزاني ان يتزوج بها كما يجوز لان يتزوج بالصبيته التي تلدت من الزاني لانه لم يثبت نسبها من الزاني حتى يظهر فيها حكم القرابة والتحريم على اكله الزاني واولاده لا حبسا بالجزية والصبيته ولا جزية بينها وبين العم واذا ثبت بذاني من المتولد من الزاني فكذا في حق المرضعة طين الزنا قال في الخلاصة وكذا لو لم تحبل من الزنا وارضعت لابن الزاني تحريم على الزاني كما تحرم بنتا عليه من النسب وذكر ابو يري ان الحرمة ثبتت من جهة الام خلاصتها لم يثبت في ثبت من الاب كذا ذكر الاسي جاني صاحب النيا ميع وهو اوجه لان الحرمة من الزنا للبصية وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من ماء دون اللبن اذ ليس اللبن كاتنا من منه لانه فرع التفتدي بخلاف البعد والتفتدي لا يقع الاباء بدخل من على المدة لاسيما في اللبن كالحققة فلا نبات فحارمة بخلاف ثابت بالنسب لان النص هو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضا ما يحرم من النسب ثبتت الحرمة به يستدل على ابطال قول ضعيف انما هو لا يثبت الحرمة من الزنا وتقل من بعض الصحابة ثم لا يجوز من الرجل من من صبيته ووجهه لانه لو نزل للرجل لبن فله مرضعة صبيته علمت له

وان اخلط بالدماء واللبن خالب فلهذا يعلق به التحريم من اللبن في مقصود فيه اذ الدماء لا تقوى على الوصول واذا اخلط
 اللبن بالدماء لم يخلط بل يعلق به التحريم وان اخلط اللبن بالدماء لم يعلق به التحريم اعتبارا بالنسبة كما هو في الماء واذا اخلط اللبن
 امرأتين فعلق التحريم باحدهما عندنا في يوسف بن محمد ان اكل صابونا واكل الصابون ثانيا لا يكره في بناء الحكم عليه وقال محمد
 وزفره يعلق التحريم بها من الجنس لا يعلق بالجنس فان الشئ لا يصير مستحكما في جنسه لا في جهة المقصود ونحن اضعفنا في
 هذا روايتان واصل المسئلة في الايمان واذا ازل لسد لبن فارضعت حبا فعلق به التحريم لا يعلق بالنسبة لا نه سبب الشئ
 فيثبت به طهارة البعوضة واذا اكل لبن المرأة بعد موتها فامر بالصبي لعلق به التحريم خلافا للشاخي وهو يقول لا يخلط
 في ثبوت الحرمة انما هو لما لا شرع في غير ما هو اسقط او بالموت لم يبق محلا لها ولهذا لا يجب وطهارة المصاهرة
 ولنا ان السبب هو طهارة الحرة في ذلك في اللبن يعني ان الشاخي والاشاخي وجوب طهارة المصاهرة
 الحرمة تظهر في حق الميتة فلو تقيمتا اما الجارية في الوطى لكونه ملائما لكل الحرث وقد ازال بالموت فافترقا

احراز من قول من قال من الشاخي ان عدم ثبوت الحرمة في اللبن خالب هو اذا لم يكن متقاطعا عند ربح الفتنة اما من فحرم اتفاقا لان تلك الطهارة
 اذا دخلت لم يثبت التحريم والصحيح ان عدم الحرمة لان التقديح بالطعام والتقديح سناط التحريم قوله فان اخلط اي اللبن بالدماء حاصله
 انه كالماء لا يخلط بالدماء لان غلب الماء في الدوام فصدق الدوام في تقديده وعلى هذا اذا اخلط اللبن بالدماء والنبيذ فعلق به التحريم سواء او جرد ذلك
 او سقط قوله واذا اخلط اللبن بلبن شاة فان كان الغالب لبن الاودية فعلق التحريم بشرب الصبيغ اياه او لبن الشاة لا يعلق به تحريم لان لبن
 الشاة لما لم يكن الا في ثبوت الحرمة التحريم كان كالماء فينبغي الغالب ولا تساوي ارباب جفت الحرمة لا غير مطلوب فلم يكن مستحكما قوله واذا اخلط
 لبن امرأتين فعلق التحريم باحدهما عندنا في يوسف بن محمد قال الشاخي ربه وقال محمد ربه تثبت الحرمة منها جميعا وقوله في ربه وعن ابي حنيفة ربه روايتان
 كقول ابي يوسف ربه رواية كقول محمد ربه وقوله في يوسف بن محمد ربه جعل الاكل ثانيا لا يكره في بناء الحكم عليه وان الجنس لا يعلق به جنسه فلا يملك فيه فلم يكن شئ منها
 تبعا لا يثبت التحريم من كل متعلق الا قال اصل المسئلة في الايمان اذا اكل لبن البقرة فعلق لبنها بلبن بقره اخرى فشره ولبن البقر فيه
 المحفوظ عليها مطلوب ففي النهاية والدرية هو على الخلاف الذي بينا وقال الشاخي عند محمد ربه بحث وعنده لا يثبت الا يفتي انه انما يكون اصلا لخلاف
 اذا كان على ما في النهاية وكان ميل المعالي قول محمد ربه حيث اورد دليله فان الظاهر ان من تأخر كلامه في المناظرة كان القاطع لاخره واصل ان السكوت ظاهر
 في الانقطاع ويرج بعض المشايخ قول محمد ايضا وهو قوله وان ازل لم يكن يعلق به التحريم لاطلاق المعنى لا سبب الشئ وعليه الاربعة الا في رواية عن
 الشاخي ربه ورواية عن احمد انه اذا رفسه لبن الرجل قلنا ذرة الوجود لا تمنع على الدليل اذا وجدوا وذكر له بتمه قوله واذا اكل لبن امرأة بعد موتها
 فامر به صبي فعلق به التحريم ربه قال محمد ربه خلافا للشاخي ربه هو بقوله الاصل في ثبوت الحرمة انها هو المرأة ثم يتعدى به الحرمة الى غير ما هو اسقطها
 وبالموت لم يبق محلا لها ولهذا لا يعدم المحلة لا يوجب وطهارة المصاهرة وتنا ان السبب الحرمة وحاصلة الفارق بين الاجماعية وهي ما اذا كانت
 حرة في الخلافة وهي ما اذا كانت ميتة وهو موتها لان حيوتها ليس جز السبب لتتقن الحرمة بل بقائه بل حصول الجارية تمام الحكم لقوله صلى الله عليه وسلم
 لا يجرم من الرضا الا ما ثبت الخلع وهو ما حصل بلبن الميتة والارضا تمام العلة وموتها غير مانع لان ما نيت ان اضعفت الى انتفاء محليتها
 طاقا الحكم نهاء لثبوت بعضها كما لو تزوج رجل ببنة الصبيته في الحال حل له دفن الميتة وقيمها لانها محرمة له حرة وايضا بالنسبة الى غير ما حتى
 لا يجوز الجمع بين الرميته وميتة الميتة لانها اختان او بالنسبة الى حرمة نكاحها فقط منعنا ما يشهد في هذه المانية بل مفسدا انتفاء الحكم مطلقا
 فان بين المانية بان الحكم وهو حرمة النكاح يثبت ولا فيها ثم يتعدى قلنا ان اردت انه لا يتعدى الى غير ما لا يثبت فيها منسأه بل في كل من يتعلق
 محليتها مع ان الحرمة انما تثبت في الكل متاخرها والتقدم في الامم ذاتي لازما في فاذا تحقق المانع في حداثتها فممن هو ما ولو حصل ابتداء بنجاسته
 اللبن في الموت كرامته اذ فيه تحريم الاكل على المقاصد والسكن بالموت تحبس فان ارادنا منسأه بل لبن الميتة الظاهرة طاهر عند ابي حنيفة وقد سلفنا توجيه
 بان التحبس بالموت لما حلت الحياة قبله وهو متصف في اللبن وقد كان طاهرا فيبقى كذلك لعدم التحبس اذ لم يطهر طهيرة سوى الخروج من باطن الى ظاهر
 واليقين من الشرع فيه انه لا يوجب تغير وصفه بخلاف البول وابو يوسف ربه ومحمد ربه انما قاله تحبسه بالمجاورة فلو ما التحبس بمؤخره من الحرمة
 لما لو طلب في انما يحبس ما وجب به الصبي تثبت الحرمة وان اراد التحبس منسأه لما ذكرناه والوجود الدوام يصيب في الحلق فشر النفع الواو والسقوط مذهب
 من الالف ويقال وجبة وجبة قوله اما الحرمة في الوطى جواب من قياسه على عدم حرمة المصاهرة بوطيها بالفرق بان سبب الحرمة في الرضا

واذا احتقن اللبن لم يتعلق به الحريم وعن محمد بن الحسن ان ثبت به الحريم فكما يفسد به الصوم ووجه الفرق على الظاهر ان المفسد في الصوم اصابه البدن ويوجد في البدن ما هو الحريم والرضاع مع الشوك لا يوجد ذلك في الاحتقان لان المفسد في الصوم مركب على ما اشر الى الرجل لبن فوضع صديا لم يتعلق به الحريم لان ليس ببلبن على التحقيق فلا يتعلق به الشوك والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور مما يتصور منه الولادة واذا اشتهر صبيان من لبن شاة لم يتعلق به الحريم لانه كغيره في غير كونه واليهما اثر واحد باعتبارهما

الاشياء والشوك بواسطة التقدي وفي حرمة المصاهرة الجزئية الحاصلة بواسطة الولد ولا يتصور الولد بعد الموت فلم يتصور الجزئية بخلاف الجزئية المتبصرة في الرضاع لانها واقعة في ارتضاع لبن الميتة قول واذا احتقن قال في المغرب الصواب حقه ان العروق بالحقنة واحتقن بالضم غير جائز قال في النهاية لكن ذكر في تاج المصادر الاحتقان حقه كرون فحمله متعديا فعلى هذا يجوز استعماله على بناء المفعول انتهى يريد ان منع البناء للمفعول على ما في المغرب لعدم التقدي واذا قد مضى صاحب تاج المصادر على ما يبيد انه متعدي لم يكن بناءه للمفعول خطأ وهذا خطأ لان ما في تاج المصادر من التفسير لا يفيد تعدية الاشتغال منه للمفعول منه للمفعول الصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال واذا احتقن الصبي مل الى الحقنة وهي آلة الاحتقان والكلام في بناءه للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل قاصر يجوز بناءه للمفعول بالنسبة الى الجرد والظرف كالجس في الدار مريد وليس من جواز البناء باعتبار الالة والظرف جازه بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا اليه بنفسه فم الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة من غير ذكر خلاف من هنا في كثير من الاصول وهو قول الائمة الاربعة وكذا لا يثبت بالاقطار في الاحليل والاذن والجانقة والائمة كذا اطلقه بعضهم ونقض آخرون على انه اذا وصل الى الجوف تثبت الحرمة وبعضهم ذكر انه روي عن محمد بن ثبوت الحرمة بالحقنة توجه الخطاب ان المناط طريق الجزئية وليس ذلك في الواصل من السائل بل الى المعدة وذلك من الاعلى فقط والاقطار في الاحليل غاية ما يصل الى المثانة فلا يتعدى به الصبي كذا في الاذن الضيق الثقب فيه نظر لتصحيحه بالفطر مطلقا لدهن في الاذن سرية فيصل الى باطنه فلا يمنع ضيق والادوية كونه ليس مما يتعدى به وينتبت وان حصل به رفع من ترطيب ونحوه والمفسد في الصوم لا يتوقف عليه كما في الحصى والحديد والوجود والسوء ثبت به الحرمة اتفاقا قول واذا اترل للرجل لبن فارضع به صبيته لم يتعلق به تحريم لانه ليس بنهن على التحقيق فلا يتعلق به الشوك والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور من تصوره منه لولادة وقد ذكر في بعض الكتابات ان يفتق رجل رضاع صغيرا فان صح فهو من خوارق العادات لا يبنى الفقه باعتباره وعلى هذا يلزم انه لو نزل البكر لم تبلغ سن البلوغ لبن يتعلق به التحريم وحكمه بالبناء كما لو نزل للبكر اصغر لا يثبت من الرضا تحريم والوجه الفرق بهدم التصور مطلقا فاذا تحقق لبننا تثبت الحرمة بخلاف الرجل لانه لا حكم لازم وانما لا يثبت لبن من قول واذا اشتهر صبيان من لبن شاة فلا رضاع محرم بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم والحرمة باعتبار ما علم ان ثبوت الحرمة بالرضاع بطريق الكرامة الجزئية فان الوطى ابتداء واستمان وارتفاق ولما روي عنه صلى الله عليه وسلم قال لنكح رقيقا فلينظر احدكم ان يضع كرتة ولا يحسن صبيته من سقيده جزئ نفسه وجبانه ليفدنا ان كان يصح صبي بالنسبة الى الرضعة كمرته لما وجعلت في الشرع اما لسبب ان جنه ما صار كجزئية كما ان الائمة من النسب كذلك اذ جزءه جزءا وجزء الآخر جزءا بالاب والبهائم ليست بهذه المرتبة في اعتبارها فاعلم ان كرهه فاما خلقها لا ابتداء الادمي لما على انحاء الابتداء لما دون فيه من الكفاية قال تعالى والانس خلقناكم في هادق وسافح وفي آية اخرى فمنا كويهم ومنها ياكلون وهو سبحانه مالك الاشياء والحكيم على الاطلاق والعليم بالقوايل التي بها يحصل التفصيل الديني فلم يثبت سبحانه بواسطة الاختصاص بلبنها بل ولها وحصول الجزئية من مزجه لها على الادمي نوجب مثل ما توجب لساو في نوعه من الاكرام والاحترام فلم يثبت الشاة ام الصبي والالكان الكبرياء والاعية فرع الائمة وكذا سائر الحرم بعد ما انما تثبت بتبعية الائمة حتى الابوة فانه لا جزر في الرضيع منه بخلاف الاب من النسب لان جرة الفصل في ولده الذي ترل لبن بسببه ولم يستقر في المرأة شي منه بحيث يكون في لبنها جزء منه فكيف واللبن انما يتولد من الغذاء والكان من ما لا الرجل فاصل من اسفل التقدي ببقاء الحيوة والجزء لا يكون الا ما يصل من الاعلى الى المعدة ولكن لما ثبت الشرع ايمته زوجة الجهر فضاع

بالحق

بالصبي

واذا تزوج الرجل صغيرة أو كبيرة في رضا من الكبدية الصغيرة أو متاع الزوج لا يبعد جاسما بين الام والبنت رضا او خلاصا كما يحل فيها
 لتساويهما ان لم يدخل بالبدية فلا محرم لها لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بها والفرقة وقعت لان الفرقه وقعت لان الفرقه وقعت
 والارضاء وان كان جاسما لم يفسد الرضا لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بها والفرقة وقعت لان الفرقه وقعت لان الفرقه وقعت
 وان لم يتغير فلا محرم عليها وان كان جاسما لم يفسد الرضا لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بها والفرقة وقعت لان الفرقه وقعت لان الفرقه وقعت
 وهي نصف ما هو في ذلك مجرى مجرى الاطلاق لانها مستبقة فيه اما لان الارضاء ليس يفسد النكاح وضعا وانما ثبت ذلك بالتعلق بالحال
 او لان فساد النكاح ليس بسبب الزام المهر بل بسبب سقوطه لان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرطه ابطال
 النكاح واذا كانت مسببة ليشترط فيه التقدي كغيره ان يكون متعديا اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاء
 الفساد اما اذا لم يعلم بالنكاح او علمت بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة دون
 الفساد لا تكون متعديا لانها ما مورة بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعديا ايضا

لبن هو سبب فيه التمت لموت الرجل ابوته وبين الام والاب والاخوة ولا محرم وتعلل ان الام محمد بن سميل النجاشي صاحب الصحيح افتى في مجاز
 بثبوت الحرمة بين صبيين ارتضا شاة فاجتمع علماؤنا عليه وكان سبب حرمه منها واسد سببنا علم من لم يدق تطرف في مناهات الاحكام وحكمها
 كشرطه وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وهو ولد الشافعي فانها متساوية في العام الذي توفي فيه ابو حنيفة وهو عام خمسين ومائة قوله
 واذا تزوج الرجل صغيرة رضية وكبيرة فارضت الكبيرة الصغيرة حرمت على الزوج لانه صار جاسما بين الام والبنت من الرضا فذلك حرام
 كالحل فيها لثبوت حرمة الكبيرة حرمة مودة لانها ام امراته والعقد على البنت يحرم الام واما الصغيرة فان كان البن الذي ارتضتها بالكبيرة
 تزل لها من ولد ولدت للرجل كان حرمتها ايضا مودة كالكبيرة لانه صار بالدار وان كان تزل لها من رجل قبل ثم تزوجت بالرجل يفتى ان لبن
 من الاول جائز لان تزوجها ثانيا لا انتفاء ابوة لها الا ان كان دخل بالكبيرة في ثابدا ايضا لان الدخول بالام محرم للبنت واما حكم المهر فلا يجب للكبيرة ان لم يكن
 دخل بها لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول به والارضاء وهو سقط نصف المهر كونهما وتقبيلهما ابن الزوج وتعليل السقوط باضافة الفرقه اليها
 يعرف منه ان الكبيرة لو كانت بكرته او ثامته وارتضتها الصغيرة او اخذ شخص لثنا فوجره الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف المهر الانتفاء
 اضافة الفرقه اليها وان كان دخل بها فلها كمال المهر لكن لانفقة عدة لها لثباتها ان لم يكن مجنونة وسخوها واما الصغيرة فلا يتصور الدخول
 بالرضية فليس لها نصف مهر لان الفرقه وقعت لاسن جبتها والارضاء وان كان فلها وبورق الفساد لكن فعلمنا ابو ثوري في نقاط
 حقا عدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثا فانما ترثه ولا يكون قلما موجبا لوماتنا شرعا ولا لنا مجبورة بحكم الطبع على الارضاء والكبيرة
 في القام الذي مختارة فصار كمن اتفق حجة على انسان فسلمته ضمن لان اللبس لها طبع فاضيف اليه واورد عليه ما ورد ابو حنيفة من كونه
 ولحقها بالحرث بان من زوجها واشتق لها من المهر ولم يوجد الفعل منها اصلا فضلا عن كونه وجد ولم يعتبر اجيب بان الردة محظورة
 في حق الصغيرة فقام على رضاءها حرمة الى ردتا التابعة لردة ابويها بخلاف الارضاء لاحاقه فستحق النظر فلا يسقط المهر بل يرجع به على الكبيرة
 لان ثمة الفساد يرجع به عليها والا لا يرجع ونعمه بان تعلم قيام النكاح وان الرضاء ثمة ففسد وتقدمه لا يدفع الجوع او الهلاك
 عند خوف ذلك فلو لم تعلم النكاح او علمته ولم تعلم فساد او علمته فسدت او كمن خافت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا ترجع والقول
 قول الكبيرة في ذلك مع يمينها لانه لا يعرف الا من جتما وعن محمد انه يرجع في الوجين ما اذا قصدت الفساد وما اذا لم تقصد والصحح خلافه
 رواية عنه وهو قوله لانا اي الكبيرة وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر بان تكبر الصغيرة فتفصل ما يسقطه وذلك
 اي تأكيد ما هو على شرف السقوط مجرى مجرى الاطلاق كشود الطلاق قبل الدخول اذ رجوا يضعون نصف المهر لذلك لكنها مستبقة فيه
 لاسماشرة لان القام الذي شرط للفساد لا محلة له بل العلة فعل الصغيرة الارضاء فكانت الكبيرة مباشرة للشرط العقلي وهذا ما به غير ان
 المصنف من كونها مسببة لان فعل الارضاء ليس موضوعا لفساد النكاح بل لتغذية الصغيرة ورضيتها وانما ثبت الفساد بالتعلق بصورتها
 انما ثبتا تحت رجل اولان افساد النكاح انما كان بضعا ليس بسبب الزام المهر شرعا بل لسقوطه ثم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرف من
 ان وجوبه لا يقياس بل بالنص ابتداء جبر الايجاب وهو معنى الوجوب بطريق المتعة لكن من شرطه بطلان النكاح وقد وجدنا في النجاشي ان ذلك
 بعينه مجرى في مباشرة العلة بان يقال الارضاء ليس يفسد النكاح وضعا والفساد ليس بسبب الزام المهر شرعا بل لسقوطه ثم يجب نصف المهر بطريق المتعة

وهذا ما احتار الجرحاء فيه قصد الفساد لا دفع الحكم ولا يقبل في الرضاع شهادة منفردة وانما ثبتت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقيل مالك لا يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحكومة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد من اشترى لها فاحبة واحدة خبيثة الجور قلنا ان ثبوت الحكم لا يقبل للفضل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين بخلاف المحرم لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك فاعتبر امرأديننا والله اعلم

في كونه سببا لبناء واذا كانت سببة يشترط فيه اى في لزوم الضمان التعدي كغير البير سبب للملك فان كان في ملكه لا يضمن بالملك فيه اوست في غيره ضمنه للتعدي فيه وانما يكون متعدية بمجرع العلمين والقصد على ما تقدم وآن علم ان توجبه ظاهر الرواية بهذا لا ينعض على محرمه اذا كان من اصل ان السبب كالمباشر ولذا جعل فتح باب القفص والاصطبل وحل قيد الابق موجبا للضمان لان حاصله انما سبب فيشترط التعدي وهو لا يشترط اشتراط التعدي فيه فانما ينعض الاستدلال على ان السبب لا يلحق بالمباشر اذا استشكل التفرم بقصد الفساد باذا قبل رجل زوجة آخر قبل الدخول فانه يقضى على الزوج بالمهر ولا يرجع به على القاتل والجواب ان قتله مستغيب لوجوب القصاص والدية فلا يجب شي آخر بقتل واحد وللزوج نصيب مما هو الواجب فلا يضاعف عليه وبما اذا ارضعت اجنبتان لما لبن من رجل واحد صغيرتين تحت رجل حر مثا على زوجه لم تقسم ما شيئا وان قهرتا الفساد واجيب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد فيضاد لافساد اليها وفعل كل من الكبيرة هنا غير مستقل فلا يضاف الى واحدة منها لان الفساد باعتبار الجمع بين الاثنين منها خلاف المرته هنا لانه الجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة وقد حرقت هذه المسألة فوقع فيها الخطأ وذلك بان قيل فارضعتا امرأتان لما لبن من رجل لان في هذه الصورة الصواب الضمان على كل من باتين الرأيتين لان كلاهما قد نصير ذرية كل بنتا للزوج قوله وهذا ما اعتسب الجرحاء الجمل الزجواب سوال هو ان الجمل بالاحكام في دار الار عندكم ليس مذكرا فقال هذا ما اعتسب الجرحاء لدفع قصد الفساد الذي هو الخطور الذي لا دفع الحكم الذي هو وجوب الضمان غير ان اذا دفع قصد الفساد انتفى الضمان لانه لا يثبت الا بثبوت التعدي فما قلنا والتعدي به يكون ولا ينعصور قصده مع الجمل فاذا كنا قد دفع الحكم لعدم العلة للجمل مع وجود العلة وبهذا يدفع قول من قال نقص اذا علمت بالمثل ولم تعلم ان الارضاع مفسد لاننا لا نقدر بحمل الحكم ومن فسر مع هذه المسألة لو كان تحت صغيرتان فارضعتا اجنبتا معا او على التعاقب حر مثا فلو كن ثلثا فارضعتن بان القمت فثنتين ثديا واوجرت الاخرى ما حلست حر من او على التعاقب بانت الاوليان والثالثة امراته لانهن حين ارضعت احزمتا فحين ارضعت الثالثة لم يكن في عصمتهم سوا ما لو كن اربعا فارضعتن مثا او واحدة ثم الثلث معا حر من وكذا لو ارضعتن على التعاقب لانهن حين ارضعت الاولى لم يكن في نكاحه غيرهما ولو كان تحت صغيرتان وكبيرة فارضعتا الكبيرة على التعاقب بقى نكاح الثانية لانه حين ارضعتا ليس في نكاحه غيرهما والسابق عقد مجرد على الا فلا يوجب حرمة البنت ولو كن كبيرتين وصغيرتين فارضعت كل من الكبيرة من صغيرة حرمت عليه الرابع للزوم الجمع بين الاثنين في نكاحها ولو ارضعت احدى الكبيرة من الصغيرة ثم ارضعتا الكبيرة الاخرى وذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى باتامته لما قلنا والصغرى الثانية لم تكن بارضاع الكبرى الاولى والكبيرة الثانية ان ابتدأت بارضاع الصغرى الثانية باتامته بالصغرى الاولى فالصغرى الثانية امرأة لانه حين ارضعت الاولى صارت اما لها وقد نكاحها الصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت تحرم الام ثم ارضعت الثانية ليس نكاحه غير قوله لا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات اى عن الرجال انما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك يثبت بشهادة امرأة واحدة ان كانت موصوفة بالعدالة وتقل عن احمد اسحق والشافعي بربع نسوة والذي في كتبهم انما يثبت بشهادة امرأتين وكذا اعدوا كذا بناء على انه مما لا يطع عليه الرجال لانه لا يحل النظر الى ثديي الاجنبة والوجه المذكور في الكتاب للاكتفاء بالواحدة وهو ان الحرمة من حقوق الشرع فهي مردية فيثبت بخبر الواحد من اشترى لها فاحبة واحدة وبوجه مجوس فانه ثبت الحرمة عليه باجازه ثم ثبت زوال الملك في ضمنه كمن شئ خبث ضمنه بطريق الثبوت لما قصد

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

ولحديث عقبته بن عمار في الصحيحين انه تزوج ام يحيى بنت ابي نهاب فبارت امته سودا فقاتلته فدارضتها قال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فاعرض عني فتجيت فذكرت ذلك قال فكيف وقد علمت ان قد ارضيتك وعقبته هذا يعني باسرة بكسر السين المهملة وسكون الراء ورفع الواو
والعين المهملة وبهذا الحديث استدلل من قال تقبل الواحدة المرضعة واعتسبها بظاهرها مطلقا بوجوب جواز قبول الامته وروى مطولاني الترمذي
في بارات امرة سودا وفيه قول عقبته فانيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت تزوجت فلانة بنت فلان فبارت امرة سودا فقاتلتني فاعرض عني
قال فاعطيتني فلانة كاذبة قال فكيف بها وقد علمت انها قد ارضعتك ايها حاكم لنا ان ثبوت الحرمة قبل الفصل عن ذوال النكاح لانها مودة بخلاف الحرمة بالحيض ونحوه
والا مال انزال الابشادة رجلين اورجل وامرأتين بخلاف حرمة اللحم حيث ينفك عن زوال الملك كالحمل مملوكيته محرمة وجلد الميتة قبل الدباغ يحرم
الاتصال به وهو مملوك واذا كانت الحرمة لا يستلزم زوال الملك فالشهادة قائمة على مجرد الحرمة قائمة تعالى فيقبل فيها خبر الواحد اما الحديث
للتوسع الايري انه اعرض عنه في المرة الاولى وقيل في الثانية ايضا واما قاله ذلك في الثالثة ولو كان حكم ذلك الجار وجوب التفريق لاجابه من اول
الامر اذا اعراض قد تترتب عليه ترك السائل المسئلة بعد ذلك ففيه تقرير على المحرم فعلم انه قال ذلك لظهور اطمينان نفسه بمنعها لا من باب الحكم وكوننا
كانت محقة على ما قبل لا يفي اطمينان النفس بخبر ثلث فليكون معه ان بعض البلاءة يقرنا عن الغالب عدم الخش الذي عنه تعد الكذب الكلام في هذا
القدر لاني الجنون قد قلنا انه اذا وقع في القلب صدق ما يتبع استره ولو بعد النكاح وكذا اذا شهد به رجل واحد وقولهم لا يطلع عليه الرجال قلنا لا نسلم فان الحارم
من الرجال يطلعون عليه وايضا الرضاة لا تتوقف على العام الذي لجواز حصولها بالوجود والسقوط وروى عن عمر بن الخطاب قال لا يزوج في الحيض
امراة واحدة قيل العقيد قيل بعثني رواية ولا يثبت في رواية فصرح قال لامرأة هذه امي من الرضاة او اختي او بنتي من الرضاة ثم رجع عن ذلك
فان قال اخطأت ونيت ان كان بعد ان ثبت على الاول ان قال بعده هو حق وكما قلت فرق بينها ولا ينفعه محوده بعد ذلك ان قال بعد ان يصدر
منه الثبات عليه لم يفرق بينها عاقل الشافعي به والنكاح باق لان مثله لا يوجب الفرق بشرط الثبات ونفس الثبات ما ذكرنا ومثل هذا في الاقرار بالنسب
وذلك لان ثبوت النسب والرضاة ما يخفى عن الانسان فالتناقض فيه مطلقا لا يتبع بخلاف ما اذا ثبت بعد التردى فيعذر قبله ولا يعذر بعده وهذا
في النسب فبين ليس لما نسب معروف ولو اقرت المرأة بذلك واكر هو ثم قالت اخطأت بالنكاح باق بالاجماع وعند الشافعي به يكلف الزوج
على العلم في قول على الثبات في قول ولو تزوجا قبل ان يكذب نفسها جاز ولا تصدق المرأة على قولها بخلاف ما لو اقر الرجل قبل الزوج وثبت
على ذلك لا يحل تزوجا قال في الفتاوى الصغرى هذا دليل على ان المرأة اذا اقرت بالطلاق الثلاث من رجل على ما ان تزوج نفسها منتهية
ويكون وجه ان الطلاق ما يستقل به الزوج في غيبته وعضوره بما يتحقق فيه الحفاء فصح رجوعها عن الاقرار به قبل التردى واسد اعلم

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتاخرة عنه وهي احكام الرضاة شرع بذكرها به يرتفع لانه فرع تقدم وجوده
واستعقاب احكامه وايضا عليه وبين الرضاة مناسبة من جهة ان كلامها يوجب الحرمة الا ان لما الرضاة حرمة موبة وباب الطلاق منبأه
لنا في معلومة تقدم بيان الحكم الاشد اهما ما يشانه ثم شئنا بالاخف وايضا الترتيب المجردى يناسب الترتيب الوضعي النكاح سابق في الوجود
باحكامه وتبليوه الطلاق فادجده في التعليم كذلك الطلاق اسم بمعنى المصدر الذي هو التطبيق كالسلام والسواج بمعنى التسليم والتسليم منه

قال الطلاق على ثلاثة أوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها من الحيض ومنهم من كانوا يشترطون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة

قوله تعالى الطلاق مرتان اى التطلق او هو مصدر طلقت بضم اللام او فتم طلاقا كالفساد وعن الاخفش نفى الضم وفي ديوان الادب انه لغة والطلاق لغة رفع الوثائق مطلقا واستعمل فعلا بالنسبة الى غير نكاح المرأة من الافعال اطلقت بغيري اسيرى وقية من التفعيل طلقت امرأتى بفتح الهمزة على عطفه وقها فان كانت غيبس فيه الا تأكيد اذا قاله في الثالثة فالتكثير كمنقلت الابواب وفي الشرع رفع قيد النكاح بل فقط مخصوص وهو الاشتغال على اداة طلق صرحا كانت طالق او كناية كطلقة بالتحقيق وجماد طالق بلا تركيب كانت طالق على ما سياتى وغيرهما كقول لقمان فقلت بيننا عهدا بالزواج الاسلام والعنة واللعان وسائر الكنايات المفيدة للرجعة والهنونة ولفظا تلحق فخرج تفريق القاضى في آياتنا وروى احد الزوجين على قول ابي حنيفة ربه وابي يوسف وتبان الذين حققوه وحكموا بخيار التلق وعدم الكفالة ونقصان المهر فانما ليست طلاقا فقول بعضهم رفع قيد النكاح من اية في محله غير مطرد لصدقه على الفسوخ ويشتمل على ما لا حاجة اليه فان كونه من الابل في المحل من شرط وجوده لا دخل له في حقيقة والتبديف لم يرد كنه نفس اللفظ والسبب في الحاجة الى الخصاص عند تبان الاطلاق وعروض البتضاء الموحدة عدم اقامته حدود الشرع وشرع رجعة منه سبحانه بشرط في الزوج ان يكون عاقلا بالغنا سبقتا وفي الزوجة ان تكون منكورة او في عدة التي يصلح معها مطلقا من ضبطها في المحل فقال بلغة طلاق بفتح الطاء والعدة بعدة الوطى لا يلحقها الطلاق وقد يقال انه غير عامر او يتحقق المدة ونسبها كما لو عرض فسخ بخيار بعد مجرد الخلوة اللهم الا ان ملحق الخلوة بالوطى فكانا هو وفيه تساؤل ثم يقتضى ان كل عدة عن فسخ بعروض حرمة مودة او غير مودة لا يقع فيها طلاق ولا شك فيه في الحرمة المودة كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فائدة من فسخ في اعتبارها لانه لا يتوقف لغاية ليفيد الطلاق فائدة وانما في الفسخ بغيره فاصح به في عدة من خيار التلق والبلوغ لانه لا يلحقها طلاق لانه فسخ فيجعل كانه لم يكن وكذا بعدم الكفالة ونقصان المهر وعلى هذا اذا سبى احد الزوجين فوفقت الفرقة لا يقع طلاق الخروج لعدم العدة لان المسبى ان كان الزوج فلا عدة على وجه التحية وان كانت المرأة كذلك لحملها للسبى بالاستبراء ومثله لو وقعت الفرقة بهما جرة احدهما مسلما او ذميا لا يقع طلاق لانه ان كان الرجل فلا عدة على الحرية وان كانت المرأة كذلك عند ابي حنيفة ربه وعندهما وان كان عليها العدة فهي عدة لا توجب ملك يدا لا يرد للحرى في اقل ما يقع في طلاق ملك ليدفنا كالمدة عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان مستأمنين فاسلم احدهما او صار ذميا فهي امرأة حتى تخفى ثلث حيف فاذا عاقتا فهي امرأتان وقعت الفرقة باطلاق فلا يقع عليها طلاق لانه المصير منها كان في دار الحرب لكن كنه من الرجوع الا انه منقوض باذا اسلم احد الذميين وفرق بينهما بانما لاخر فانه يقع عليها طلاق ان كانت هي لا بد من ان الفرقة هناك فسخ وبنيته فقبل اذا اسلم احد الزوجين لم يقع عليها طلاق وبنيته فقبل ايضا بالمرديق طلاقا عليها من ان الفرقة برز في فسخ خلافا لابي يوسف لو كانت هي لمرته فهي فسخ اتفاقا ويقع طلاقه عليها في العدة لا يقع واحتمل في محلها الطلاق لو جرت فافسخ النكاح فاجاب بعد ما دعي في العدة على قولهم فسخ طلاقا قال في البسوط وقيل في قول ابي يوسف الاول هو قول محمد فاما على قول ابي يوسف فالخير يقع طلاقا وهو قطيع لو اشترى الرجل امرأته بعد ما دخل بها ثم اعتقا وعلقها في العدة لا يقع طلاق في قول ابي يوسف الاول هو قول محمد في قول ابي يوسف وكذا الخلاف في امرأتين زوجا في فسخه في الخلاف في امرأتين السكينة على كل حال في الموطوعة في المسئلة لا يرد على ما روي في بار الحرب يقع طلاقه اتفاقا ولو ادعي بعد في العدة فطلقا وهي على الخلاف واذا كبر من عدة على الحرية في دار الحرب عند ما يملك ذكره محمد في السير فيما اذا اسلمت امرأة الحرى في دار الحرب يتاخر وقوع الفرقة بينها الى متى ثلث حيف او ثلث اشهر فلا مضى وقت الفرقة قال محمد وهو على ثلث حيف اخرى هي فرقة باطلاق ولذا يقع عليها طلاق لان تلك الفرقة ليست للثبات بل لما اراد ان العدة انتهت

والحسن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بمثلثات في كل سنة او في كل سنة واحدة لان الاصل في الطلاق هو الخطر لا بالجمعة
لما جاءه الاصل في طلاق السنة واحدة ولما جاءه في كل سنة واحدة في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان السنة ان يستقبل الطهر استقبالا في طهره بكل قرءة تطليقة

الاختلاف خلاصا في الاصل في الكراهية انما واقعه قبل الاجماع على انتفاؤها بخلاف الحسن فان فيه خلاف ذلك لما ذكرنا من قوله ضررنا واستجابه عند الصوابه نعم كانا
احسن واعلم ان السنن المسنون هو كالمندوب في استغفار الثواب والكرامة في المباح لان الطلاق ليس عبادة في نفسه لثبوت انه ثواب فمضى المسنون
منه ثابت على وجه لا يستوجب عقابا نعم لو ذقت له داعية ان يطلقها عقب جامعا او عائضا او ثلثا فمضى نفسه منه الى الطهر الآخر والواحدة تقول
انه ثياب لكن لا على الطهر الحالى بل على كلف نفسه عن ذلك الايقاع على ذلك الوجه انتفاها عن المعصية وذلك كلف غير فعل الايقاع وليس المسنون
يلزم تلك الحالة لانه لو وقع واحدة في الطهر الحالى من غير ان يخطر له داعية ذلك الايقاع سميها طلاقا مسنونا مع انتفاء سبب الثواب هو كلف النفس
عن المعصية بدنيي سببا وقيام داعيتها وهذا كمن استمر على عدم الزمان غير ان يخطر له داعية وتنبه له مع الكلف عند الثياب عليه ولو وقت له داعية وطلب النفس له
وتنبه وكف تجاوبا عن المعصية اثبت قوله والحسن طلاق السنة وانت حقت ان كلا منها طلاق السنة فتخصيص هذا باسم طلاق السنة لا وجه او اننا
تميزه بالمفضل من طلاق السنة قال وهو ان يطلق المدخول بمثلثات في ثلاثة اطهار سواء كانت الزوجة مسلمة او غير مسلمة لانه الخاطب بالقرع
كذلك ويجب على الخاطب اذا اراد ان يطلق ان يكتب اذا جاءه كتابي وانت طاهرة فانت طالق فان كتبت عائضا فاذا طهرت فانت طالق فقال
هذا بدعة ولا يباح لا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الخطر والاباحة الحاجة للخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم فيا رومي لدار قطنى
من حديث علي بن منصور ثنا شبيب بن زريق ان عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن قال ثنا عبد الله بن عمر بن الخطاب عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة
اخيه عن القحطاني فبلغ ذلك سول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن عمر ما بك هذا امرك اندقد اخطات السنة السنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرءة
فامرني فارجعنا فقال اذا هي طهرت فتطلق عند ذلك واسكت فقلت يا رسول الله رايت لو اطلقها ثلثا كان يكمل الى ان ارجعها فقال لا كانت تبينك
وكانت معصية على البقي بالخراساني قال في غزوات لم يتابع عليها وبوضيف لا يقبل ما تفرد به ورد به رواد الطبراني ثنا علي بن سعيد
الرازي ثنا يحيى بن عثمان بن سعيد بن كيث عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة
وقيل لابي زرعة الحسن بن علي بن عمر قال نعم واما اعلال عبد الله بن منصور فليس بذلك ولم يعله البيهقي الا بالخراساني وقد ظهرت متابعتة ولان
الحكم يدور على دليل الحاجة تخفاتها لاسنا باطنه وليعلم الاقدام على طلاقها في زمن تجد الرغبة وقد تكون الحاجة ماسة الى تركها البتة لرسوخ الاخلاق
البنائية وسوجبات المناورة فلا تفسد جنتها فيحتاج الى تمام النفس عنها على وجه لا يقب الندم والنفس تلج الحس الظاهر وطريق عطاء هذه الحاجة
مقتضاها على الوجه المذكور ان يطلق واحدة ليجرب نفسه على الصبر ويعالجها عليه فان لم يقدر تدارك بالرجعة وان قدر او وقع اخرى في الطهر الآخر
كذلك فان قدر بانها بالثلاثة بعد تمرن النفس على الفطام ثم اذا وقع الثلاثة في ثلاثة اطهار فقد مضى من عدتها حيفتان فكانت حرة فان كانت
حيفة انقضت وان كانت منه فبالطهر من الحيفة الثامنة بانت بوقع عليها ثلثان قوله ثم قيل الاولى ان يؤخر الطلاق الى آخر الطهر احترازا
عن تطويل العدة عليها وقال الله والاطهر من قول محمد بن حنبل قال اذا اراد ان يطلقها ثلثا طلقا واحدة اذا طهرت ورجعها بانه لو اخرها بما سها
فيه ومن قصده تطليقها فيبطل الايقاع عقب الوقاع ولا يخفى ان الاول اقل ضررا وكان اولي وهو رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة قوله
وطلاق البدعة ما خالف قسمي السنة وذلك بان يطلقها ثلثا بكل واحدة او مفرقة في طهر واحد وثلثين كذلك او واحدة في الحيف او في طهر قد
جاسا في او جاسا في الحيف الذي يطهره ففعل ذلك مرقع الطلاق وكان عاصيا في كل من وقوعه وصدوره وكونه معصية خلاف فعل الامامية لا يقع

ومن الحكم بدار على دليل الحجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر فان الحاجة كالمثورة نظر الدليل بها
تفصيل القول بان يؤخر الاقدام الى اخر الطهر لاعتزاز العن يتطوّل لحدته وانما يظهر ان يطلقها كما ظهرت لانها لو اخر ما يحاسبه او من قصد الطلاق
فيستدل بالاقام عقيب اقسام وطلاق لبدعة ان يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكما

بلفظ الثلث ولا في حالة الحيض لانه بدعة محرمة قال صلى الله عليه وسلم من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وفي امره صلى الله عليه وسلم بن عمران يراجعا
حين طلقا وهي حائض دليل على بطلان قولهم في الحيض اما بطلان في الثلث فينتظمه ما ياتي من دفع كلام الامامية قال نعم يقع به واحدة وهو روى عن ابن
عباس بن عثمان بن اسحق بن عمار بن عثمان بن عكرمة يقولون خالف السنة في رواية الطبعين ان ابا الصبار قال لابن عباس
الم تعلم ان الثلث كانت تجعل واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدا من امة عمر قال نعم وفي رواية لمسلم ان ابن عباس قال كان
الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدا من امة عمر قال نعم وفي رواية لمسلم ان ابن عباس قال كان
امضينا وعلينا فامضاه عليهما روى ابو داود وعن ابن عباس قال اذا قال انت طالق ثلثا بغير واحدة فهي واحدة وروى ابن اسحق عن عكرمة عن ابن عباس
قال طلق ركانة بن عبد يزيد زوجة ثلثا في مجلس واحد فخرن عليها حنا شديدا فقال صلى الله عليه وسلم كيف طلقها قال طلقها ثلثا في مجلس واحد قال
انما تملك طلاقا واحدة فارتجما ومنهم من قال في المدخل بملق ثلثه وفي غيرنا واحدة لما في مسلم وابي داود والنسائي ان ابا الصبار كان يكثر
لابن عباس قال يا علي ان الرجل اذا طلق امرأته ثلثا قبل ان يدخل بها جملها واحدة الحديث قال ابن عباس من كان الرجل اذا طلق امرأته
ثلثا قبل ان يدخل بها جملها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدا من امة عمر فلا رأي للناس قد تناهوا فيها قال اجيزوه من
عليهم هذا الفطري وادود وذهب جمهور الصحابة رضوا التابعين من بعدهم من امة المسلمين الى انه يقع ثلث من لادلة في ذلك في مصنف ابن ابي شيبة
والدارقطني في حديث ابن عمر المتقدم قلت يا رسول الله اريد ان اطلق امرأتك ثلثا قال اذا قد عصيت بك وبانت منك لم تكن حتى سنن ابي داود وعن
مجاهد قال كنت عند ابن عباس فخرجنا رجل فقال له طلق امرأتك ثلثا قال فسكت حتى غشيت انه راد ما اياه ثم قال يطلق احدكم فترك المحرم ثم يقول ابن
عباس ثم ظن اسد عز وجل قال من يتق الله يجعل له مخرجا مصيبا بك وبانت منك لم تكن في الموطأ الا لك بطلان رجلا قال عبد الله بن عباس اني طلق
امرأتي بآية تطليقة فماذا ترى فقال ابن عباس طلق منك ثلثا وسج وتسعين اتخذت بها آيات اسد نهروا في الموطأ ايضا بطلان رجلا جارا الى
ابن مسعود فقلت اني طلق امرأتي ثلثا في تطليقات فقال ما قيل لك فقال قيل لي بانت منك قال صدقوا بهوشل يقولون وخا بهر لا تصاع على
هذا الجواب وفي سنن ابي داود وموطأ مالك عن محمد بن ياس بن البكير قال طلق رجل امرأته ثلثا قبل ان يدخل بها ثم بد الله ان ينكحها فما يستفيق فغيب
معه فسئل عبد الله بن عباس وابو هريرة روى عن ذلك فقال لا ترى ان تنكح حتى تنكح زوجا غيره قال فانما طلاق اباها واحدة فقال ابن عباس لم يكن ريت
بين يدك ما كان لك من فضل هذا يعارضنا تقدم من ان غير المدخول به لا تطلق بالثلث واحدة وجميعها يعارض من ابن عباس وفي موطأ
مالك مثله عن ابن عمر واما امضاه الثلث عليهم فلا يمكن مع عدم مخالفة الصحابة بهر مع علمه بانها كانت واحدة الا وقد اطلعت في الزمان المتأخر عن وجوب
ناسخ هذا النكاح على ظاهره والعلية بانتهاء الحكم لذلك لعلهم بانها لم يمان علموا انتفاضا في الزمن المتأخر فانا نرى الصحابة يتابعوا على هذا ولا يمكن وجود
ذلك منهم مع اشتراكهم في حكم التنكح كذلك ابدان من ذلك ما وجدناك عن عمرو بن مسعود وبن عباس وابي هريرة وروى ايضا عن علي بن
برج عن محمد بن الحسن بن عبد الزاوي عن علقمة بن حمار عن ابي الحسن بن مسعود فقال اني طلق امرأتي تسعا وتسعين فقال ابن مسعود ثلثا تسعا وتسعين
عدوان روى وكيع عن الاعمش عن جبيب عن ابي ثابت عن ابي جابر عن ابي علي بن ابي طالب فقال اني طلق امرأتي فقال له علي بانت منك بطلاق واحد
سائر من علي بن الحسن بن علي بن ابي جابر عن ابي جابر عن ابي عثمان بن عفان فقال طلق امرأتي فقال بانت منك بطلاق واحد واما سند عبد الزاوي

وقال الشافعي رحمه الله تعالى كل طلاق مباح فيه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم والشرعية كجماع الخوارج والباطل
في حالة الحيض ومن المزمع تطويل العدة عليها والطلاق ولنا ان الأصل في الطلاق هو الخط لم يافيه من قطع النكاح الذي تعلقت به
المصالح الدينية والدنيوية ولا براءة الحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الفلج وهي في
المفارقة على الاطوار ثابتة تنظر الى دليلها والحاجة في نفسها باقية فما ملكت تصوير الدليل عليها

عجوبة بن الصامت ان اباه خلق امرأة لالف تطليقة فانطلق عجاوة فسلمه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بانت ثلث في مصيبة الله تعالى وبقى تسعاً به
وسبعة وتسعون حدوا ان دخلوا انشار عذبه وان حفر له وقول بعض الخوارج القائلين بهذا الذنب توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعة الف بين راحة
فصل صح كرم من هؤلاء او عن عشرة عشرتهم القول بلزوم الثلث بفهم واحد بل لو جردتم لم تطبقوا نقله من عشرة نقل باطل ما اولاهما عجم ظاهر فانه
لم ينقل عن احد منهم انه خالف عمر بن ابي النضر في نقل الحكم الاجماعي عن بيعة الف ان يسمى كل ليلزم في مجلد كبير حكم واحد على انه
اجماع سكوتي واما ثانياً فان العبرة في نقل الاجماع فنقل عن المجتهدين لا العوام والامانة الف الذي توفي عنهم صلى الله عليه وسلم يبلغ حد
المجتهدين النقص منهم اكثر من عشرين كالغفار والعباد وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل والنسائي بيرية روضة طيل والباقر بن محبوب الهم ويستقنون
منهم وقد اشبهنا النقل من اكثرهم منكم بالجمع الثلث ولم يظهر لهم مخالف فاذ اجد الحق الا الضلال ومن هذا قلنا لو حكم ما حكم بان الثلث بفهم واحد
واحدة لم ينفذ حكمه لادلايوس الاجتهاد فيه لمؤخلاف للاختلاف والرواية عن النسائي بانها ثلث اسند الطحاوي وغيره وخاصة امر فيه ان يصير كسب امات
الاولاد اجمع على نفيه وكن في الزمان الاول بين وبعد ثبوت اجماع الصحابة رضى لا حاجة الى الاشتغال بالجواب عن قياسهم على التوكيل بالطلاق واحدة
اذ اطلق ثلثا مع ظهور الفرق بان مخالفة لا تحمل محرراً عن الابطال لمخالفة الاذن والمكلفون وان كانوا ايضا انما يصرحون باذن الشرع لكن اذا
اجتمعوا على خلاف بعض القواعد والاجماع بحجة قطعية كان مقتداً بالامر الشرعي على ذلك الظاهر قلنا ان لا نشغل معه بتأويل قد يجمع بما ذكرنا من الاطلاع
على النسخ او العلم بانتهاء الحكم لانتهاء علته بذا وان حمل الحديث على خلاف ظاهره دفعا لمعارضة اجماع الصحابة رضى على او جذاك من النقل عنهم واحداً واحداً
وعدم الخالف لغير في مضاهة فظاهر حديث بن مسعود وقاويله ان قول الرجل انت طالق انت طالق انت طالق كان واحدة في الزمان الاول بقصدهم لتمام
في ذلك الزمان ثم صاروا يقصدون التجدد فالزمهم ثم ذلك لعلهم يقصدون ما قبل في تاويله ان الثلث التي يوقعونها الان انما كانت في الزمان الاول
واحدة تنبيه على تغير الزمان ومخالفة السنة فشكل اذ لا يجمع قوله نسب مضاه عمر واما حديث ركائز فنفكر والاصح ما رواه ابو داود والترمذي و
ابن ماجه ان ركائز طلق زوجته البتة فخلعه رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ما اراد الا واحد فربما اليه فطلقها الثانية في زمن من الزمان الثالثة في زمن من الزمان
قال ابو داود والاصح والامام القام الثالث وهو كون الثلثة بكلمة واحدة مصيبة او لا تحمل فيه خلاف الشافعي ربح استدلال الاطلاقات من نحو قوله تعالى اجاب
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تنسوهن وما روى ابن حبيب العجلاني لما عن امراته قال كذبت عليهما يا رسول الله ان مسكتنا في طلاق ثلثا ولم ينكر عليه
صلى الله عليه وسلم في بعض روايات حديث فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلثا لم يجعل لي ابني صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى وطلق عبد الرحمن بن عوف
تماخر ثلثا في مرضه وطلق الحسن بن علي رضي الله عنهما امراته ثلثا لما بنته بالخلاف بعد موت علي ولان الطلاق مشروع والمشروعية لا تجميع الخلف
الا ترى انه لو طلق نساء الاربع دفعة جاز فكذلك الواحدة ثلثا بطريق الاول بخلاف الطلاق في حالة الحيض لا يحرم المصاهرة بتبويل
العدة عليها الا الطلاق بخلافه في الطهر الذي جاسما فيه يحرم تبليس وجه العدة اهل الاقرار او الوضع لاحتمال الحمل ولنا قوله تعالى الطلاق
مرتان الى ان يقال فان طلقها فليزم ان لا يطلق شرعاً الا كذلك لانه ليس وراء الجنس شئ وهذا من طرف المحصر فلا طلاق مشروع ثلثا بمرة واحدة
ولان يهاون ان لا يقع شئ كما قالت الامامية لكن لما علمنا ان عدم مشروعية كذلك لمعنى في غيره وهو نفوقيت معنى مشروعية سباحت كذلك ولما كان
كذلك ارك عذ الندم وقد يعود ضرره على نفسه وقد لا بد من هذا معنى قوله والمشروعية في ذاته لاننا في الخطر الى آخره على ما بين قلنا ايضا قد سناه

والشرعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الخطر في غيره وهو ما ذكرناه وكذا يقع التثنية في الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت الرواية في الواحد الباتة قالوا لا يخلو منه السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخالص وهي البينة قوي رواية الزيادة انه لا يخلو منه السنة في الخالص بل هو في السنة في الطلاق من وجهين سند في الوقت ومثله في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرنا في السنة في الوقت ثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجز في غيره دليل الحاجة وهو لا يخلو من الطلاق في زمان تجد الرغبة وهو الطهر المحل عن الجماع اما ان الخوض في زمان المفارقة قبل الجماع موقوف في الطهر فتنقض الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر فيخضع خلاف الزعم وهو يقيسها على المدخول بها

من قول ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ان طلق ثلاثا وجار يسأل عصيت ربك وما قد نكح من سبعة عبد الرزاق في حديث عبادة بن الصامت حيث قال صلى الله عليه وسلم ان طلق ثلاثا في معصية اسد وكذا ما حدث الطحاوي عن ابن مزيق عن ابي حنيفة عن سفيان عن الاعشى عن مالك بن مالك قال طلق رجل الى ابن عباس فقال ان عمي طلق امراته ثلاثا فقال ان مك عصي اسد فاقم وطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا واروى النسائي عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امراته ثلاثا فمات فقام فضبان فقال يلعب بكتاب اسد عز وجل وانا بين انظر كم حتى قام رجل فقال يا رسول الله لا اتقوا في بعض الشروع من نية الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فخر معروف مرس فوجب حل ما روي عن بعض الصحابة من الطلاق انهم قسروا الثلاث السنة وايضا ما ذكر المعمر من الاصل في الطلاق بهذا الخطر لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنيوية والادلة السميعة التي ذكرنا وانا نابع للحاجة الى الخلاص من الفساد الذي قد تعرض في الدين والدنيا فيعود على موهبة من النقص والحاجة الى الجمع بين الثالث بخلاف تقريرا على الاطراف فانه ثابتة نظر الى دليلها وقد منا ان الحاجة باطن فانظر الحكم المصالح الدينية والدنيوية والادلة السميعة فاذ اطلقنا في كل طهر علقه بحكم الحاجة الى الثالث كذلك فورد عليه ان دليل الحاجة انما يبرهن عن تصور الحاجة وهي هنا غير متصورة للسامع فاعلم ان الطلاق الواحد فاجاب منع انتقائها بالكلية لما قرناه في جواب مالك من ان الحاجة تحقق الى فطام النفس على وجهين ظاهر اعم من الندم وطريق من فمضاج الثالث مفرقة على الاطراف لا مجموعا لما وجبنا به قوله المشروعية في ذاته جواب من قوله مشروع فلا يجمع الخطر يعني ان مشروعيتها باعتبار ذاته فانه في ازالة الرق لما قد منا من ان النكاح نوع رقيق فلا ينافي في الخطر فيكون كذا من ان نية قطع متعلق المصالح الدينية والدنيوية فجاز اثبات مفسدة في ذاته مع خطره لذلك فيصح اذا وقع ويستغيب في مقتضى استحقاق العقاب اذا لم يكن مسوغ للخطر المحالي كالصلوة في الارض المنصوبة والوجوب في تقويمه انه مشروع من حيث هو ووافر كحاجة لزوم فساد الدين والدنيا ولا ينافي فيه كونه غير مشروع من حيث انه اضرار وكفران بلا حاجة وهذا احسن من قوله مشروع في ذاته اذ املت ان هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر ويصرح به في جوابه قول المجتهد وابي يوسف في طلاق المحلل

قال قهتان لاجابة بطلان الحاجة قوله وكذا يقع التثنية في الطهر الواحد بدعة لما قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحد قوله واختلفت الرواية في الواحد الباتة قال في الاصل يعني اصل المبسوط وهو الكافي للحاكم ابي الفضل اخطأ السنة وهو ظاهر الرواية لانه لا حاجة في الخلاص الى اثبات صفة البينة ولانه يسد على نفسه باب التذكر عند عدم احتساب المرأة الرجعة وفي الزيادة لا يكره الحاجة الى الخلاص تاخر والمراد زيادات الزيادة فلا يشكل صحة اطلاق الزيادة عليها وما يدل على صحة هذا ان ابارك ان طلق امراته البينة والواقع بها بان ولم ينسكروا صلى الله عليه وسلم عليه القياس على الخلع والجماع بخير ان يكون ابو كانه طلق قبل الدخول او انه اخر الا نكاح عليه لعل اقتضت تاخيرها اذ ذاك والخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولما روى عن ابي حنيفة انه ان الخلع لا يكره حاله الخوض قوله السنة في الطلاق من وجهين في الوقت والعدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرنا ما روي ان يطلق واحدة فاذا اطلق غير المدخول بها ثلثا كان عاصيا حتى التي خلاها اولى ان يكون معصية ولا يخفى ان الاستواء بينهما مطلقا مستند فان السنة من حيث العدد في المدخول بها تقسمها ان يطلقها واحدة ليس غير وان لم يتقوا بها من عند الطهرين ولا يتصور ذلك في غير المدخول بها او لا بد لها من طهرين في السنة في الوقت ثبت في المدخول بها خاصة وكانه لم يدخل بها في التي خلاها فانها ايضا تجب مراعات السنة في طلاقها وذلك الوقت هو الطهر الذي لم يجمع فيه ولا

عمر

بالحج

في بعض

وإنما الرغبة في غير المدخول بما صادقة لا تقبل بالحض ما لم يحض مقبوضه منه ما وفي المدخول بما تنقذ بالطهر قال
وإذا كانت المرأة كالحض من صبر أو كبر فإرادان يطلقها ثلاثا للسنة طلقها واحدة فإذا مضى شهر طلقها أخرى لأن الشهر في
حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللاتي يئسن من الحيض في ان قال واللاتي لم يحضن وأقامته في الحيض خاصة حتى
يقدر كاستبراء في حقها بالشهر وهو بالحض لا بالطهر وإن كان الطلاق في أول الشهر يقدر بالشهر وبأهله وإن كان في وسطه
فبأهله في حق التفريق وفي حق العدة كذلك عند الجعفة وعند مالك لا وبالأخير والمتوسطان بأهله وهو مسئلة كوجاهة

واللاتي الحيض تقي به يلزم في التحض من البدوة في المدخول بها مراعاة السنتين فلا دخل بأحد لهما من المحصنة وإنما الزمانان المرعاة في تحقق إباحة
الطلاق دليل الحاجة إليه وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وزمان تجدد ما هو الطهر الحالى عن الجساع لازمان الحيض والطهر الذي
جوسعت فيه إيمان الحيض فلا زمان النفقة الطبيعية والفرعية وأما الطهر الذي جوسعت فيه فلا زمان بل جامع مرة تفسر الرغبة وأما غيره
المدخول بها فالرغبة فيها استوفى عامه فيهما فطلعا في حال الحيض يقوم دليل على تحقق الحاجة فإرادان يطلقها في حال الطهر أي نفس فيهما
خلال الزمان هو تفسير على المدخول بها يجامى وقت النفقة فلم يكن الطلاق فيه دليل الحاجة فلا يجامى فيها ذكرنا جوابه بالفرق وهو قوله الرغبة
في غير المدخول بما صادقة لا تقبل بتحقيق فإن قلت بهذا التعليل في مقابلة النص بموقوف على سلم عليه وسلم ابن عمر ما كتبه امرأته فإجابته بالاشارة من
قوله كذا إلى طلاقه الحاصل الذي وقع منه فيكون تلك كانت مدخولا بها ولأنه قال في معانيه في هذا الحديث فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق
لها النساء العدة ليست إلا المدخول بها قوله وإذا كانت المرأة لا تحيض من صغرى بان لم تبلغ سن الحيض وبوتس على المختار وقيل ثمان سبعا وكبر
كانت أكثر بنت خمس وخمسين على الأقل ولا إجماع بان بنت بالسن ولم ترد ما صلا فإرادان يطلقها للسنة طلقها واحدة فإذا مضى شهر طلقها أخرى
وإذا مضى شهر طلقها أخرى قال الله تعالى واللاتي يئسن من الحيض من نسأكن ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن أي لم يحضن بعد فيا مضى
لأن تكتب معنى المضارع إلى المعنى فاقام الشهر مقام الحيض حيث نقل من الحيض البعد أيضا فنقل على أن الأشهر عدة بثلاثة أشهر والعدة في
فترات الحيض ليس إلا الحيض لا المجموع فلزم بالضرورة كون الأشهر بدل الحيض وشرح بالأسبوع فإنه في فترات الحيض بحضته وجعل فترات الحيض بثلاثة أشهر ويجوز
الاقامة باعتبار من لازم من الطهر المضاف إلى كل حيضته ورجح بأنه لو لم يكن كذلك لكتفى بعشرة أيام لأنما أكثر الجفنة المجهول عدة والحيض المجهول عدة
هو الذي يفصل بينه وبين منله طهر صحيح بحيث تكون مدتها غالباً شهراً ووفق بين قولنا هو بدل من حيضته بتلكها الطهار وقولنا بدل من الحيض بالطهار
المختلطة فالطهر ضرورة تخفيفها لاسم مساهمة بالزمن به من أنه لو كان مقام الحيض والطهر يسا لزم منع الطلاق في الشهر الثاني لأنه في الحيض حكما
مدفوع بأنه مقامه في أنه عدة فقط لا في ذاته ورات الشهر طهر ولا في حكم آخر لا يسي أن الطلاق عقيب الجامع في طهر فترات الاقرار حرام ومنه
الاقامة والصيغة لا يحرم كذا الطلاق في الشهر الثاني وبهذا الخلاف قليل الجدوى لا أثر له في الفروع قوله ثم إن كان الطلاق في أول الشهر وهو
ان يقع في أول ليلة ربي فبها الهال تنبئ بالشهور بالابتداء اتفاقاً في التصديق والعدة وإن كان وقع في وسط فبأهله في التفريق أي في تفريق الطلاق
بالاتفاق فلا تطلق الثانية في اليوم المعوفى ثلثين من الطلاق الأول بل في الحادى والثلاثين فما بعده لأن كل شهر مائة ثلثين فلا تطلق في اليوم المعوفى
ثلثين كان جامعا بين طلاقين في شهر واحد وفي حق العدة كذلك عند الجعفة ره لتبسيط الأيام ومورد رواية عن أبي يوسف أنه لا تنقضي عدة المرأة إلا
تسعين يوماً وعن مالك الأول بالأخير والشهران المتوسطان بالأهله وقوله في الفتاوى تنبئ في الفتاوى بالابتداء بالاجماع بخلاف نقل الخلاف قوله
وبى مسئلة الاجارات يعني إذا استأجر ثلثة أشهر في رأس الشهر عتبرت بالأهله اتفاقاً تنقضي كذا كاملة وإن استأجر ما في اشتد شهر فبها الشهر الثاني بالأيام
عن جود عند مالك الشهر الأول بالأخير وفيما بين ذلك بالأهله وقبل الفتوى على قولها لأنه أسهل وليس يشق وتوجه بان الأصل في الأشهر بالابتداء
فلا يميل عن الضرورة وبى من دفعه بتكيس الأول بالأخير ويمكن أن يقول ذلك في الأشهر العربية وبى لمساواة بالاسماء وهو المتيقن جارية جادين
درجب ثم إذا شهر مثلاً وليس يلزم من ذلك الأهله مرجح فلا بد من تسعين لأنه لما لم يلزم من مسمى اللفظ بالهله صار معناه ثلثة أشهر من هذا اليوم

قال ويجوز ان يطلق او لا يفصل بين طلاقها زمان وقيل في الفصل بينهما ان يقيم مقام الحيض ويكون بالجماع فقد اختلفوا في
 تجدد زمان وهو الشهر والانه لا يجوز الفصل في ذوات الحيض باعتبار ان عند ذلك يشبهه وجها للعدة والعدة في ذوات
 الحيض تقدر على ما ذكره في ذلك قلنا من جملة كونه في ذوات الحيض عذر مطلق في اربعين شهرا والولد فكان الزمان زمان الرغبة فصلا زمان الحمل
 وطلاقها لا يملكه الا في ذوات الحيض ولا يشبهه وجها للعدة في زمان الحمل الزمان في الوطى لكونه عذرا حلقا او في المكان ولده منها لا يملك
 الرغبة بالجماع ويطلقها السنة ثلثا بفصل بين كل طلاقين بشهر عند ابي حنيفة وابي يوسف ولا وقال في كل طلاقها السنة الا ولادة لان
 الاصل في الطلاق الخطر وقد ورد الشرع بالتفريق حال فصول العدة والشهر في حق الحمل ليس من فصولها فصلا كما المندة طهرها وطهرها ان
 الا بلعة لعدة الحمل والشهر وليكن كما في حق العدة والصبي وهذا لان زمان نكاح الرغبة فصل ما عليه الجملة السليمة
 فصله علمنا ودليلا بخلاف المندة طهرها لان العلم في حقها انها هو الطهر وهو مرجوح فيها في كل زمان ولا يردى مع الحمل

فلا يتقضى هذا الشهر حتى يدخل في الزمان ثم يبدأ الآخر من حين انتمى الاول فليزعم كذلك في الثاني قوله ويجوز ان يطلقها في كل وقت
 من صنفه ولا يفصل بين طهرها وطلاقها زمان وفيه قالت الامم الثلاثة وقال في الفصل بينهما وبين طهرها وطلاقها بشهر وفي المحيط قال الحلواني في هذا
 في صغيرة لا يجرى جملها اما من يجرى تقلا فضل له ان يفصل بين طهرها وطلاقها بشهر كما قال زفره ولا يخفى ان قول زفره ليس هو انضائية الفصل
 بل لزوم الفصل لان الشهر قائم مقام الحيض في التي تجب فيها ويجب الفصل بحقيقة ففي من لا تجب يجب الفصل بما اقيم مقامه وهو الشهر وان
 بالجماع تقدر الرغبة وانما تجدد زمان قوله ولما انه لا يتوهم الحمل فيها في التي لا تجب من صنفه وكبر والكرامة اس كرامة الطلاق
 الطهر الذي جامع فيه في ذوات الحيض لتوهم الحمل فيشبهه وجها للعدة انما بالحيض او بالوضع وهذا الوجه يقتضي في التي لا تجب لا يصغر ولا كبر بل
 اتفاق استدوا طهرها منصلا بالصنف في التي لم تبلغ بعد وقد وصلت الى سن البلوغ ان لا يجوز تعقيب طهرها بطلاقها لتوهم الحمل في كل منها
 ولما كان ظاهر ان يقال قد علمت من الطلاق في الطهر الذي جامع فيه انما بقصو الرغبة فلم يقع الطلاق دليل الحاجة فمات الامر ان الطلاق في ذلك
 الطهر ممنوع من وجوب الاشتباه العدة وعدم الميع وهو الطلاق مع دليل الرغبة وفي الصغيرة والابسة ان فقد الاول فقد وجد الثاني فيمنع اجاب
 بقوله الرغبة انما يحصل من عدم الرغبة مطلقا بجماع هذه بل انتفاع سبب من اسبابها وهو لا يستلزم عدمه مطلقا الاول لم يكن من وجوه آخر وقد
 وجد وهو كونه وطرا غير معلق فزاد من كون الولد فكان الزمان زمان رجعة في الوطى وصار كوان الحمل وعلى هذا التفسير لا سنى للسؤال القائل
 لما عارضت جهة الرغبة مع جهة الفتور فتساقتا ببقى الاصل وهو حظر الطلاق وتختلف جوابه لان حاصل الوجه ان الرغبة سببين عدم الوطى مدة تجدد
 الرغبة عند آخرها عادة وكون الوطى غير معلق فعدم المدة فقط بالوطى القريب عدم احد السببين مع قيام الآخر ذلك لا يوجب عدم الرغبة
 هذا ثم يمكن ان يقال ينبغي ان يقتصر في الجواب على منع عدم الرغبة ونترك جميع ما قبله من التعليل بعد توهم الحمل وادعاء ان الكرامة في ذوات
 الحيض باعتبارها فانه تعليل لا اثر له لاننا عقيب الطلاق مترصته على كل حال الى ان ترى الدم ثلث مرات ولا تراه فستمر في العدة الى ان يظهر
 حملها او يظهر امتداد طهرها بان لم يظهر حملها فتصير لامر اسد هذا الحال لا يختلف لوطيها في الطهر الذي فيه الطلاق وعدم طهرها فيه فطهرها التعليل بالاشتباه
 وجه العدة لا اثر له اذ لم يبق فرق بين اعتداد ما اذا جومت في الطهر وعدمه لان جويزا انما حصلت اولاد هذا لا يختلف منه الحال التي ذكرنا من اعتداد ما
 لا يقال انه على اصل الشافعي من ان الحال تجبض يصح التعليل به لانما بعد الانفصال من الوطى يجوز الحمل وان رأت الدم فلا يجرى بعدد مائة وثلاثين
 الا اذا مضت مدة يظهر في شلها الحمل فلم يظهر بل وعلى اصلنا لا يمنع من روية الحال الدم بل نقول ان ما تراه استحضرت في تجويزها الحمل لا يقتضي
 بان ما تراه حيف واستحضرت هي حال الى ان تذهب مدة لو كانت عالما فيها يظهر الحمل لاننا نقول هذا البينة جارية لودعيت في الطهر الذي يليه
 طهر الطلاق فلو اعتبرنا منع الوطى فيه ايضا خصوصا في آخره وانما ان كرامة الطلاق عقيب الجماع في ذوات الحيض لزوم عدم ظهور
 الحمل لمكان الولد وثبات حاله وماله قوله وطلاق الحال يجوز عقيب الجماع لانه لا يردى الى اشتباه وجه العدة ان اعتبرنا حاشا لانه زمان
 الرجعة في الوطى لكونه غير معلق لانه اتفق انما تراه حاشا او خطية فبقى انما من غيره فرب فيه ذلك ولما كان ولده منها لانه يتقوى به الولد
 فيقصد نفعه فطهره لا حاجة الى قوله فيها بل الرغبة في الوطى لكل من الامرين قوله وطلاقها ثلثا للسنة بفصل بين كل طلاقين بشهر عند ابي حنيفة
 وابي يوسف وقال محمد زفره لا يطلقها السنة الا واحدة وقال بلقنا ذلك عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله والحسن البصري لان الاصل في الطلاق

شهر

انه جلت

واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لأن الفهي عند الحجة في غيره وهو ما ذكرنا فلا ينبغي عدم مشروعيته ويستحب له
أن يراجع القوله عليه السلام لعمر أنك فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض ثم هذا يفيد الوقوع والحث على الرجعة ثم لا يستحب
قول بعض المشايخ والأصح أنه واجب بحال حقيقة الأمر وهو المصيبة بالقدرة الممكن برفع أثره على العدة وهذا الضرر يطول العدة

الخطر وقد ورد الشرع بأعمال الثلث مفترقا على حصول العدة في ذوات الحيض وورد ببقائه الأشهر مقام الحيض في الصغيرة والاشته فصع
الطلاق في نفريتها على الأشهر والشهر في حق الحامل ليس من فصول عدتها فصارت الحامل كالمتمتع طهرها وفيها لا يفرق الطلاق على الأشهر
فكذا الحامل قول محمد بن قول النائمة الثلثة لهما أن الأباحة لعامة الحاجة وقدينا انما لا تنفي مطلقا بالطلقة الواحدة فشرع لدفعها على وجه
لا يعقب الندم التفريق على اوقات الرغبة وهي الاطهار التي تلي الحيض ليكون كل طلاق دليل قيا مسا ولا دخل لكونها من فصول العدة لو كانت فصولا
فكيف فصولها ليس الا الحيض لانها العدة لا الاطهار عندنا فكونها فصولا من فصول العدة ليس من الموثق بل هو دليل الحاجة وشرطه لانه كونه في زمان تجدد
الرجعة والتجدد بعد الفتور لا يكون عادة الا بعد زمان معين رأينا الشرح فزعمنا على الاطهار وجعل الايقاع اول كل طهر جائزا علنا انه حكم تجديد الرجعة
عند تحقق قدر ما قبله من الزمان الى مثله من اول طهر ليه وذلك في الغالب شرفا وادنا الأباحة على الشهرين على التفريق على الشهر في الأشهر
ليس لكونها فصولا لانها مقام العدة بل لما ذكرنا فالثبات فيها ايضا بالقياس بالنص وبالثبوت بخلاف ما فاس عليه من ممتدة الطهر لانها محل النص على تعلق
جواز الايقاع بالطهر الحاصل عقب الحيض فهو مرجع في حتم كل لحظة ولا يرجع في الحامل ذلك وعلى هذا التقدير سقط ما رجع به شارح قول محمد بن قول
أوجب التفريق على فصول العدة بقوله سبحانه فطلقوهن لعدتهن لما بينا من الغاء كونه فصولا من فصول العدة بالنسبة الى الحكم على ان يمنع دلالة الآية
على التفريق اصلا بل على استقبال العدة بالطلاق والعدة بمجموع الاقرار وانما يفيد تفريقه قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر المتقدم ان من السنة
ان تستقبل الطهر فطلقها الكل فترادفها الطهر فقد جاز من ابن مسعود وابن عباس بن عمر رضوان الله عليهم تفسير الآية ان يطلقها طاهرة من غير طهر وهذا
لزم تفريق طريقه ان مفهوم طلقوهن بعد الطلاق لعدتهن فيستلزم عموم طلاقهن لانه جنس مضاف الى عدتهن فعدل جميع طلاقهن وهو ثلث جميع
وجميعه بغير واحد حرام فكان المراد تفريقه على الطهارات وما يقوم مقامها يستلزمها وهذا لازم لان الفعل لا يدل على المصدر لكنه قال في العدة فطلقها طاهرة
امى لا استقبال وايضا فلفظ فصول العدة غير مذكور في النصوص انما هو بذلك الفقهاء ولا يتصل من مناه سوى انه جزء من اجزاء النسبة خاصة ليدل على اتفاق
ثلاثها اتفاقا وكل شهر من شهور الحامل جزء من اجزائها كما ذكرنا ان لم يتفق ان النسبة بالثلاث على هذا القوي بحيث تشمل النائمة ان الشهر من فصول العدة
الحامل غير انما لا تعلق به اباحة الايقاع من حيث هو فصل وخبر بل من حيث هو زمان تجديد الرجعة عند مسبوقة بذلك لعدم من الزمان
امراته في حالة الحيض وقع الطلاق خلافا لمن قدنا النقل عنهم من الامامية ونقلوا عن اسمعيل بن عتبة بن الحارث بن ابي ان النسي عن النسي في شهرين في النسي ثلثا
عن الامام في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن هو المراد بالامر في قوله صلى الله عليه وسلم ما هكذا امركم قوله وهو ما ذكرنا اي من تحريم تطويل العدة ثم هو بهذا
الايقاع عاص باجماع الفقهاء ويستحب له ان يراجعها لقوله صلى الله عليه وسلم عمر بن الخطاب في حديث ابن عمر في الصبيح من انك فليراجعها من طلقها في
حالة الحيض هذا يفيد الوقوع فيمنع به قولنا في الوقوع والحث على الرجعة والاستجاب المذكور انما هو قول بعض المشايخ وكانه عن قول محمد بن اهل
وسيعي ان يراجعها انه لا يستعمل في الوجوب الاصح انه واجب كما ذكر المصنف حكاية حقيقة الامامية حقيقة اوج الصيغة المطلوبة على
وجه الحتم واعلم ان على قول الشافعية انه ان لفظ الامر الذي ما دته اتم برست تركه من الصيغة النادرة والموجبة حتى يصدق
الندبها سور به حقيقة فعل هذا لا يلزم الوجوب اذ لا يلزم من قوله مراد الصيغة الطالبة مجردة من القرائن بل يتحمل لك وفيه فاذ لم يتبين
ثم ثبت كونه مطلقا في الجملة وهو لا يستلزم الوجوب ولذا قال الشافعية كذا احمد والاستجاب وانما عندنا في اسمي الامر الصيغة الموجبة كما ان

الاشهر

الاشهر

ومن قول امرأته وهي من ذوات الحيض قد دخل بها انت طالق ثلاثا السنة لا سنة واحدة بل كل مرة واحدة لانها لا تفسد في وقت واحدة السنة طهر
 بهما فيه وان قولي ان يقع للثلاث ساعة واحدة من كل شهر واحدة فهو على ما سواه كانت في حالة الحيض او غيره من احوال الشهر وقال مالك بن نويرة
 الحكم في سنة واحدة من ذوات الحيض لا في سنة واحدة من ذوات الحيض لانها لا تفسد في وقت واحدة السنة لا سنة واحدة بل كل مرة واحدة لانها لا تفسد في وقت واحدة السنة طهر
 واذا كانت اقل من ذوات الحيض قد ساءت واحدة وكذا في غير ذوات الحيض لانها لا تفسد في وقت واحدة السنة لا سنة واحدة بل كل مرة واحدة لانها لا تفسد في وقت واحدة السنة طهر
 ما بينوا ان يقيم الثلث الساعة وقعن عندنا في خلاف ما اذا قال انت طالق للسنة وليس يثبت على الثلث حيث لا يثبت سنة الحكم فيه
 كون سنة الثلث فما حكم فيه حيث ان اللام فيه الوقت فيعيد تقويم الوقت من ضرورته تقويم الواجب فيه فاذا نوى الحكم بطل التقويم وقت فلا يثبت الثلث

قوله من قال لمرأته هي من ذوات الحيض قد دخل بها انت طالق ثلاثا السنة لا سنة واحدة بل كل مرة واحدة لانها لا تفسد في وقت واحدة السنة طهر
 في هذا الطهر وقعت واحدة لقال ثم عند كل طهر اخرى وان كان باسما لم يقع شيء حتى ينحصر في طهر واحد الشاخص ويقع الثلث للحال لانه لا بد من هذه
 ولا سنة في العدد ولو كانت من ذوات الاشهر ياتي ولو كانت غير دخول بها وقع عليها واحدة في الحال ان كانت ما تضاف ثم لا يقع شيء لان تزوجها
 مرة اخرى فتقع الثانية فان تزوجها ايضا وقعت الثالثة ووجه المسئلة على ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى الطلاق المحقق بالسنة
 مطلق فيصرف الى الكمال وهو السنوي عدد اذ وقتا فوجب حل الثلث مفرقا على الاطلاق يقع واحدة في كل طهر كما ان التعليل المتعارف ان اللام للوقت
 فلا يستلزم الجواب لان المعنى به ثلثا لوقت السنة وهذا الوجه تفيد الطلاق باسمى حتى يثبت الطلاق وهو السنوي وقتا فوجب ثلثا في وقت السنة
 ويصدق بوقوعها جملة في طهر واحد فانه بهذا التقدير يمنع قسم السنة في جميعها بخلاف ما قرنا او الموصوفه عن هذا بقية فلولو الثلث حيث
 يقع خلافا لفر قال فانه بدعة عند السنة ولا يثبت لفظها فتمسك نية فيه قلنا بل يحتمل لانه سنوي وقوعا اي وقوعه بالسنة فتقع ارادة
 وتكون اللام للتعليل اي لاجل السنة التي اوجبت وقوع الثلث بخلاف ما لو صرح بالادوات فقال انت طالق ثلثا انقضا السنة حيث لا يقع
 فيه نية المصدم احتمال اللفظ والنية انما تعلل مع لفظ محتمل واللام تحتمل الوقت والتعليل هي في مثله للوقت ظهر منها للتعليل فيصرف الى
 للتعليل بالنية والى الوقت عند مدعها بخلاف لفظ ادوات وكذا اذا نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت عند راس الشهر
 ما تضافا ظاهرة لان راس الشهر ما ان يكون زمانا حيزا او طهرا فاعلى الثاني هو سنوي وقوعا وايضا غاويا على الاول سنوي وقوعا فغنية الثلث عند
 راس كل شهر مع العلم بان راس الشهر قد يكون حايضا فيه نية الاغم من السنوي وقوعا وايضا غاويا واحدا هو قوله وان كانت اي امرأة التي قال لها انت
 طالق ثلثا السنة آتية او من ذوات الاشهر التي هي فصول اعدة عندهم فيقال لالحال عند ما يجتهد به وايضا يوسف ربه وقت للساعة واحدة بعد كل شهر
 اخرى لان الشهر في حقا دليل الحاجة كالتحريم في حق ذوات الاقرار على ما بينا من ان الشهر في مقوماته مقام الحيض قوله ان نوى ان تقع الساعة ثلثا
 وقعن عندنا فلا يفره لما قلنا من انه سنوي وقوعا فيصير متويا واقعا ان يقول ينبغي ان يقع الثلث في الحال متتابعة لان هذا يجوز ان يطلق
 بهما في كل وقت في حقا وقت طلاق السنة وما وجب به ذلك وهو ان الرغبة مستمرة ولو عقب الجاع بوجوب نوال الثلث في الوقوع كما لو شها
 بشهوة وقال انت طالق ثلثا السنة على ما مر من ابي حنيفة ربه حيث يقع الثلث متتابعة لان وقت كل افع منها وقت السنة وان اختلف الوجه وعلمنا
 بسبب ان لا يصح حل طلاقا ثلثا بطلقات متفرقة في ان يفرق بين كل تطبيقين بشهر بل غاية ان يكون اولى فيعطف هذا البحث على تقدم ايضا قوله
 بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة لانه اذا قال انت طالق للسنة ولم يذكر ثلثا وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يحاسبها فيه وان كانت
 قد باسما او ما يضاف لم يقع شيء حتى تظهر فيقع واحدة لان اللام فيه للاختصاص اي الطلاق المختص بالسنة لو نوى ثلثا مفرقا على الاطلاق مع لان المعنى
 في ادوات طلاق السنة ومن ضرورة وقوع الطلاق في كل وقت منها هي مستمرة تعدد الواقع فيصير ولو نوى ثلثا جملة اختلف فيه فذهب
 المعروفي للاسلام والصدور الشهيد وصاحب الخلافات الى انه لا يصح وانما يقع به واحدة في الحال ذهب ايضا ابو زيد شمس الدين وشيخ الاسلام
 الى انه يصح فيقع الثلث جملة كما يقع مفرقا على الاطلاق لان السنة يحتمل معنى التعليل فيصير وقوعا كما اذا صرح بلفظ الثلث وحقق بعضهم بان تطبيق
 اللفظ بالسنة مستحب وهو اعرف وبردعي وكلاهما عرفا بالسنة لان اقترن احدهما بالسنين فاما نوا مع فاذا نوى البديني مع لانه يحتمل

فصل وينقسم طلاق كل زوج اذا كان حاقلا بالثا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والناظر لقوله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديم العقل والناظر عند غير الاختصاص

كلامه ومخارمهم اوجه لان مع نية الجملة لا يكون اللام للوقت مفيدة للعموم وادفع الثلث الا من ضرورة تقيمه بالوقوع لان مجرد طلق لا يقع فيه بنية الثلث على سبب اني انشاء الله تعالى فاذا انقضى المدة او اوقات لم يبق ما يصلح لايقاع الثلث فلا يعمل فيه بملتها وقولهم المختص بالسنة مستحب وبدعي فايها نؤي صحاح النواهي اذ انوى الطلاق العام الذي هو احد القسمين مع منعه لان طلقا لا يراد به الثلث اصلا بخلاف في المذهب على سبب اني لعدم احتمال اياه فلا يراد به وان ارادوا النوى فردوا من الطلاق البدعي او المستحب مع تسليم لا يفيد وقوع الكل وليس ثم موجب آخر لفرض ان اللام ليست لعموم الوقت ليس غير واورد عليه بعض الشارحين منع ان تقيم الاوقات لا يستلزم تقيم الواقع للاتفاق على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا يثبت له لا يقع الثلث لما يعرف من انه بطلاق واحد تكون طالق كل يوم وكذا بطلاق في وقت من اوقات السنة تقيمه طالق في جميع اوقاتها المستقبل منها غير مطابق للتعارض فيه لان الكلام فيها انوى بقوله طالق للسنة تقيم اوقات السنة بالوقوع لا بما اذا لم يكن بنية وقد ذكرنا ان اذا لم يكن بنية تقع واحدة وكذلك طالق كل يوم يقع به واحدة بل بنية ولو نوى فيه تجديد الواقع في الايام علمت بنية يقع الثلث في تلك الايام نعم هذا يصلح الحكاه على وقوع الثلث مفردا على الاظهار في هذه المسئلة ومفردا على الايام في المسئلة الموروثة بناء على ما ذكرنا من ان طلقا لا يقبل التعمير وللسنة على ما قدمنا لوقتها فيفيد تقيم الوقت كمن تقيمه لا يستلزم تقيم الواقع في العدة بل السحاب حكم طلقه واحدة يوجب بها طالق في جميع اوقات السنة المستقبل وفي كل الايام فلم يوجب تقيم طالق في عدد الطلاق ولا يحتمل فلا محتمل في التقيم فلا يقع بنية يستذكر ما ذكرنا من وجه تقيمه في فصل اضافة الطلاق انشاء الله تعالى فمرسوع الفاظ طلاق السنة على ما عن بشر عن ابي يوسف للسنة وفي السنة وعلى السنة وطلاق سنة واحدة وطلاق عدة وطلاق العدة وطلاقا عدلا وطلاق الذين والاسلام واحسن الطلاق او جملة او طلاق الحق او القرآن وما كل هذه تحمل على اوقات السنة بل بنية لان كل ذلك لا يكون الا في المأمور به ولو قال طالق في كتاب الله او بكتاب الله او معه فان نوى طلاق السنة وقع في اوقاتها والواقع في الحال لان الكتاب يدل على الوقوع للسنة والبدعة فيحتاج الى النية ولو قال طالق في كتاب الله وعلى قول القضاة هو ان طلاق القضاة لا يقع الا في السنة دين في تقضايه يقع في الحال لان قول القضاة لا يقتضي الامر من فاذا خصص دين ولا يسمع في القضاة لانه غير ظاهر ولو قال عدلية بنية وقع عند ابي يوسف والسنة ولو قال سنة او جملة وقع في الحال قال محمد بن ابي الجاسع الكبير وقع في الحال في كل ما لان هذه الصفات بازان توصفها المرأة فلا تجعل للطلاق حتى يتأخر يقع في الحال واعتبر ابو يوسف به الغالب وبات في الفصل في التشبيه الطلاق ولو قال طالق لينة او طلاق البعدة ونوى الثلث في الحال يقع لانها محتمل كلامه وكذا الواحدة في الحيض والطمح الذي فيه جلاء وان لم يكن بنية فان كان في طهر فليس جلاء او في حاله الحيض والنفس وقعت واحدة من ساعته وان كانت في طهر لا جلاء فيه لا يقع للحال حتى تحيض ويحيا مسافيا في ذلك الطهر

فصل قوله ولا يقع طلاق البهي والنجان لتفيل والمجنون والنام والمعتوه كالمجنون قيل وهو القليل انفس المختلط الكلام الفاسد

فصل قوله ولا تبع طلاق البهي وان كان تعقيل والمجنون وانما هم المعتوه والمجنون قتل وهو القليل انقسم المختلط الكلام الفاسد

التدبير لكن لا يضرب الا يشتم مخلفات المجنون وقيل العاقل من يتعمق كلامه وانما له الاثارة والمجنون ضده والمعتود من يكون ذلك منه على السواء هذا هو الذي
الى ان لا يحكم بالعمه على اجدد الاول اولى وما قيل من يكون كل من الامور منه غالباً سناً وكثيراً منه وقيل من يفعل فعل الجانين من قصد مع ظهور الغشاد
والمجنون بل قصد العاقل خلافه وقد يفعل فعل الجانين على غرض الصلاح احياناً واليهيهم والمنمى عليه والمدبوس كذلك وبهذا القول صلى الله عليه وسلم
كل مخلوق جائز الا علاق الصبي والمجنون الذي في سنن الترمذي عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنهما صلى الله عليه وسلم كل مخلوق جائز الا علاق المعتود

والختيار لكل من الطحاوي ما انه لا يقيم وهو احد قول المشافعي ما كان صحة الفصحة بالنقل هو زوال العقل فصار كزواله بالنقص والملازمة وكان انه زوال بسبب هو مصيبة فنجيل باقيا حكمنا من جملة حتى لو شرب بغيره وزال عقله بالصلح فنقول لا يقيم خلا

ان يصير بحال كمن يستقر الناس يستقر الناس لكنه يعرف الرجل من المرأة وفي المسئلة خلاف عال بين النابيين ومن بعدهم فقال بوقوعه من النابيين سعيدين السبب عطارة الحسن البصري وابراهيم النخعي وابن سيرين مجابدين قال مالك والثوري والاوزاعي والشافعي وفي الاصحاح واحد في رواية وقال بعدم وقوعه القائم بن محمد وطاوس بن ربيعة بن عبد الرحمن الليثي واسحق بن راهويه وابو ثور وزيد بن بكراة عن عثمان بن عيسى عن ابن عباس عن وهو مختار الكرخي والطحاوي محمد بن سلمة من مشايخنا وجه ان قل ما يقع التصرف به وان كان حكمه ما يتعلق بحول لفظ القصد الصحيح او غلته وليس له ذلك هو اسوا حالا من ان لا يملك اذا وقع يستيقظ بخلاف السكران ومسك كزواله بالنجس والدوار وهو لا يفون وكون زوال عقله بسبب هو مصيبة لا اثر له ولا صحت رده ولا تقع قلنا لما خاطبه الشرع في حال سكره بالام والنهي بحكم نوعي عرفنا انه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه في الاحكام الفرعية وعقلنا ان ذلك يناسب كونه سبب زوال عقله بسبب مخطور وهو مختار فيه وعلى هذا التقى فتاوى مشايخ المذاهب من الشافعية والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله بكل المشيش وهو المسمى بورق الغيب لفتاوىهم محترمة بعد ان اختلفوا فيها فان في الزنى محترمة وان في سكره كمالا ان المتقدمين لم يحكموا فيها بشئ لعدم علمهم شيئا منهم فلم يفر من اثرها من الفساق وكثيرا من مشايخ المذاهب الى تحريمها وانما بوقوع الطلاق من زوال عقله ما فادنا عليه واعتبرنا اقواله في الوجه من الجانبين فبعد ان اختلف في صحة تصرفات السكران بالمسنى الاول وهو من لا عقل له يسير الرجل الى امره ويبطل قول من ادعا ان خلافه انما هو موقوفة على عكس الاستحسان والاستقبال مع تعيينه الرجل من المرأة والعجب ما صرح به في بعض الببارات من ان من عقله ما يقوم به التكليف اذ لا شك ان على هذا التقدير لا قيمة لادان يقول لا يقع تصرفاته ما ذلك الخطاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقولوا الصلوة وانتم سكارى لانه ان كان خطا باله حال سكره ففرض ان كان قبل سكره يستلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره وانما يقال اذا غلبت فلا تفعل كذا وبلا لا النقص من الاجماع فانه لما الحق بالصاحي فيما لا يثبت مع الشهادة وهو الحد والقصاص حتى صدر قتل اذا قذف وقتل فاذا لم يثبت مع الشهادة كالاتفاق والعناق اولي وانما لم يجز اقراره بما يوجب الحد لان حاله وهو كونه لا يثبت على شئ يوجب اجباها اقرب حقيقة عدم صحة رده لان صريح النص اعتبر عقله باقيا الا فيما هو من فروع الدين فلو ثبتناه في اصل الدين كان بالقياس لا يلزم من التشديد عليه فيما لا يوجب الكفارة التشديد فيما يوجبه ولان الكفار والحالة هذه انما يكون احتياطا ولا يمتاط في الكفار بل يمتاط في عدمه ولان كمال الاعتقاد وهو متيقن لا يقال يلزم عدم الكفار لانه لا يثبت ايضا لا يتقدا قاله من الكفر لانه لا يقع الكفارة لاننا نقول الكفارة بالاستحفاف بالدين لا استحفاف بالدين كمن هو مستيقن في السكران لان زوال العقل لا يوجب بقاءه مستحق بشئ وفي جمل الفقه لان بقاء عقله لا يجزى الحاجة الى الزجر فيما يوجب وجوده والردة لا يوجب جوده وان جهته زوال العقل يقتضي بقاء الاسلام وجبه بقاءه زواله فصرح بجهته البقاء لان الاسلام لا يملك ولا يملك عدم الوقوع بالنجس والافيون لعدم المصيبة فان يكون للندوي قابلا فلا يكون زوال العقل بسبب مصيبة حتى لو لم يكن للندوي بل للموت وقال الائمة ينبغي ان يقول يقع فان عبد الفريز الترمذي قال سلت ابا حنيفة ربه فوجدنا من رجل شرب الخمر فارتفع الى راسه فطلق امراته قالوا سبحان من شرب لم يعلم انه ما هو تطلق امرته وان لم يعلم لم تطلق ومعلوم ان الضرر به مبرور فكان محمدا ما قلنا ومن ذلك قلنا اذا ضرب لم يفسد حتى زوال عقله بالصلح فطلق لا يقع ولا حكم الايضاق الى هذه العدة كالشرب الا عند عدم صلاحه العدة في الصلح لا يقع لان زوال العقل لا يصلح للسداد للغير ولو تزنا فاشرب ليس من صوم الصلح من ثبت الصلح اتفاقا عند استدلال الطبيعة

وطلاق الخرس واقعه بالاشارة كما في اصطلاحنا فاقبضت مقام العبارة في قوله فاقبضت في هذا الكتاب
 النقاء الله تعالى وطلاق لامة ثنتان حركات زوجا او عبدا او طلاق الحرة ثلث حركات زوجا او عبدا او قال الشافعي في هذا
 معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق للرجال والعدة بالنساء ولأن صفة المالكية لامة والأمة مستعدة
 لها ومعنى لامة في الحرة الحمل فكانت مالكيتها ابلغ والذوق لامة عليه السلام طلاق لامة ثنتان وعدة لامة ثنتان

في ذلك الوقت فصار الشرب الذي وجد منه الصداع الذي من زوال العقل كسفر المصيبة لما لم يكن موضوعا للمصيبة لم يوجب التشديد بمعنى الترخص
 فلم يصف زوال العقل اليه لثبت التشديد في الشرب الذي لم يحدث عنه صداع من زوال العقل بل نال حيث تعلق التشديد لاضافة
 زوال العقل اليه وهو المصيبة وعلى هذا الوجه هو كما لا يوافق عن لامة الثلث في قوله قال الشافعي في هذا لا سلام كثير منهم على انه
 يقع لأن عقله زال عند كمال التلذذ وعند ذلك لم يقع كراهة ولا اول حسن لأن موجب الوقوع من زوال العقل ليس إلا التسبب في زواله بسبب
 محظوره وهو منتفٍ وأما أصل أن السكر بسبب مباح كمن أكره على شرب الخمر لانه لا يشرب الا لامة الرابعة المحرمة واضطر لا يقع طلاقه وقفاة ومن سكر سنا
 من ثارة عباره وامين شرب من الاشارة المتخذة من الجوب والعسل فسكرو طلق لا يقع عند جنيته واما يوسف فلا فالحمد يعني بقول محمد
 لأن السكر من كل شراب محرم قوله وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت مفهومة فكانت كعبارة في الدلالة استعمالها في طلاقه وشرارة
 سواء قدر على الكتابة او لا ولا استعان بالفردية فانه لو لم يتبر منه ذلك ادى الى موته جوفاء وعرا ثم رايانا الشريعة اعتبر ثامنه في العبادات لا يرى ما اذا
 حكم لسانه بالقرارة والتكبير كان صحيحا مستطاعا في المعاملات وقال بعض الشافعية ان كان بحسن الكتابة لا يقع طلاقه بالاشارة لا لدفع الضرر به او
 اول على المراد من الاشارة وهو قول حسن وفيه قال بعض مشائخنا لا يخفى ان المراد من الاشارة التي يقع بها طلاق الاشارة المقررة بتبصير
 لان العادة منه ذلك فكانت الاشارة بيانا لامة الاخرس وتيسر ما ذكرنا كتابة الطلاق والاخرس فيها كما يصح فاذا اطلق الاخرس امراته بالكتابة وهو
 يكتب جاز عليه في ذلك ما يجوز على الصحيح لانه عاجز عن الكلام قادر على الكتابة فهو الصحيح في الكتاب سواء ومنه فصله انشاء الله تعالى
 موصولا بكتابات الطلاق قوله وطلاق لامة ثنتان حركات زوجا او عبدا او طلاق الحرة ثلث حركات زوجا او عبدا او قال الشافعي في هذا
 الطلاق مستبر بالرجال فان كان الزوج عبدا او حرة حرمت عليه طليقتين وان كان هو حرا او حرة لا تحرم عليه طليقتان وان شافعي لما
 قال عيسى بن ابيان له ايها الفقيه اذ ملك امر على امراته لامة ثلثا كيف يطلقها السنة قال يقع عليها واحدة فاذا احضت وطهرت وقعا اخرى فليها
 اراد ان يقول فاذا احضت وطهرت قال له سبك قد انقضت عدتها فلما تخير رج فقل ليس في الجمع بوجه ملا في التفرقة سنة ويقول انك
 قال مالك انه يرد وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم ويقولنا قال الثوري وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهم انه يرد وحسب
 صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال واحدة بالنساء قابل بينهما واعتبار واحدة بالنساء من حيث العدد فكذلك ما قولنا في تحقيق المقابلة فانحسب من
 ان يرد به الاطلاق بالرجال لانه معلوم من قوله تعالى فطلقوا من وفي موطا مالك انه ان نفعا مكاتب لامة سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم او عبدا
 كان تحت امره امرأة حرة فطلقها ثنتين ثم اراد ان يزوجها فامر به الزوج النبي صلى الله عليه وسلم ان ياتي عثمان فيسئل عن ذلك فلقبه عند الدخ آخذ
 يمينه بن ثابت فسئلما فاجابهما جميعا فقالا حرمت عليك حرمت عليك ولنا قوله صلى الله عليه وسلم طلاق لامة ثنتان وعدة لامة ثنتان
 رواه ابو داود ورواه الترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة ترفعه هو الراجح الثابت بخلاف ما رواه داود ومحمد بن مني المقابلة لانه فرع
 عن الحديث او حسنة لا وجود له حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق يعرف قال لما فطر ابو العرش بن الجوزي موقف علي بن عباس
 وقيل من كلامه بن ثابت حديث الوطاس موقف عليه علي عثمان وهو لا يرى قلب الصحابي رضاه الا لامة ان يكون بعد الاستدلال ان حقيقة تنقض
 نذهب الخضم بالامتناع الملتزم صحيحا لا يكون نقض نذهب خضمه فقط يوجب صحة مذهب نفسه الا بطريق عدم الغافل الفصل في الا يكون الا

وكان حل الحلية نعمة في حقها والمرق أثر في تنصيف النعم الا ان العقد لا يقتضي فتكامل عقدتان وتناولوا من ان يقع
بالبيان اذ اذبح العدة اية ابدان مولا مطلقا او فم طلاق مولا على انه لا ملك للنكاح حتى العبد يكون مستغلا لله ولا

باب ايقاع الطلاق

الطلاق على ضربين صريح وكناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة وطلقت هذا ايقاع به الطلاق لا حتى لان هذه الالفاظ تستعمل في
الطلاق ولا تستعمل في غيره فكان صريحا

اذا كان ما في مزج ما به قد يجرى به مقتضى هذه في ذنب السحابي فهو في مقتدره غير منقوض فلم يثبت له ذنبه ولعل يقاوم ما روي ان قال قلت
قد ضنفت بيننا وبينهم بغير رواية مضاهيه ولم يعرف له سوى هذا الحديث قلنا اولا تنصيف بعضهم ليس كدبره بالكلية كما هو فيار ويتسم
فيما بينا بان ذلك التنصيف ضيف فان ابن عدي اخرج له حديثا اخر عن المغيرة عن ابى هريرة عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ عشرايات في كل ليلة
من آخر آل عمران وكذا رواه الطبراني ثم ستم من ضنفة عن ابى عاصم النبيل فقط وسهم من نقل عن ابن ميمون وابى حاتم والنجاشي تنصيفه لكن قد وثقه
ابن جبان واخرج الحاكم في شذاه عنه عن القاسم عن ابن عباس مرقا قال ومطاهر شيخ من اهل البصرة ولم يذكره احد من المتقدمين مشائخنا يخرج قانون
ان لم يكن الحديث صحيحا كان حشاد ما يوجب الحديث ايضا عمل العلماء على وثقه قال الترمذي عقيب رواية حديث غريب العمل عليه عند اهل العلم من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وفي الدارقطني قال القاسم وسالم عن الحسن بن الحسن بن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى بن محمد بن عيسى
قوله ولان حل الحلية نعمة تنزيه بزيادة ولذا اتبع قول صلى الله عليه وسلم عند زيادة فضله والمرق اثر في تنصيف النعمة في الشرع كما هو في
ان العقد لا تجزى فتكاملت عقدتان يعني يلزم لتنصيف النعمة ان تزدوجا مرة ونصفا عقيب طلاقه اياها لكن العقد لا تجزى فكلت
كالطقة والحقيقة في حقا ثم لو تم امر ما رواه كان المراد به ان قيام الطلاق بالرجال لانها لو كان احتمالا للفظ ساويا لانياء فليكن هو
التباير الى النعم من ذلك اللفظ كما هو في قولهم الملك بالرجال قوله واذا تزوج العبد امرأة وقع عليها طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امراته
لان ملك النكاح يثبت للعبد لان ملكه من صفات النعمة وهو في السابق على صلح امرته الا ان يحتاج في ابتداء ملكه اياه الى ان يكون له لانه
للمشترع بالمال في حق الابتداء والبقار في حق النفقة وتعلق الدين بالعبد يقع متعلقا بقرينة بحيث تؤخذ من فيه وفي ذلك ضرب بالمولى فيتوقف على
رضاه به والتمس اياه فاذا التزمه حتى ثبت له الملك كان اليه فقه لا الى غيره في سنن ابن ماجه من طريق ابن ابي عمير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
رجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وبوريدان بطريق بنى وبنو افضل النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فقال يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج
عبد من امته ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق رواه الدارقطني ايضا من غير ما رواه علم فروع الوكيل بالطلاق اذا لم يكن
بال لا ينفزل بطلاق الموكل سواء طلقه الموكل باثنا او رجيا فلو وكيل ان يطلقها بعد ذلك وامت في العدة واذا انقضت عدتها ينزل حتى لو تزوج
الموكل بعد العدة لا يقع طلاق الوكيل بخلاف ما لو تزوجها قبل انقضاء العدة فيما اذا كان الطلاق باثنا فانه لو طلقها الوكيل مرق عليها واما علم بالصواب

باب ايقاع الطلاق

ما تقدم كان ذكر الطلاق نفسه واقسامه الاولى الشني والبدرى واعطاء لبعض احكام
الكليات وهذا الباب بيان احكام جزئيات تلك الكليات فان المور وفيه خصوص لفاظ كانت طالق ومطلقة وطلاق لا حوا احكاما بهذا
او مضاهية الى بعض المرأة واعطاء حكم الكلي وتصويره قبل الجزئي فنزل منزلة تفصيل بعقب احكامه ان المراد باب بيان احكام ما به الايقاع والواقع
لا انه اراد المعنى المصدر الذي لا تحقق له غار جاقوله فالصريح قوله انت طالق الى اخره ظاهر ان العبدان لا يصح سوى ذلك ليس من ذنبه كرمه
الخلق بالمصدر ولفظ الكثرة كانت طالق ومطلقة وطلقتك احسن لاشعار الكاف بعدم المصدر على هذا لا يصح ضبط المصدر بانه ما اجمع فيه
مدل في بعضه التفصيل لا الافعال الا ان يقال الوقوع بالمصدر تناوله بطلاق قوله كما انما صرحا فان غلبت في معنى يمشى وتبادر
بشيء مما اصريه فان لم يستطع غيره فاولى بالصرحة فلذا رتب الصراحة في هذه الالفاظ بقوله فكان صريحا على الاستعمال في معنى الطلاق دون

وانه يعقب الرجعة بالصدق كما يقتضي الى النية لا بد صريح في نية الاستعمال

غيره لان قوله في تعليل عدم افتقارها الى النية لا بد صريح في نية الاستعمال تدافعا لان الموصوف بالغايبه هنا هو ما وصفه بعدم الاستعمال في غيره
والغايبه في مضمونها الاستعمال في غيره فليلا للتقابل بين الغايبه والاختصاص وزاد الشافعية في الصريح لفظي التبريح والافراق لورودهما
في المتن للطلاق كشيء اقلنا المتبرع تعارفا في العرف العام في الطلاق لاستعمالها منه عامرا وهو ما قلناه انه يعقب الرجعة ذكر الصريح يمكن كونه
يعقب الرجعة وعدم احتياجه الى نية الاول فليجربا اذا لم يبرح عارض تسمية مال او ذكر وصف على ما سياتي وقد يقال الصريح هو المقصر عليه
من ذلك فلا حاجة الى القيد واستدل عليه بالنص هو قوله تعالى ولعلن من بعد صريح طلاقه المفاد بقوله والمطلقات تبرعن
فلم ان التبرع يستتبع الاجماع على ان المراد بالبعول في الآية الكريمة المطلقات صرحا حقيقة كان او مجازا غير متوقف على اثبات كون المطلق رجوعيا
بما حقيقة فلا حاجة الى اثباته في ذلك واما قولهم ساء بعدا فلم ان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ثم ايراد ان حقيقة الرد يدل على زوال الملك
فلا يكون زوجا الا مجازا وجعله حقيقة يتوقف على التبرع بلفظ الرد ليس هو بولي من تلبه ثم الجواب عنه يمنع تصور كون الرد حقيقة بعد زوال الملك
بل يقال ايضا بعد انعقاد سبب زواله معلقا بمتعلق الملك على معنى منع السبب من تأثير زوال الملك عنه كقولنا رد البائع للمبيع في البيع التبرع
فيه خيار شرط للبائع فان مناه رد للمبيع من ان يخرج من ملكه عند مضي المدة بفسخ السبب في الحال ذلك لانه لم يخرج من ملكه كالبائع متعلقا به
تأثير السبب كافي رد المشتري للمبيع بالبائع يعني الى قديم الملك الزائل فانما يحتاج اليه لاثبات بحثه على ان كونه في الاول حقيقة مما يمنعه من عدم رد
عليه ايضا قوله تعالى الطلاق مران فاسكال بمعروف او تشرع باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالاسكال وهو الانسب بقول المصنف انه
يعقب الرجعة بالنقض لك لان الاسكال استدامة القائم لا عادة الزائل يدل على ابقاء النكاح بعد الرجعي هو المطلوب لاخره والظاهر هو كونه
لا يقتضي الى النية فتغل فيه اجماع الفقهاء الادوات ولانه لا يمنع ان يراد به الطلاق من غير قيد النكاح قلنا احتمال انفسه خطاره عند خطاب
المرأة به من النفس فلا جرة به فصار اللفظ بمنزلة المعنى وحدث ابن عمر بن الخطاب امره بالرجعة ولم يسألوا في ابدل على ذلك لان الاستفصال في
وقائع الاحوال العموم في المقال لا يخفى ان قرآن ارادة الايقاع قائمه بما فعل ابن عمر من الاعتزال والتكرار لاحتياجه في ذلك منه ولان الطلاق
قوله تعالى الطلاق مران ونحوه على اعتبار عدم النية البعد ثم قلنا لا يتوقف على النية منناه اذا لم ينوشيا اصلا يقع لانه يقع وان نوى شيئا
اخر لما ذكرناه ان نوى الطلاق من وثاق صدق واثباته لا قضاء وكذا عن العمل في رواية كما سيذكره لاجد من القصد بالخطاب بلفظ الطلاق عالما
بمنه او النسبة الى الثانية كما يفيد فصرح به في تلويح مسائل الطلاق بحضرة زوجة ويقول انت طالق ولا ينوي الاطلاق في مستكم كيب باطلا
من كتابه بل قال ثم توقف كتب امرني طالق وكلما كتب قرن الكتابه بالتلفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه لو قال لقوم فعلت ذكرا بالقراسية فتقوله
معي فقال زن من اسمه طلاق فقالوه لم يحكم بالحرمة عليهم وكذا لو لم يتقروه ذكره واحقوده خينا آخر كذا الفصل من فتاوى المنصور وباني
الحاجه لولدت المرأة زوجت نفسي من فلان بالحرمة ولم تعرف منناه وقبلت بحضرة الشهود وهم يعلمون منناه او لا يعلمون صح النكاح كالطلاق
وقيل لا لا يصح يقتضي عدم الخلاف في الوقوع في مستانه الذكر وفيما في الجنس الاول من مفردة كتاب الطلاق طلاق المازن طلاق الرجل الذي اراد
من يتكلم سبق لسانه بالطلاق وقع وفي النسبي فقال ابو حنيفة ربه لا يجوز الخلط في الطلاق وهو اذا اراد ان يقول سبق لسانه بالطلاق
ولو كان بالعناق بينه وقال ابو يوسف لا يجوز الخلط فيها وفي الخاصة ايضا فانك لا رجوعا او على حدى انت طالق ثلثا فصل ثلثا في الفصل الثاني في بيان

الرجعة

في

الغايبه

نحوه

باج

وكان اذا اقرى الابانة كانه قصده تنجز ما علقه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدر
في القصد كانه خلاف نظامه ويدين فيما بينه وبين الله تعالى كانه يحتله ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدرين في القصد
ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن ابي حنيفة كانه است
يدين فيما بينه وبين الله تعالى كانه يستعمل للتخليص ولو قال انت مطلقه بنسكين الطاء

وبين اسد تعالى اذا لم يعلم الزوج ولم يفرقه هذا موافق لما في المنصوري ويخالف مقتضى ما ذكره آخفا من مسئلة التلقين بالعمدية والذي يظهر
من الشرع ان يقع بالقصد لفظ الطلاق عند اسد وقوله فمن سبق لسانه ووقع اي في القصد وقد يشترط ليقوله وان كان بالتناقيد بين بخلاف
المازلة لانه مكابرا للفظ فيستحق التعليل وسند كفي انت طالق اذا نوى به الطلاق من الوثاق يدين فيما بينه وبين اسد تعالى مع انه اصرت صريح في
الباب ثم لم يبار من ذلك قوله لا يحتاج الى النية لان المعنى لا يحتاج الى النية يعني اللفظ بعد القصد الى اللفظ والاصل انه اذا قصد السبب عالما بانسب
رتب الشرع حكمه عليه اياه او لم يدره الا ان اراد ما يحتله واما ان اراد ما يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم
اللفظ ولا باللفظ فما ينبوا عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يواخذكم الله باللفظ بل بما كنتم تكلمون في اي مكانكم فسرنا من ان يكلف على من يظنه كما قال مع انه قصد
السبب كما لم يكن كانه ناطق في نطق المحلف عليه والآخر ان يجري على لسانه بالقصد الى السبب كذا اسد فلو اسد فرفع حكمه الديني من الكفارة لعدم قصد
النية في الشرع ليعاد ان لا يرتبوا الاحكام على الاشياء التي لم تقصد كيف لا فرق بينه وبين النائم عند العلم من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا كونه لا يثبت
غير العلم هو القاصي في الحائض من اسد الى الجامع الاصغر اسد اسل عن اراد ان يقول ينبغي طالق فجرى على لسانه عرق على سبب يقع الطلاق
فقال في قضاء تطلق التي سماها فيما بينه وبين اسد تعالى لا تطلق واحدة منها التي سماها فلا تدر ما اخرجها فانها لو طلقت بغير النية
فقد اصبح واما ما روي عن الناصر من ان من اراد ان يشك فجرى على لسانه الطلاق يقع ويأبى وقضا باليعول عليه قوله كذا اذا نوى الابانة اي
باصح يقع فيما يليقوتية لانه قصد باللفظ تنجز ما علقه الشرع بانقضاء العدة عند وجوده بقوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكن من
بمعروف وصرح من بمعروف الاجماع على ذلك فيرد عليه لانه اذا استعمل ما اخبر الشرع بذكره اثار الكوارث بالنقل للاستحباب فيه قوله
ولو نوى الطلاق اي بقوله انت طالق من وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر الا ان يكون كرا ويدر فيما بينه وبين اسد تعالى لانه يحتله
ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين اسد تعالى لانه لا يحتله لان الطلاق لرفع القيد هي ليست مقيدة بالعمل فلا يكون
محتل للفظ وعن ابي حنيفة يدين فيما بينه وبين اسد تعالى لانه يستعمل للتخلص من كان انت متخلفة عن العمل ولو صرح فقال طالق من هذا العمل
صدق ويأبى لا قضاء على الاول لانه يظن انه طلق ثم وصل لفظ العمل اسد كما بخلاف ما لو وصل لفظ الوثاق حيث يصدق قضاء لانه يستعمل فيه
فعلما وكل ما يدينه القاضي اذا سمته منه المرأة او شديدا عند ما عدل لا سيما ان تدنيه لانها كالتقاضي لا تعرف منه الا الظاهر قوله

الاشباب

ولو قال انت مطلقه بنسكين الطاء لا يكون طلاقا الا بالنية لانها اي لفظه مطلقة غير مستقلة فيه اي في الطلاق بالمعنى الشرعي عفا في
الانطلاق من القيد المحس فليكن مرجح فيه فيوقف على النية فصرح لو قال لها يا مطلقة بالتدبير او طالق ووقع ولو قال ابروت الشتم لم
يصدق لان لند استحضار بالوصف الذي تضمنه اللفظ اذا كان يمكن اثباته بذلك للفظ بخلاف ما يبي عبده ولو كان لزوج طلقا قبل فقال ابروت
ذلك الطلاق صدق ويأبى باتفاق الروايات وقضاء في رواية ابي سليمان وهو مرجح بيني على قياس في التيق لو ساء طاعة ثم نادى بالانطلاق
وقدر روي وكيع عن ابن ابي ليلى عن الحكم بن عيينة عن خزيمة بن عبد الرحمن ان امرأة قالت لزوجها سمع فسمعا الطيبة فقالت يا كذا شيئا فقال
يا كذا شيئا فقالت سمعني فليت طالق قال فانت خيت طالق فبانت مبررة فقالت ان زوجي طلقني فمأذوا بها فقص القصته فخرج عرسا وقال خديجة وادع
واسد انما طلقك من هو كذا كان طلاقا في القضاء ولو قال طالق طالق ولم يدينها بالنسبة الى سبب او اعدا او اختار او ولد او امرته بذلك لم يثبت

لا يكون طلاقاً إلا بالنية لا بما غير مستعملة فيه عرفاً فلو كان صحيحاً

فقال حنيفة أخرى جنيته لا يصدق في القضاء بخلاف الاقرار بطلاق بن فلان إذا ادعى من ذلك اسمه ونسبه لا يلزمه الاقرار ويحلف باله عليه ثم إذا قال لا ما هو فلان بن فلان لو قال في المرأة التي حنيفة امرأتى وصدقتها في ذلك وقع الطلاق عليها ولم يصدق في بطلان الطلاق عن المعروفة إلا أن يشهد الشهود على نكاحها قبل أن يتكلم بالطلاق وعلى قرارها به قبل ذلك وصدقة المرأة المعروفة كذا في الكتاب للحاكم ولو قال لمرأتى فلانة ثبتت فلان طالق رسماً بنية اسمها لا تطلق امرأته إلا بالنية وعلى هذا الحلف لدائمه فقال إن خرجت من البلدة قبل أن أقضي عليك فامراتى فلانة طالق واسم امرأته غير ذلك لا تطلق إذا خرج قبله ولو قال لا ادعى نسائي يا زبيب فاجابة زوجته مرة فقال انت طالق طلقك الجارية فمكالمات زينب طلقنا هذه بالاشارة فذلك الاقرار باني القضاء ما فيها بين امرأتها على ما يقع على التي قصدنا ذكره في البدل لو قال انت زينب فقالت مرة نعم فقال ذن انت طالق لا تطلق مع بوقال عليك طلاق او لك حشرت النية ولو قال فمالي انا طالق لا تطلق حتى يقولها ولو كان له امرأتان اسمها واحد وكما احدها فاسد فقال فلانة طالق وقال حنيفة التي نكحها فاسد لا يصدق في القضاء وكذا لو قال احدهما او احدهى امرأتى طالق ويقع بالتسجي فان طلق في ذلك الوقت لم يملكها فقال انزع م اذا نوى صرح بقيد النية في البدل ولا يقع باطلاك الا اذا غلب في الحال ولو قالت انا طالق فقال نعم طلقته لو قال في جواب طلقني لا تطلق وان نوى ولو قيل له انت طلقنا فقال بلى طلقنا ونعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق فان اهل الحرف لا يفرقون بين يمينين منها ايجاب المنع لو قال خدي طلاقك فقالت اخذت اخلف في اشتراط النية ومع الوقوع بلا اشتراطها ويقع بطلانك اذا طلقنا في النوازل مرة ثم عاد ما وشرط النية وبه الحق واما المصنف فهو خمسة الفا طالق وطلاق وطلاق وطلاق وتكال ويقع به في القضاء ولا يصدق الا اذا اشد على ذلك قبل التكلم فان امرأتى نطالب منى الطلاق وانما لا اطلق فاقول هذا يصدق ويانه وكان ابن الفضل يفرق بين العالم والجابل وهو قول لعلوا في ثم سجع الى هذا عليه الفتوى ولو قال لسان اهل الدنيا انا امرأتى طالق وهو من اهل الري لا تطلق امرأته الا ان نواها رواه هشام عن ابى يوسف روه عليه الفتوى وعن محمد بن روايان ولا فرق بين ذكر القطع جميع وعدمه في الاصح وفي نسائه اهل سكة الدار ومومن البلاء ونساء اهل البيت هي فيه تطلق ونساء اهل القرية منهم من المقتضا بالدار ومنهم من المقتضا بالمصر ولو قال طلاقك على يقع ولو زاد فمالي وواجب ولازم او ثابت قيل تطلق رجعت نوى لا ولا قيل لا يقع وان نوى وقيل في قول ابي حنيفة روه يقع وفي قولها لا يقع في واجب يقع في لازم وقيل في قول ابى يوسف روه يقع في ذلك كله الى نية وقيل يقع في واجب لا يقع في الشبهة لا يقع وان لم يسمع عدم التعارف في الفتوى الكبرى للتماضي المختار يقع في الكل لان الطلاق لا يكون ايجاباً او تاثيراً بل حكمه لا يثبت الا بعد الوقوع وفرق بينه وبين التعارف وهذا يفيد ان قبوله اقتضاه ولا يتوقف على نية الا ان يظهر فيه عرفاً فاش في صير صيرها لا يصدق قضاء في صفة عنه وفيما بينه وبين امرأتها على المتخصصه وقع والا فانه قد يقال في الامر على واجب بمعنى ان الفعل لا ان فعلته فكانه قال ينبغي ان طلقك قد توقف في ذلك في الحلف الطلاق يلزم معنى الاصل كذا يريد ان فعلته لزوم الطلاق ووقع فيجب ان يجري عليه لانه صار بمنزلة قوله ان فعلت طالق وكذا التعارف ابل الارباب الحلف بقوله على الطلاق لا اصل ولو قال طال بلا طاف يقع قبل لانه ترخيم وهو خطأ او ترخيم اختيار في السداد وفي غيره انما يقع اضطرار في ولو قال انت ثلاث وقت ثلاث ان نوى لم يملك لفظه ولو قال لم نوا لا يصدق اذا كان في حال ذكره الطلاق لانه لا يحتمل الرد ولا الصداق ومثله بالعارضة توبسه على ما هو المختار للفتوى خلافاً للصغار ولو قال انت طالق من فلانة وغلانة مطلقه او غير مطلقه فان معنى به الطلاق وقع في الا غلانة نوى ما يحتمل لفظه المعنى عند عدم كونها مطلقه لاجل فلانة لان العمل بالتفضيل ليس صحيحاً وهذا بخلاف ما اذا قالت له مثل فلان طلق زوجته

ولو قال أنت طالق وقال ارادت بقولي طالق واحدة ويقوى الطلاق اخرى بصدق لان كل واحد منهما اصل
للايقاع فكانه قال أنت طالق وطالق فتعبر رجيتان اذا كانت مدخولهما واذا اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به
عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف الى محله وذلك مثل ان يقول أنت طالق لان التاكيد فيه الزيادة ويقول رقتك طالق
او عنقك طالق ورأسك طالق وروحك وبديك وجسدك او فمك ولسانك لا يعبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر
وكذا غيرها قال الله تعالى فمهر بقية وقال فظلت عناقصر وقال عليه السلام لعن الله الفروج على السروج ويقال فلان

فقال ابو يوسف هذه مسئلة نحو بيمه ففتية لا آمن الغلط فيما قال الكسائي فمسئله فاجاب عنها بما سنذكره بعد كونه فلما اريد عن سبب فتمت مقام الاحتياط
فان من شرط معرفة العربية واساليب الان اجتهاد يقع في الاول السميعة الغريبة والذمى نقله بل ثبتت من هذه المسئلة عن قرار الفتوى من
وصلت خلاف هذا وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي يوسف رده اصلا ولا لغيره ولما قام ابي يوسف جاهل من ان يحتاج في مثل
هذا التركيب مع امامته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات اللفاظ فعلى اليسير ذكر ابن سامة ان الكسائي بعث الى محمد بن يعقوب فنها
الى فقرتها عليه فقال قول فاضى القضاة الامام فمين قال لامرته فان ترفقي يا هند فالفرق بينه وبين محمد بن يعقوب في مثل هذا
ثلاث من تحرق اعين فاعلم فادق عليه فكتب في جوابه ان قال ثلاث مرفوعة واحدة وان قال ثلاثا منصوبة يقع ثلاث لانه اذا ذكره مرفوعا كان ابتداء
خال فبقي قوله انت طالق يقع واحدة واذا قل ثلاثا منصوبا على معنى البدل والتفسير يقع به ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق غريبة لان
الثلاث تفسير الواقع فاستحسن الكسائي جوابه ثم قال الشيخ جمان الدين بن هشام بعد الجواب المذكور التصواب ان كلاما من الرفع والنصب يحتمل وقوع
الثلاث والواحدة اما الرفع فلان الى في الطلاق بالجاز الجنس نحو زيد الرجل اى الممتد به والاعد الذكري اى وهذا الطلاق المنكيد غريبة
ثلاث ولا يكون الجنس الحقيقي ليلزم الاجبار بالخاص عن العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق غريبة ثلاث فعلى العبدية يقع الثلاث وعلى الجنسية
واحدة اما النصب فيجوز كونه على المفعول لطلاق فيقع الثلاث اذ المعنى ر كانت طالق ثلاثا ثم اعترض بنينا بالجملة وكونه مالا من النصير في غريبة
فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق غريبة اذا كان ثلاثا فاما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ وما الذي اراده الشاعر قال ثلاث لانه قال بعده
فيمس بها ان كنت غير غريبة والامر بعد الثلاث مقدم انتهى وتحقق في بعض الاراء مضارع اخرق بكسرا والمزق بالضم الاسم وهو ضد الرق لا يخفى
ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفاعلة في ارادة ان الطلاق غريبة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلا شاع الجنس
الحقيقي كما ذكر في ان يرد مجاز الجنس فيقع واحدة او العدد الذكري وهو الظاهر الاحتمالين فيقع الثلاث ولهذا ظهر من الشاعر انه اراد كما افاده البيت
الاخير فاجاب محمد بن عمار على هذا الظاهر كما يجب في مثله من حمل اللفظ على الظاهر عدم الالتفات الى الاحتمال قوله لو قال انت طالق الطلاق وقال ارد
بقولي طالق واحدة ويقوى الطلاق اخرى بصدق تقدم انه اراد بطلاق طلاقا او الطلاق ثنتين لا يصح فاذا هتانا لواردهما بالتوزيع صح ووجهه
بقوله لان كلاما صلي لا يقيع فكانه قال انت طالق وطلاق فتعبر رجيتان اذا كانت مدخولهما وهذا منقول عن ابو يوسف والفقهاء ابي جعفر وشي
نحو الاسلام لان طائفت مطلقا مصدره فلا يقع الا واحدة وكذا في انت طالق لطلاق فيؤيد ان طلاقا نصب لا يقع بعد صلاحية اللفظ المقدم
وصحة الارادة بالابدار لزوم صحة الاعراب في الايقاع من العالم والجاهل ونحوه ان الاولى في التشبيه ان يقال فصارت قوله انت طالق طالق
وطالق وطلاق وان صح الآخر من جهة المعنى قوله وان اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عن الجملة وقع ومثل المضاف الى جملة بقوله
انت طالق والمضاف الى ما يعبر به عن الجملة برقتك طالق ولا يخفى ان الاضافة فيها مسا الى ما يعبر به عن الجملة من لفظك برقتك لم يخفى
ان ما يعبر به عن الجملة ما بالوضع او بالتجوز وقوله ان التاكيد فيه الزيادة هو اصل الاقوال فانت انه مبرمة ضمير التاكيد ان عامه ان والواقع حرق قبل
على خصوص المراد قوله ويقول برقتك طالق وعقك ذروك او بدك لجسدك لفرقك لراسك او وجهك هذه امثلة ما يعبر به عن كل انسان
او ذكر استهلالنا فيها وقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الفروج على السروج فوجب جواز ابدال الشيخ علماء الدين حيث مقتضيه ما اخرج ابن عدي

رأس المقوم ووجهه المرد في هذه الصورة يعني نفسه ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هذه منه النفس وهو ظاهر كذلك
 ان طلق مرة ساقها مثل ان يقول نصفك او فلانك طالق لان الجزء الشائم محل كسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق
 الا انه لا يفتقر في حق الطلاق فيثبت في كل ضرر منه ولو قال يدي طالق وسجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر الشافعي رحمه الله في كل
 في كل جزء معين لا يفتقر به عن جميع البدن كما اذا خرجت من مفرق عنقه النكاح ومحل حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق
 فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة فتعبر الى كل كما في الجزء الشائم بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي فتنتم اذا احرمة
 في سائر الاجزاء تغليب الكل في هذا الجزء وفي الطلاق لا يرفع على القلب لانه اذا اضاف الطلاق الى غير محله فليغلب كما اذا اضاف الى ريقها او ظهرها
 وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه يثبت عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليه
 بخلاف الجزء الشائم لانه محل للنكاح عندنا حتى نصح اضافة اليه فكذا يكون محلا للطلاق

في الكامل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ذوات الفروج ان يركبن السروج وضعت فيهن لفظ ذوات الفروج من كون لفظ
الفروج يطلق على المرأة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** راس القوم اي كبرهم ويا وجه العرب يعني يا اوجههم ووجهه يندفع ماورد ان الاستدلال باس
لان مساده ان القوم كالجسد ولفظ الراس منه لان فلانا يعبر به عن القوم كقولهم وكذا ما قيل يعني يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه لانه
عبر به عن جلية العرب بالوجه وناوهم به ولا يتم استدلاله به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا اذا كان المراد من قولهم يا وجه العرب يا ايها العرب
اشتي ومبني كلامه على ان التركيب استعارة بالكناية شئت العرب بالجسم الواحد لتحال بعضهم على بعض نتا لم بعضهم لتألم بعضهم فثبت ان الوجه
ولا ينبغي ان لا يكون مجازا استعارة بتحقيقه شبه الرجل بالراس لشرفه على سائر الاعضاء لكونه مجمع الخواص بالوجه فهو ربه وشهرته
فاطلق عليه راس القوم ووجههم اي اشرفهم وقوله تعالى كل شئ نالك الا وجهه ويبقى وجه ربك اي ذاته الكريمة واعتق يا سامع يا من
الرفيق وانا نجبر او ام راسك سائلا يقال مراد به الذات ايضا **قوله** ومن يد القبيل الدمعني في رواية يطلق ويراد به الكل في رواية كتاب
الكفالة قال لو كفل بدمه يصح ورواية كتاب العتق لا يصح فانه قال اذا قال ومك حرا لا يعتق وفي الخلاصة صحيح عدم الوقوع **قوله**

وكذلك ان طلق جزاء شافعي ينع عليه كصفها وسدسها لان الشائع محل التصرفات كالبيع وغيره كالاجارة قوله لو قال ك
طالق او ملك هذا يقال معنى الاول اى الجزاء المعين الذى يقبر به عن الجملة كزنتك فانه جزاء معين لا يغير به عن الجملة ومنه الاصح والديمر
يوقع الطلاق باضافة اليه خلافا لفرق الشافعي والملك واحد ولا خلاف ان بالاضافة الى الشعر والظفر والسن والريق والعرق المحل
لا يقع والعناق والظهار والايلاء وكل سبب من اسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو ظاهرا وآلى او اعتق اصعبا لا يقع عنه يا ويصح عندهم وكذا
الطعن عن القصاص ما كان من اسباب الحل كالتفكاح لا يقع اضافة الى الجزاء المعين الذى لا يغير به عن الكل خلافا قوله لما حاصلة قيا
مركب نتيجة الاول انه اى الجزاء المعين الذى لا يغير به عن الجملة محل حكم التفكاح فحينئذ يفسر ويغير اليماز ما كان محلا لحكم التفكاح يكره محلا للطلاق
ينجى الجزاء المعين الذى لا يغير به عن الجملة محل الطلاق وبالقيا من القسوس حسب ما يجوز من حكم الاكل فيكون محلا للطلاق كما لا يخفى والشافعي ومنه
على قول طائفة من الشافعية فانهم اختلفوا في كيفية وقوعه بالاضافة الى جزاء المعين فقولهم عليه ثم يسرى كفا في الستة قال الفرز الى هو ظاهر المذهب
في القول في الطلاق وقيل محل الجزاء معتبر به عن الكل فوقع باللفظ قالوا ونظيره ثمة الخلاف في القول ان دخلت اليدي فميتك طالق فميتك ثم دخلت

ان قلنا بالسرية لا يقع وان قلنا بالبراءة من الكل يقع **قوله** فلنأتى خاصية من محليته للطلاق يمنع عليه من محله للطلاق بل محله ما في قيد الفلاح
والقيد وهو منها من الفصل مع الغير وامرنا به من الى تسليمها نفسها وعنه كان تخصيصها به هو حكم الفلاح ولا ثم ثبت الخلق تعالى حكما به في الكلام والطلاق
ينبوع من رفع القيد فيكون من رفع ذلك ويرفع الخلق تعالى رفعه كما ثبت تبعا لثبوتها وبهذا القيد المعنوي ليس في اليد ولا في غيره من اجزاء الموت
لان النسخ خطاب به فيكون بالاجزاء الخارجية بل يسمى بالكل المطلقة ولما جاز الشك وان لم يكن لها يد وصل الاستمتاع بالاجزاء المعنوية تبع في ذلك
بمخلاف الجزاء الشائع اذ لا وجود للمسي بدونه فكان محله للطلاق فكذا الطلاق ووقوعه بالاضافة الى الراس باعتبار كونه معيارا به عن الكل
لا باعتبار نفسه مقتصر اوله انقول لو قال الزوج عنيت الراس مقتصر اقول اخلوا في لا يبعد ان يقال لا يقع لكن ينبغي ان يكون ذلك
فيما فيه وبين الله تعالى انا في القضاء اذا كان التفسير به عن الكل عرقا مشتهرا لا يصدق ولو قال عنيت باليد صاحبها لما كان ذلك عرقا مشتهرا

واختلفوا في الظهر والبطن والظهر منه لا يصح كونه لا يمتد من عظم الوركين إلى عظم الوركين وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت
طالفا تطليقة واحدة لان الطالق لا ينفخ في ذكره بعض المتأخرين وكذلك الكل وكذا الجواب في كل خبر سواه لما بينا ولو قال طالما انت
طالق ثلثة انصاف تطليقتين لم يحرط الا في ثلثة لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جعل بر ثلثة انصاف تكون ثلث تطليقات صريحة ولو قال
ان طال ثلثة انصاف تطليقة قبل يقع تطليقتا لانها طالق ونصف فتكامل قبل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يكامل في نفس افعيد ثلثا

في قوله ذلك بما قدرت يدك اى قدرت وعناء صلى الله عليه وسلم في قوله على اليد اخذت حتى ترد وتعارف قوم التفسير بها من الكل وقع
بالاضافة اليها لان الطلاق مبني على العرف كذا الوطى البطل بالقبالة سية يقع ولو تكلم به العربي ولا يدبره لا يقع ولا مناقشة في هذا
انما الخلاف في ان يملك بتعادل يكون محلا لاضافة الطلاق اليه على حقيقته دون ميرورته عبارة عن الكل فاما على مجازة في الكل لا اشكال انه
يقع يدان او رجلا بعد كونه مستقيما لانه لا يمتد في قوله واختلفوا في النظر البطل لا يقع لانه لا يعبر بها عن كل البدن ولذا لو قال
نظر ك علي وبطنك كظهر اسمة لا يكون مظاهرا وقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر عنى النظر مضموم فيه ما لو كان فيها عرف في ارادة الكل بها
بمبنى ان يقع ولذا لا يقع بالاضافة الى البضع وما في بعض النسخ لو قال بضعك طالق يقع قال شمس لانه الحلو في تصغير انما هو بضعك او
بضعك وفي الخاصة استك طالق كفر بك طالق بخلاف الدبر قال شارح عندي فيه نظرا لان الاست مبني الدبر وليس يذال لان البضع مبني الفرج
ايضا ويقع في الفرج دون البضع يجوز تعارف احداهما في الكل دون الآخر والاوجه ان محل النظر كونه كفر بك طالق لما ذكرنا ان
المدار تعارف التعبير به عن الكل وكون الفرج عبر به عن الكل لا يلزم كون الاست كذلك هذا لان حقيقة الكلام ان يقال يقع بالاضافة
الى اسم جزء يعبر به عن الكل فان نفس الجزء لا يتصور التعبير به وقد يقال على انه ان كان المعبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرية
فيجب ان لا يقع بالاضافة الى الفرج او وقوع استعماله من بعض اهل اللسان فيجب ان لا يذال لخلاف في اليد لما ثبت من استعمالها في الكل في
القرآن والحديث على ذكرناه وايضا ظاهر الكلام ان المضاف الى الجزء الشائع والمعتبر به عن الكل صريح اذا لم يشترط في الوقوع به النسبة
او الصراحة قبله الاستعمال ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك قوله وان طلقها نصف تطليقة او ثلثها كانت تطليقة وكذا الجواب في كل جنس
سواء كان من الف جزء من الف جزء من تطليقة وقال نفاة القياس لا يقع به لان بعض الشئ غيره والمشرع الطلاق لا غيره ولا يخفى
ان المراد لغيره ما ليس اياه والا فالسبب عند المتكلمين ليس نفسا ولا غير الجواب ان الشرع ناظر الى صيغ كلام العاقل لا يفرق ما كان من هذا اعتبر

المفوض بعض القصاص عفونه فلما لم يكن المذكور جزءا كان كذا ذكره في المحقق كالعضو قوله ولو قال لها انت طالق ثلثه انصاف تطليقتين
ففي طالق ثلثه لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة انصاف يكون ثلث تطليقات ضرورة وقيل ينبغي ان لا تقع الثلثة لان
في ايقاعها شك لان ثلثة انصاف تطليقتين يحتمل ما ذكره ويحتمل كونها طلقة ونصف لان التطليقتين اذا انصفا صارتا اربعة انصاف فثلثه بينها
طلقة ونصف فتكمل طلقين وهذا غلط من اشتباه قوله لانا نصفنا طلقين ونصفنا كل من طلقين والثاني هو الموجب لاربعة الانصاف
وهو احتمال في ثلثة انصاف تطليقتين فيثبت في النية لافي القصاص لان التعاير هو ان نصف التطليقتين تطليقة لانصافا تطليقتين
قوله ولو قال انت طالق ثلثه انصاف تطليقة قبل يقع تطليقتان لانا طلقة ونصف فيشكك وهذا هو المنقول عن محمده في الجامع الصغير
واليه ذهب الناطقي والغباني وعرف منه انه لو قال نصفى تطليقتين يقع واحدة وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يشكك في نفسه فمفسر
ثلثا وثلثا كالمجموع اختصارا لثلاث طاقات فكانه قال نصف تطليقة ونصف تطليقة ونصف تطليقة ولو قيل ان المعنى نصف تطليقة ونصفها
الاخر ومثله بالضرورة اذ ليس للشيء الانصافان فيقع ثلثان اجماع ان نصفها ونصفها اجزاء طلقة واحدة كقوله نصف طلقة فسد ما وثليتها حيث
يقع واحدة لا اتحاد مرجع الغير بخلاف نصف طلقة وثلث طلقة سدس طلقة حيث يقع ثلث لان الكثرة اذا اعيدت نكرة فالثانية غير الاولى فاقع عن كل

ولو قال أنت طالق من واحدة إلى اثنين أو ما بين واحد إلى اثنين في واحدة وان قال من واحدة إلى ثلاث أو ما بين واحدة إلى ثلاث في
ثلاثان وهذا عند أبي حنيفة وهو قولنا في الأولى هي ثنتان والثانية ثلاث وقال زفره في الأولى لا يقع ثنتان وفي الثانية
تقع واحدة وهو القياس لأن الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال أنت من هذا الكائن إلى هذا الكائن

تطبيق جزء ولو جزأ واحدة مثل نصف طلقة وثلاثا وربعا وقت ثنتان للزوم كون الجزء الأخير من حزم على الوكيل يقع ثلث إذا قال نصف طلقة
وثلاثا وسبعة أثمانا لم يعد لأن الأصح في اتحاد المرجع وان زادت أجزاء واحدة ان تقع واحدة لأنه اضاف لا جزأ إلى واحدة يقع عليه في المبسوط
والأول هو المختار عند جماعة من المشايخ ولو قال لاربعة تسعة طلقة طلقت كل واحدة واحدة وكذا إذا قال ينبغي تطبيقان أو ثلث
أو أربع أو أكثر في كل تطبيق بين جميعا يقع في التطبيقين على كل منهما تطبيقان وفي الثلاث ثلاث ولو قال ينبغي خمس تطبيقات لا ثبت
لطلقت كل تطبيقين وكذا إذا زاد إلى ثمان فان زاد الثمان فقال تسع طلقت كل ثلثا ولا ينبغي الوجود وكذا لو قال شركتك في ثلث تطبيقات
فلفظ بين واثنين لا يشترط سوا بخلاف ما لو طلق الاثنين كل واحد واحدة ثم قال ثلثا شركتك فيهما وقت عليها يقع عليها تطبيقان
لأنه شركتك في كل تطبيق وفي آداب الطلاق من المبسوط ولو قال فلانة طالق ثلثا ثم قال شركتك فلانة معاني الطلاق وقع على الأخرى ثلث
بخلاف ما تقدم لأن هناك لم يسبق وقوع شيء فيقسم الثلث بينهما نصفين قسمته واحدة بمنا قدر وقع الثلث على الأولى فلا يمكن أن يقع شيئا
ما وقع عليها بشرط الثانية وإنما يمكن أن يسوي الثانية بها باليقار الثلث عليها ولأنه لما وقع الثلث على الأولى فكلامه في حق الثانية
أشتركتك في كل واحدة من الثلث فكانه قال ينبغي ثلث تطبيقات وهو يوجب أن كل تطبيق بينهما قد بددتا شركتك فيمن قال لزوجة أنت طالق
ثلاثا وقال لزوجي شركتك فيما وقت عليها والثالثة شركتك فيما وقت عليها فبأن كتبنا لطلاق الثلث ثلثا فلنا أن وقوعه من على الثلثا
باعتبار أنه شركتك في ست من المبسوط أيضا لو قال لمرأتين ثلثا لهما ثلثا مني أن الثلث بينهما فهو مدبر بينهما وبين الله تعالى فمطلق كل
منهما ثنتين لأنه من محتملات لفظه لكنه خلاف الظاهر فلا يدرى في القضاء فمطلق كل ثلثا وكذا لو قال لاربعة أنت طالق ثلثا مني الثالث
بينهم فهو مدبر فيما بينه وبين الله تعالى فمطلق كل واحدة واحدة وفي القضاء فمطلق كل ثلثا فله أنت طالق من واحدة إلى ثنتين أو ما بين واحد إلى
ثنتين فهي واحدة ولو قال من واحدة إلى ثلاث أو ما بين واحدة إلى ثلاث هي ثلثان وهذا التفصيل عند أبي حنيفة وهو قولنا في الأولى في قول من واحدة
إلى ثنتين وما بين واحدة إلى ثنتين يقع ثلثان وفي الثانية وهي قول من واحدة إلى ثلاث وما بين واحدة إلى ثلاث يقع ثلاث وقال زفره في الأولى لا يقع
شيء وفي الثانية يقع واحدة وتسمية الصورتين الأولى ثم الصورتين ثمانية باعتبار اتحاد مدخول إلى في صورتين فالأولى كان مدخول إلى ثنتين
والثانية كان مدخولها ثلثا ثم قال المعنى قول زفره وهو القياس لأن الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال أنت من هذا الكائن إلى هذا الكائن
إلى هذا الكائن وأعلم أن زفره لا يدخل الحديث إلا الأولى والثانية والعرف أن يراد بالغاية المباشرة فقط مدخول إلى حتى لا تشمل المنتهي فوجه ما ذكر
بإستعمال الغاية في الحديث المدبرين لا يدخل تحت المضروب له المدبرين المضروب له هو البيع مثلا ولا يدخل المدبر فيه فكذا في الطلاق وقد
صرح بتسمية الأولى غاية في وجوب أبي حنيفة حيث قال ثم الغاية الأولى والمراد بالقياس قضية اللفظ لا القياس الأصولي لأن زفره إنما يجيب
على قضية اللفظ كما يفيد جوابه المنقول للأصمعي حين سأل عن باب الرشيد عن قول الرجل أنت طالق ما بين واحدة إلى ثلاث فقال تطلق واحدة
لأن كلمة ما بين لا تتناول المدبرين وكذلك من واحدة إلى ثلاث لأن الغاية لا تدخل تحت المنها فالزمر في قول الرجل كم سنك فقال من ستين إلى سبعين
أن يكون عمره تسع سنين فيكون يراد مسئلة البيع ذكر محل بأعمال اللفظ كالدليل السمي بذكر محل أعماله ليس أنه غير متروك لظاهر القياس عليها
والأصل أن ذكر البيع على هذا زيادة على تمام الدليل الأصل القياس فيكون جزء الدليل ثم قد نسب إلى أبي حنيفة ما نسب إلى الأصمعي قال له

وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراى به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي فزد برحمه
الى مائه ولا تى خيفة ان المراد به الاكثر من الاقل ولا قل من الاكثر فانهم يقولون ستم من ستين الى سبعين ومائين
ستين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه وارادوا الكل فيما طريقه طريق الاباحه كما ذكرنا واصل في الطلاق وهو ان
شما لغاية الاولى لا بد ان يكون موجودا لترتب عليها الثانية ووجودها بقولها بخلاف البيع لان العدة في بيعها قبل البيع

فلا لازم كم سنك وقال لفر من ستمين الى سبعين فقل هو خيفة سنك ذو السبعين وهذا بعيدا فيجد ان يجب فيما بين واحدة الى ثلث
ونحوه بذلك ثم يقل له كم سنك فيجب بلفظين دون ان يقول خمسة ستمين ونحوه مع ظهور ورود الالزام الا انه قد اجاب به فلم يكن بحيث
ينقطع على انه روي انه قال عند الزام الاصحى استحسن في مثل هذا الذي يتبادرني وجدا تحسانا في قول الرجل سني بابين البين الى
السبعين عرف في اداة الاقل من الاكثر الاكثر من الاقل ولا عرف في الطلاق اذ لم يتعارف التطبيق بهذا اللفظ فيبقى على ظاهره وقد قيل من
طرف غير هذا وهو ان بابين بالعدد من المذكورين اكثر من ستمين فكيف تكون تسعة وثمانين على ان بابين ستمين سبعين واحدة ستون وثلثون الى تسع وستين لا يمر
الى تسعة وانما يصح اذا لم يعتبه الحد الاول خارجا من سمي لفظا بين كذا وكذا او الظاهر ان خارج وجوب زفر حيث قل لا يتناول الحدين صحيح فيه
والا وجه ذكرنا لانه علم قوله وجه قوله هو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراجه الكل لقول الرجل خذ من مالي من عشرة الى ثلث
ويج عهدي بابين مائة الى الف وكل من الملح الى المحلولة المائة والهج بابت وكل المحلولة قوله ولا يبي خيفة ربح ان المراد في العرف طاق من
الاكثر والاكثر من الاقل ولا يخفى ان المراد ان ذلك انما هو اذا كان بين الحدين تتخلل فانه لا يتحقق في نحو من درهم الى درهمين ارادة مجموع الاكثر من الاقل
ولاقل من الاكثر ففي نحو طالق من واحدة الى اثنين تنفي ذلك العرف منه فانه فوجب محال طالق فيقع واحدة ولا يعترض بانه لا يتأتى في من
واحدة الى اثنين لانه لم يذكر الا لما يصدق عليه ولم يذع انه جاز في غير ما يعترض بانه لم يصدق مع عدم تتخلل مع انه مسوق لنفي قوله لعله يجب الاكثر
والحاصل ان قول كل من ثلثة استحسان بالتعارف بالنسبة الى قول زفرح الا انها اطلاقا فيه والوجه فيقول انما وقع لذلك فيما مر جبه اباحة
كما لمثل المذكور انما اصله النسخ حتى لا يسلح الدلفع الحاجة فلا والطلاق منه فكان قرينة على عدم ارادة الكل غير ان الغاية الاولى ملازمة من وجودها
ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها وهي صورة من واحدة الى واحدة من واحدة الى ثلث اذ لا ثمانية بالاولى ووجود الطلاق
حين توجه بخلاف الغاية الثانية في صورة ايقاعها وهي شكل من شكل في هذه الصورة فانه يصح وقوع الثانية بلا ثمانية ثلثي صورة من واحدة الى اثنين فلا يتناولها
لانها انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية بلا ثلثة وهو منتف وإيقاع الواحدة ليس باحتساب اذ ادخلها غاية بل باذكرنا من انتفاء الفرق فيه
فلا يخفى ان وقع بطالق وهذا كما صح في قوله من واحدة الى واحدة فانه يقع واحدة عند زفرح خلافا لما قيل لا يقع عند من عدم التخلل ووجه
بانه يلحق قوله من واحدة الى واحدة لا شراح كون الواحدة بالغاية ومنتفى ويقع بطالق واحدة كذا ينبغي ان يلغى من واحدة الى اثنين
عنده ثم يقع بطالق واحدة واورد اذ اقل طالق ثمانية لا يقع الواحدة اجيب بان ثمانية لا يقع بانها طالق واحدة بخلاف قوله بابين واحدة الى ثلث
وانه كلام مستعبر في ايقاع الثانية فلا يتحقق ذلك الا بعد ايقاع الاولى فان قيل لفظ بابين هنا لا يستدعي وجود الامر من وجودهما وقع الثلث
الجواب ان ذلك في المحسوسات اما نحن فيه من الامور المحتوية فانما يقتضيه الاول واحتمال وجود الثاني عرفا ففي من الستمين الى السبعين يصدق
اذا لم يذبح السبعين بل منظره ولم يعد مخطا في التكملة به لافادة ذلك القدر بقول ان يقلل هذا ان انتفض عليها لا ينتفض على زفر لما تقدم ان يقال من طرفه
لا عرف في الطلاق فلا يلزم ادخال الغاية الاولى لان بين انما يتناول الثانية لاس جيت هي ثمانية الواقع بل من حيث هي بابين الواحدة والثلث فلا يحتاج
الى ادخالها ضرورة ايقاع الثانية في من واحدة الى ثلث وانما لم يشترط تعارف مثل ذلك لتكسب في الاطلاق اعتبارا من معنى لفظه وهي توجب الادخال بين
الحدين ولا يخلص الا بانه ان العرف فلا وان صله يراوده ذلك في استضافة وقع وقد لا يسلح زفرح قوله بخلاف جواب
عن قياس زفرح على ستمين هذا كما لا يطالب الى هذا كما انطباعا لغيره بان التعليل الثانية واقعة لا وجود لها

قلنا لا بل وصفه بالقصر لأنه متى وقع وقع في المكان كلما ولفظ قال أنت طالق بجملة أو في مكة في طالق في الحال في كل البلاد ولذا
لو قال أنت طالق في الدار لأن الطلاق لا يختص بمكان دون مكان وإن عني به إذا ثبتت مكة يصدق ديانة كقوله
لأنه فولى لا ضمير وهو خلاف الظاهر ولو قال أنت طالق إذا دخلت مكة لم يخلو حتى تدخل مكة لأنه علقه بالدخول لو قال
في دخولك الدار يعلق بالفعل المقارنة بشرطه والظرف محل عليه عند تعدد الظروف **فصل** في إضافة الطلاق إلى الزمان

فيقع به الرجعي وكناية فيقع به البائن لأن الإثبات بطريق الكناية يبلغ منه بالصريح كما في كثير الراد لأنه يبلغ من جملته ولأنه إثبات الجرد له
بينية أعني كثره الراد وله تعليل على مذنبنا الزمان كما قال لما قال من هنا إلى الشام فقد وصفه بالطول ولو وصفه بالطول من مكانان قال طلقته
طويلة تقع بانه عندكم فكذلك كناية بل أولى لما قلنا وقد فعل له مثل ذلك حيث علق سقوط النية في صوم رمضان عن الصبح المقيم بالقياس
على صاحب النصاب إذا دفعه إلى الفقير بعد الحول ولم ينو الزكوة مع أن الزكوة لا تسقط عنه إذا تصدق بجميع النصاب بعد طول كذلك لأن
عنه في المسألة ريتين كما جوزه في الكافي لأن بعض المشايخ قال في دليله لأنه وصفه بالطول لو قال أنت طالق طلقته طيلة كان بانه كذا
ولأن قوله من هنا إلى الشام يفيد الطول والغرض فجاز أن لا تحصل البينية عنده بأحد ما يحصل بالوصف بها لأنه يفيد الختم فكانه قال كالجمل
لكن يقتضي هذا أن لا يقتصر على قوله لأنه وصفه بالطول بل يقول الطول العرض فهو له قلنا لا بل وصفه بالقصر لأنه متى وقع الطلاق وقع في كل الدنيا
وفي السموات ثم هو لا يتحمل القصر حقيقة فكان قصر حكمه وهو الرجعي وطوله البائن ولأنه لم يصفها بعظم ولا كبر بل تنال إلى مكان هو لا يتحمل ذلك
اصلاً فثبت بهذا اللفظ زيادة شدة فلا يمتنع وقال الترمذي أنما المرأة لا الطلاق ووجهه أنه مال والإصباح صاحب المال في التركيب لا الضمير
في طالق قوله ولو قال أنت طالق بكه أو في مكة طلقت في الحال وكذا في الدار وإن لم يكن في مكة ولا الدار كذا في الظل والشمس والشوب
كما كان ولو قال طالق في ثوب كذا أو عليها خيرة طلقت للحال كذا إذا قال أنت طالق وانت مريضة وإن قال عنيث البتة ما دامت من
نيابته وبين الله تعالى لا في القضاء لما فيه من التخفيف على نفسه كما إذا تصدق بكه أو في مكة أو دخلت مكة فإنه يتعلق بالدخول بانه لا يقتضيه
قوله لأن الطلاق لا يختص بمكان دون مكان المعنى أن الطلاق لا يتصور أن يتعلق بمكان بعينه دون غيره لأن الطلاق المعنى به رفع القيد
الشرعي معدوم في الحال قد جعل الشارع لمن له التخاصم التخصيص لفظاً وضعه تعالى سبباً لذلك أن يتعلق بوجوده بوجود امرئ مخلوق حتى إذا وجد
حكم سبانه بوجود المستحق القيد منعا شرعياً لا لزوماً عقلياً والزمان الأفعال هم الصالحان لذلك لأن كلاهما معدوم في الحال ثم يوجد
تدريجاً فثبتنا تعليق وجود الطلاق بوجود كل منهما بخلاف المكان الذي هو عين ثابتة فانه لا يتصور أناطة به ولو أضافه قبل وجوده فأنطط
أنما هو وجوده أو فعل الفاعل له فكان الصلح للتعلق وجود المعنى به الزمان والأفعال ثم الزمان في الإضافة والتعليق يكون مستقبلاً
أما الحال فأنما يكون معه التخيير ووقوع المعلق للأعلق وأما اصطفاً على من قال عنه فليس في وسعه فيلغوا ويصير أنت طالق فيقع به في
الحال وإنما فسرنا الطلاق برفع القيد ولم نقل به فعل معدوم فناسب أن يتعلق بالزمان ويوجد عند وجوده لأن الفعل لا يمكن أن
يوجد مجرد وجوده ما علق عليه لتوقفه على فعل الفاعل له وإنما يصح ذلك في أثره الشرع لأن حاصله تعلق خطابه بالحركة عنده وهذا ممكن اعتباراً
شرعاً فثبتنا المعلق برفع القيد لا فعل التطبيق وأما سبانه وتعالى علم قوله ولو قال في دخولك مكة تعلق بالفعل أي بالدخول كما
لو صرح بالشروط استعارة الطرف لا أداة الشرط لمقارنته بين معنى الشرط والطرف من حيث أن المتطرف لا يوجد بدون الطرف
كما لا شرط لا يوجد بدون الشرط فيعمل عليه عند تعدد معناه أعني الطرف كذا إذا قال في لبسك أو في ذكابك وقد بينا وجه صلاحية الفعل
لذلك لا فرق بين كون ما يقوم به فاعلاً اختيارياً أو غير حتى لو قال في مرصك أو وجبك أو صلاكتك لم تطلق حتى تمر من أو تفصل
فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان ذكر في باب إيقاع الطلاق فتصلاً مستعدة باعتبار توجه الإيقاع أي ما لا يقع على ما قد تنال إلى مضاف من موصوف

ولو قال أنت طالق غدا وقع عليها الطلاق بطول الفجر لأنه وصفيها بالطلاق في جميع القاد وذلك بقوله في أول جزء منه ولو
نوى به آخر النهار صدق وبأنه لا قضاء لأنه نوى التخصيص في العموم وهو محتمل وكان مخالفا للظاهر ولو قال أنت طالق اليوم غدا
أو غدا اليوم فإنه يؤخذ بأول الوقتين المذكورين به فيقع في الأول في اليوم وفي الثاني في الغد لأنه لما قال اليوم كان تحييزا
الفجر ولا يحتمل الإضافة ولو قال غدا كان إضافة والمضاف لا يتجزأ ما فيه من إبطال الإضافة فلغا اللفظ الثاني في الفصلين

ومشقة وغيره سلق بدخول بها وغيره دخول بها وكل منها صنف تحت ذلك الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا
والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فإنه صنف عال والعلم مطلقا بمعنى الإدراك جنس وانتمى من اليقين والظن نوع والعلوم المدونة تكون
علمية كالنقد وقضية كالإمام والحساب والهندسة فواضع العلم لما لا حظ الغاية المطلوبة له فوجد ما ترتب على العلم بأحوال شتى أو أشياء من جهة
خاصة ومنوعة يبحث عن أحواله من تلك الجهة فقد قيد ذلك النوع من العلم بعلم من كل قصار صنف وقيل لواضع صنف العلم أي جله صنف
فالواضع للعلم أولى باسم المصنف من المؤلفين وإن صح شيئا فيهم وعلم ما ذكرنا أنها آيات من جهة تحت صنف على إتيان العوارض المعينة بكل منها
النوع وإن ما ذكر من كون كتاب الحوالة لا يقع خلاف تسمية كتاب قوله ولو قال أنت طالق غدا وقع الطلاق عليها بطول فجره لأنه وصفيها بالطلاق
في جميع الغد لأن جميعه هو المسمى لغد ولو نوى آخر النهار جاز فيما بينه وبين استعالي سبحانه لا في القضاء لأنه خلاف الظاهر وقوله لأنه نوى التخصيص في
العموم تنزيل للأجزاء منسوبة للأفراد واللفظ غدا كناية في الإثبات فتخص فليس من صنف العموم قوله ولو قال أنت طالق اليوم غدا أو غدا
اليوم يقع في أول الوقتين بقوله به أما الأول فلا نه بخبر فلا يرجع متأخرا إلى وقت في المستقبل وأورد عليه أنه لا يعتبر الإضافة أخرى ولا إضافة
عين ما تجزأ والجواب أن اعتبار كلامه إيقاعا للحاجة وهي مرتفعة بالواحدة ولا ضرورة أخرى تحجب إراعاتها ووقوع أخرى فإنها إذا أطلقت اليوم
كانت غدا كذلك حتى لو كانت العطف إن قال أنت طالق اليوم وغدا أو أول النهار وآخره لا يقع إلا واحدة لأنها طالق في الغد وآخر النهار بطلانها
في اليوم وأول النهار قد طوبى بالفرق بين هذه وبين قوله أنت طالق اليوم إذا جاز غدا أنها لا تطلق إلا بطول الفجر فتوقف المنجز الاتصال
من غير الأول بالآخر فلم يتوقف باتصال الإضافة كما توقف باتصال الشرط وكلها ما من غير التخيير فغير أنه مضاف لأنه طلاق آخره على هذا التفسير
يسقط الجواب بأن ذكر الشرط يبين أنه قوله اليوم لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع وما نحن فيه ليس في ذكر الشرط فيبقى قوله اليوم
بما الوقت الوقوع وهو ظاهر وكذا يسقط الجواب بأن طالق اليوم يقع في الحال وأجزاء غدا تعليق فلا بد من اعتبارها بالتناهي واعتبار
العلق أولى لأن في اعتبارها التناهي كلمة واحدة وهي لفظة اليوم في اعتبار المنجز الغاء كلمات وهي قوله إذا جاز غدا لأنه لم يتبع الفرق في الجوابين بأنه
توقف فلم يكن تخييز مع اتصال المنجز الشرطي ولم يتوقف وكان تخييز مع اتصال المنجز الإضافي فإن قيل لم يجعل الثاني ناسخا جيب أن النسخ
فرع ثبوت الأول وتقرره وتقرر الطلاق لا بد من ثبوت وقوعه فلا يمكن دفعه بعد ذلك تأخيرها وأما الثاني وهو قوله طالق غدا اليوم فلا نه وقع مستقيما
مضافا وبعد ما مع مضافا إلى غدا لا يكون بمنزلة من قبل لو اعتبره كان تطبيقه أخرى وإنما وصفا بتطبيقه واحدة لأنها لم تضافها إلى الغد
فخرم الغاء اللفظ الثاني ضرورة ولا يمكن جله ناسخا للأول لأن النسخ إنما يكون بكلام مبتدأ في نفسه متدرج وهو متوقف هنا فان قلت فما
وجه المسئلة إذا وسط الواو فالجواب أنه إذا قدم المتقدم من الوقتين كانت طالق أول النهار وآخره أو اليوم وغدا أو في ليك منارك ونحو
في الليل أو قلبه وهو في النهار وقت واحدة لعدم الحاجة إلى الأخرى لأنها بطلانها في أول الوقتين يكون طالق في آخرها ولو نوى أن يقع
عليها اليوم واحدة وغدا واحدة صح ووقعت ثقتان وكذا طالق اليوم وغدا أو بعد غد يقع واحدة بلانية فان نوى ثلثا متفرقة على ثلاث أيام
وقعت كذلك وإن قدم المتأخر كطالق غدا أو اليوم أو في منارك وليك وهو في الليل أو قلبه وهو في النهار فمن زفره كذلك يقع واحدة عند
يقع ثقتان لأن الأول وقع مضافا صحيحا والواو في عطف المفرد وهو المسمى بالجملة الناقصة بوجوب تقديره في الأولى بعد إحصاء ما حصلت على

ولو قال أنت طالق قبل أن تزوجك لم يقع شيء لأن سنده لا يحل التخيير فصاحك إذا قال طلقك فأنصروا فصاروا له ما ذكرنا ولو قال أنت طالق وأمر بالطلاق
أو قلم الطلاق سكت طلقته لأنه إذا طلق من لم يخال عن التطبيق فسد وجه حيث سكت وهذا لأن كلمة مع ومعها مراد به في الوقت لاها من
ظروف الزمان وكذا كلمة ما للوقت قال الله تعالى ما دمتم معا أحببتم فلو طلقك لم تطلق حتى يموت لأن العدم لا يتحقق إلا
باليأس من الحيوة وهو الشرط كما في قولنا لم آت المرأة وموتها بمنزلة موتها وهو الصحيح ولو قال أنت طالق إذا طلقك لم تطلق حتى يموت
عند ليخفقه لا وقال لا تطلق حين سكت لأن كلمة إذا للوقت قال الله تعالى إذا الشمس كورت فلو قال أنت طالق لم تطلق حتى يموت
الحسين يدعي كذا بـ فصار بمنزلة متى متى ولهذا القول لا أثر له أنت طالق إذا استثنى كخرج الأمر من يدها بالقيام من المجلس كما في قوله متى شئت

ولا يعقل تقدم السبب على السبب فكان قوله قبله لفظاً ثانياً فيبقى الطلاق جزءاً للشروط غير مقيداً بالقبلية وحكم الشرع لان النصوص تأييداً
بشرعية الطلاق هذا يؤيد في رخصها فيتفرع في المسألة المذكورة وقوع ثلث الواحدة المنهزة وثمانان من المعلقة ولو طلقها اثنتين في وقت واحدة
من المعلقة وثلاثاً وقس فيزال الطلاق المعلق لا يصح ولا يثبت فيه فلو كان قال ان طلقك فانت طالق قبل ثم طلقها واحدة وقع ثلثاً
المنهزة والمعلقة وقس على ذلك قوله ولو قال انت طالق قبل ان تزوجك لم يقع شيء لانه اسند الى حاله منافية فصار كقوله طلقك انما بينت
او انتم او مجنون كان جنونه مسموياً وان لم يكن مسموياً اطلقت للحال لانه اقرب لطلاقها واسنده الى حاله لم يقدح في معتبر قوله في الاضافة
او يصح اخباراً على ما ذكرناه من كونه اجباراً من عدم النكاح او طلاق زوج متقدم قوله لو قال انت طالق لم اطلقك ومتى لم اطلقك سكت
خلقت باتفاق العلماء لان متى عرف زمان كذا ما يكون صدرية ثابتة عن ظرف الزمان قال تعالى قصصاً لكلام عيسى عليه السلام واوصا مني
بالصلوة والزكوة ما دمت حياً اي مدة ودامي حياً فصار حاصل المعنى اضافة طلاقها الى زمان خال عن طلاقها وبمجرد سكوتة وبعد الزمان المعضاف
اليه فيقع فلو قال موصوياً انت طالق برحتى لو قال متى لم اطلقك فانت طالق ثلثاً ثم وصل قوله انت طالق قال اصحابنا براءة ووقعت واحدة
وقال زرارة ثلث ولو قال انت طالق كل لم اطلقك وسكت وقعت الثلث متتابعاً لاجلته لانه لا يقتضي عموم الانفرد لا عموم الاجماع فان لم يكن من قولها
بانت واحدة فقط ولو قال ميم لم اطلقك ولا نيت له فهي طالق ميم سكت وكذا ان لم اطلقك وحيث لم اطلقك ويوم لم اطلقك
وان قال ان اطلقك لم يمين لم اطلقك لم تطلق حتى تمضي ستة اشهر لان انقلاب المضارع انما يمع النفس وقد وجد زمان لم يطلقها فيه فوقع وجوب
للمكان كم مكان لم يطلقها فيه فوقع الطلاق كلمة للاستقبال غالباً فان لم يكن له نية لا يقع في الحال وانما يرد يمين ستة اشهر لانه اوسط استقبالية فيرد به ساقه نحو
قوله تعالى حين تمسون حين تصبحون ستة اشهر نحو قوله سبحانه وتعالى فاني قولي اكلها كل حين اربعون سنة كما في قوله عز ذكره حين من الدهر والنيران كالحسب لانهما
سواء في الاستعمال قوله لو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت باتفاق الفقهاء لان الشرط ان لا يطلقها وذلك لا يتحقق الا بالياس من الميوة لانه
متى طلقها في عمره لم يصدق انه لم يطلقها بل صدق نقيضه وهو انه طلقها والياس يكون في آخر حيز من اجزاء حيوة ولم يقبره المتقدمون على ان يطلق
تقبل موته فاسكنت دخولها ورشته بحكم الفرار واللاترث وقوله وهو الشرط يعني العدم وقوله في ان لم اطلقك البصرة اعطاء نظير والواردان كل شرط بان
منافياً حكمه كذلك وهو ان لا يقع الطلاق او التناق اذا طلق به الا بالموت لما ذكرنا وذا قيد احسن في البتة بالعين المعجزة قال اذا قال لامرأة ان
لم تجزني بكذابات طالق ثلثاً فهو على الابد ان لم يكن ثمته ما يدل على الفور انتهى ومن ثمته قالوا الواردان يجامع امراته فلم تطاوعه فقال ان لم تدخلي
البيت سي فانت طالق فدخلت بعد ما سكت شهوة طلق لان مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فانت قوله وموتها بغير
موت هو الصحيح آخر حيز من رواية النوادر انما لا تطلق بموتها لانه فادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها وصار كقوله ان لم ادخل الدار
فانت طالق يقع بموتها لا بموتها وجه الظاهر ان الوجه السابق ينظم موتها وموتة بخلاف تلك المسئلة فان بعد موتها يمكنه الدخول
فلا يتحقق الياس بموتها فلا يقع الطلاق فانه يتحقق الياس عنه بموتها واذا حكمنا بوقوعه قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت
فلم يبق منها زوجية حال الموت وانما حكمنا بالبينونة وان كان المعلق صريحاً لانتهاء العدة كغيره لدخول بها لان الغرض ان الوقوع في آخر حيز لا تجزى فلم يملك
الا الموت وبه بين قوله لو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا لم اطلقك لم تطلق حتى تموت عند ذبي صنفته وقال لا تطلق ميم سكت

ولا يبيِّن فيه أنه يستعمل في الشرط الاضطراري اقله هو شعور واستيقظ الغضاضك باللفظ: واذا انصبحت خبالاً فبقول: فان اريد باللفظ
للمتعلق في الحال ان اريد به الوقت تطاولوا نطاق الشك واحتمال بخلاف مسئلة المشية لانه على اعتبار اراده للوقت لا يخرج كاهل من
يأمر على اعتبار اراده للشرط يخرج واكثر صافي يدها فلا يخرج بالشك واحتمال وهذا الخلاف فيما اذا التمكن لهية اما اذا فاق
يقع في الحال لو نوى الشرط يقع في آخره واللفظ يتناول

لان كلمة اذا للوقت كقوله متى قال الله تعالى والله اشهر كورت قال فاعلم وهو ابن عمرو بن جهمسة سنة فاذا تكون كرسية ادعى لها هو اذا بحاس
 ليس يدعى جذب بل يدعى اخاه الصغير واما قبل انه مقترة الحسنى فخطا عند بل المعرفة بالشان لا تقاؤه من دليوانه ولم يعرف لمتراخ اسم جذب
 اصلا واما الخ من اتمه اسم شيبوب ثم لم تكن اتمه بحيث توكل اياه شدا اذا عيشا لانا البعد من ذلك عند من اطلع على قصته قبل البيت المذكور بل
 في القصة اذا استغنى وامتدح في البعد لا جنب وادوا الشداو بالشداو من الاصل حكما فاما الحب الاقرب هو اذا تكون كرسية ادعى لها هو اذا بحاس ليس
 يدعى جذب وادوا بهكم الصغار عيشه لا ام الى ان كان ذاك والاب عجب لتلك قضيته واقامته منكم على تلك القضية اعجب هو اعتراض بعض
 المحققين بان كلا من الآية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علت وجواب الثاني اذعى وبذعى وايضا تنظيره لما بنى خبر صحيح لاننا لا نتحقق
 للوقت اذ ادعى بقاءه على ان قوله للوقت يعني المحض لا حاجة تدعو الى ذلك ولا يتوقف ثبوت مطلوبه عليه بل المنقول لما انه لا يسقط عنها
 معنى الوقت في الجملات فادور الشايدين لما للدلالة على قيام الوقت مع الشرط وليس لما حاجة ان يبين انما للوقت المجرد عن الشرط بل حاجتها
 في اثبات الاجماع ليكون دفعا ظاهر القول الكوفيين قوله ولا بى صيغة ره انما تستعمل للشرط ايضا ليعني الشرط المجرد من معنى الظرفية والا
 لا يفيد وهذا سبب نقل عن الكوفيين واستشهد بقوله واذا اتفك خصامته فجعل حيث جزم بها فصارت محتملة لكل من الشرط المجرد عن الظرف
 والظرف اما على حد سواء واما على انها مجاز عنده في الشرط المجرد وكثر حتى صار كالتظاهر فتساويا كما قبل ولذا صدق القاضى في دعواه ارادة الشرط المجرد
 وهذا يقع الفرق لما بين هذه ومسئلة الخلف على ان لا يشرب من دجلة حيث صرنا الى الشرب بالآية وكره لان المجاز هناك غالب واحتاج ابو حنيفة
 الى الفرق لانه جزم هناك انما بالمعنى الحقيقي لا هنا وفرقه ان حكم الحقيقة وهو الحث بالكرخ ثابت فيه على اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه من ذلك
 ومن الشرب اعترافا وكان حكم الحقيقة ثابتا يقينا على كل حال فاعتبرت لذلك اى لليقين بحكمه اختلاف المجاز بخلاف معنى الظرف هنا فانه يقتضى الوقوع
 في الحال وهو مناف حكم المجاز وانت سمعت ان البصريين يمنون سقوط معنى الظرف عنها وان استعملت شرطا كقضى ثبوت الاحتمالين على السواء ممنوع
 واما كونها مجازا في جزء منها فاعلم ليس يقينا ويقتد برأى بناء على عدم اشتراط النقل في احوال المجاز فكونه كغير استعماله حتى يتناول الحقيقة ممنوع
 ثم لا يخفى انه يجب على قولها اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدق القاضى بل يصح ديانته لان الوجه فيها ظهورا في الظرف مرادة خلاف الظاهر فلا يصدق
 في القضاة والبيت المذكور له قال عبد تيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة يوصى حميدا ابنة بقبصة فيما آداب ومصالح اولاده اجعل ان اباك
 كارب قومه فاذا دعيت الى الكاظم فاجعل وصيك ايضا بامر ذلك ااصح من بر للوجه في مثل هذا فاقته واوف بنده واذا حلفت حارة فاجعل
 والضيف كرسه فان مبيته حرم ذلك لئلا يترك والاصل بان الضيف مجزاه به بمبيته لبلته وان لم يستل ودع القوارض للضيفين
 وغيره كيلا يردك من الليام الغزل واصل الموصل باصفاك فقه واصل جبال النائن المتهدل واصل السور لا تحلل به واذا نباك منزل
 فتقول هو اهلوان لمن آذاه واصل منها كن لم ير اصل واصلان ملكك في امورك كلها واذا غرمت على الهوى فتوكل واستغن باعناك بك
 بالفتى واذا اتفك خصامته فجعل وادوا بهت بامر شر فاسده وادوا بهت بامر شر فاجعل واذا اتفك من العدو فاقرض لاداك ولا تغل لم افضل
 واذا افتقرت فلا تكن متخشعا مترجلا القواصل عند غير المفضل وادوا تشاجر فوادك مرة وادوا فاعده لافع الاجل واذا اقيت القوم فاضرب فيهم
 حتى يردك طلاكا جوب مهلة اذا اقيت الباهشين الى الذاء وغيره الا فاعده لافع الاجل وادوا هم تلو البضك فانتزل

خود را بی سوزان از آن خفتن سزاوار و آتش نظارا بصیرت را جنب + و آخر هر دو که از صفات جنبه + امام علی از کلان ذکر ادب +

فصل في من قال له امرأته انا منطلق طالق فليس بشيء وان غوى طلاقا ولو قال انا منطلق بغير حرام بنوى الطلاق فهو طلاق وقال الشافعي يقيم الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا غوى من ملكه النكاح مشقة بين الزوجين حتى ملكت للطالبة بالوطى كما يملك هو للطالبة بالتكليم وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق وضعه الله تعالى فيهما مضافا اليهما كما في الابانة والفرق ولنا ان الطلاق لا زالة للقيد وهو ما دون الزوج الا ترى انها هي المنوعة عن التزويج بزوج آخر والتزويج ولو كان لا زالة الملك فهو طليعها لا انها مملوكة والزوج ماله ولعل اسميت منكوعة بخلاف الابانة لانها لا زالة الوصلة وهي مشقة بخلاف التزويج لانه لا زالة الملك وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تنضم اضافة الطلاق اليهما

والطلاق لعدم شهر قبل الموت ولو مات بعد العدة فيما اذا طلقها في اثناء الشهر ثم وضعت حملها او لم تكن مدخلا بها لم تجب عدة لايق عدم الحمل والمستقبل ثبت للحال ثم يستند كذا في الجامع الكبير والاسرار هذا على تقدير كون الحكم بما ثبت بطريق الاستناد وهو لا مع وقد قيل ثبتت عنده بطريق التبيين ولو قال انت طالق قبل موتي او قبل موتك بشهر عندها لا يقع شيء وترث منه الامتناع وقوله مقتصر كما هو مقتصر على الموت وعنده يقع مستند حتى اذا كان صحيحا في ذلك الوقت لارث منه وعليها العدة ثلث حيض اذا ماتت قبل معنى تلك لعدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال اخر امرأة تزوجها طالق او اخر عبدك حر فزوج امرأته ثم مات او ملك عبد ثم مات فماتت بعد الطلاق والعق عند مستند الى وقت الملك والتزوج وعندها مقتصر حتى يمتد العقد من جميع المال اذا كان صحيحا وقت الشراء فان كان مرضيا فن الثلث في الزوجة الاخيرة تطلق من حين تزوجها حتى لا يترجعا العدة ان لم يكن خل بها ولا ميراث لها وان خل بها فليها العدة ولها الميراث والفرق لا يجنبه به بين القدوم والموت ان الموت معروف الجواز لا يقتصر على المعروف كما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق فخرج منها آخر النهار طلقت من حين تعلم هذا لان الموت في الابتداء يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا يوجد وقت اصلا فاشبهه سائر الشروط في احتمال الخطر فاذا مضى شهر فقد علمنا بوجود شهر قبل الموت لان الموت كان لامحالة الا ان الطلاق لا يقع في الحال لانا يحتاج الى شهر يتصل بالموت وانه غير ثابت الموت بوفه ففارق من هذا الوجه الشرط فاشبه الوقت في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر فطلب ما مرن الظهور والاقصار وهو الاستناد ولو قال قبل رمضان بشهر وقع اول شعبان اتفاقا ولو قال لها اطلقك حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احدكما فاذا ماتت طلقت لاخرى مستند اعنده ومقتصر عندها

فصل فيه مستفقات من الايقاع لانه لم يقيد بجهة البحث في مسائله بعارض واحد قوله ومن قال لامرأته انا منطلق طالق فليس بشيء وان غوى طلاقا ولو قال انا منطلق بغير حرام بنوى الطلاق فغوى طالق وقوله لنا قال احمد وقال الشافعي رد والملك يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا غوى لان ملك النكاح اي الملك الذي يوجب النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطى كما يملك هو المطالبة بالتكليم وكذا الحل مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بصاحبه والطلاق لازالة فيصع مضافا الى كل منها وقوله وضع لانه لا تنضم اليه للتكليم المدلول عليها بقوله مشترك لان المعنى له ملك عليها ولها ملك عليه وهذا التعليل غير مرضي عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم ينجح الى نيتها لا اضافة اليها والتمسار عندهم ان على الزوج حبر من جنتها حتى لا ينجح اختا واربع سواها فتقع اضافة اليه باعتبار رفع ذلك القيد لكن اضافة الطلاق اليه غير متعارف فراجع الى نية ولا يخفى انه يندفع ما اوردوه على الاول بالكتبة الاخيرة او يقال تمثيلا لاول انما احتج الى نية في اضافة اليه لانه غير متعارف قوله ولنا تحقيقه ان الطلاق لازالة الملك ثابت بالنكاح او القيد فحل الطلاق محلها وهي محلها وانه لا اضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فليحتمل اننا الحل انتباهي لمقتدة بالنكاح من الخروج عن الرجال وانه وكما عليه ما هو في المال كالمهر وهو بدل ملكه لا مورثه الى نفسها فهي المملوكة دونه ولهذا ملك هو التزوج بها بنية ولم تكن هي بالكتابي والفقهاء بدل جباية اياها والحل الذي يثبت لها حتى الحل الذي يثبت له فانه لما ملك الوطى وجب عليها التكليم من ضرورة حل انتباهها بوليس الحل هو القيد الذي هو مورد الطلاق بل الحل اثره حسب ما حققناه في باب ايقاع الطلاق من المنع الشرعي في اثناء جنتها من النكاح ويرجع الى ما تقدم من ان الثابت بتبطل يكون محل الطلاق بخلاف الابانة لانها لا تنضم لانها لا زالة الوصلة وصلته النكاح

ولو اشترى ما شرط عليها لم يقع شيء لان الطلاق يقتضي قيام الكساح وجلاء له مع المتأني لا من وجهه من كل وجه وكذا اذا ملكته
او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المتأني لا من وجهه لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا عدة هناك حتى حل
وطهره وان قال لها وهي امة كغيره انت طالق فثنتين مع عتق مولاهن اياك فاعتقها ملك الزوج الرجعة لانه علق بالتطليق بالاعتناق
او العتق لان اللفظ ينظمهما والشروط ما يكون معدوما على خطر الوجود والاعتناق به والذكر رجعة الصفة والعتق به بالتطليق لان
في التعلقات بصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا واذا كان التطليق معتقبا لاعتناق والعتق يوجد بعدة شر الطلاق
يوجد به بالتطليق فيكون لطلاق متاخر عن العتق فيصاها وهي حرة فالزوج حرمة خليقة بالثنتين يبقى شيء وهو ان
كله مع الطهران قلنا قديما نكحنا في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فيحل عليه بعد الميعاد ذكرنا من معنى الشرط
منه بخلاف الكاتب اذا اشترى زوجة لا يقع بينهما فرقة لانه لم يثبت له فيها حقيقة ملك لقيام الرق بل الثابت له حق الملك وهو لا يمنع بقا
الكل قوله ولو اشترى ما شرط عليها لم يقع شيء لان الطلاق يقتضي قيام الكساح وجلاء له مع المتأني لا من وجهه كافي ملك البعض ولا من كل وجه
كما في ملك الكل وكذا اذا ملكته او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المتأني لا من وجهه من كل وجه حتى لا يفرق بين الفصلين في عدم الوقوع في
ظاهر الرواية والمنقول عن محمد في هذا الفصل في المنكحة من الوقوع فيها اذا اعتقته اما اذا لم تعتقه حتى يطلقها لا يقع الطلاق بالاتفاق وتفصيل
محمد على هذا انه لا عدة هناك عليها يعني منه متى حل له وطهرها بملك اليقين وظاهره ان يحل تزويجه اياها كما حل له وطهرها بملك العدة وقد قيل به بقله
في الكافي وقال لوزوجها سيد الذي كان زوجها جازم قال ويصح انه لا يجوز تزويجها من آخر قال فعلم انه لا يجب العدة عليها في حق من
اشترى او في حق غيره روايتان وهذا لان العدة انما تب لا تبتر الرجم من المار ويستعمل استبراء رجها من ما رخصه مع بقاها بسبب الوجوب للحل
واذا عرفت هذا فعلى ما هو الصحيح يعني عدم التفصيل لمجرد اذ قد ظهر ان العدة هناك ايضا قايمة غير انها لا تظهر في حق وجه قول ابي يوسف ر
ان الفرقة متى وقعت بسبب التنافي تخبر المرأة من ان تكون محلا للطلاق واذا خرجت من المحلية فحاشا الى اثبات المحلية ابتداء بعد العتق
ومجرد العدة لا تثبت المحلية ابتداء كافي الكساح الفاسد واعلم ان شمس الائمة على في المبسوط الخلاف على عكس هذا ولم يفتنه بما اذا ملكته بل اجراه
في الفصلين فانه ذكر مسألة المهاجرة وهي اذا هاجرت فانفسخ نكاحها فاجبر بعد ما وهي في العدة على قولها لم يقع طلاقه فقال في المبسوط وقيل بذا قوله
ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاعلى قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه ثم قال وهو نكح ما لو اشترى الرجل امرأته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها
في العدة لا يقع طلاقه الاول وهو قول محمد في قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المرأة زوجها يعني فاعتقته فحكي الخلاف
في العصورتين وان اسر الزوج لها وهي امة لغيره انت طالق فثنتين مع عتق مولاهن اياك فاعتقها ملك الزوج لانه علق بالتطليق او بسبب
حقيقة الاعتناق او العتق لان اللفظ اعني العتق ينظمهما اسي ينظم الاعتناق الذي هو فعله والعتق الذي هو وصفا اثره ومعنى الانتظام هنا حتم
ارادة كل منهما على البذل لا على شمول المنع انتظام اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في اطلاق واحد والاعتناق معنى مجازي للعتق هو فيه
اسم حكم للعدة وعلى هذا فاعلم اني لفظ اياك على اعتبار ارادة الفصل به احمل المستعار للمصدر او على اعتبار احوال اسم المصدر كما عجبى كلاك زيد اما
على التخيير الاخر وهو ان يراد العتق الذي هو اثر فمشكل لانه قاصر وانما يحل في المفعول المتعدي وجعل العامل لعتق اسم المصدر يرد الى الوجه
الاول لانه يصير معبرا عن الاعتناق فلم يكن التعليق الا بالاعتناق فقط والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق بذات معني الاستحسان المذكور
في الكافي لفظ الدين والعجب مما ذكر في جوابه من قول من قال ليس بمشكل لانه لما علق بالتطليق بالاعتناق يلزم منه تعليقه بالعتق الحاصل منه و
اي من جهة الاعمال وايضا كان الوجه ان يقول المصدر بالاعتناق والعتق بالاولاد وما حصل تقرير المسئلة ان مع قد تذكر للتاخر من طلاله
منزلة المقارن لتحقيق وقوع بعده ونفي الرب عنه كافي الاتيان مع العسر يسرا فصار حتمه لذلك وان كان حقيقة فلا فاعلم ان الرب هو واجب وقد
تحقق ومواناة بثبوت حكم على ثبوت معنى مدغولها المعدوم حال التكم وهو على خطر الوجود فان الاطالة كذلك هو معنى التعليق ومعنى مدغولها
المعدوم كائن على خطر الوجود من حيث بنائها بوجوبه حكم هو معنى الشرط يلزم كون الاعتناق او العتق شرطا للتطليق فان كان الاعتناق يوجب
تطليق الثنتين بعده مقارن للتاخر عن الاعتناق ويقع الطلاق التاخر عن التطليق بعد اذ فيصاها حرة فملك الزوج الرجعة وان كان العتق

ولو قال ذلجه غدا فانت طالق فثنتين وقال المولى ذلجه غدا فانت حر فثلاثة الغدا لم يحل له حتى تنزل زوجا فيه وحدثنا ثلث
حيض وهذا عند البيهقي وأبي يوسف وقال محمد بن زهير أيا ما كان الرجعة كان الزوج قولا لا يقبل باعتاق المولى وحده علقه
بالشرط الذي علق به المولى العتق وإنما ينعقد للمعلق سببا عند الشرط والعق يقارن باعتاق لأنه صلتها أصل الاستطاعة مع الفعل فيكون
التطبيق مقارنا للعتق ضرورة فطلق بعد العتق فصارت المسئلة الأولى في هذا المقدر حدثنا ثلث حيض كما أنه علق الطلاق بما علق
به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهي مائة فكذا الطلاق الطلقتان محترمان لا في حصة غليظة بخلاف المسئلة الأولى لأنه علق الطلاق
باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررناه وبخلاف العتق لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة يؤخذ فيها بالاحتياط
ولا وجه إلى ما قال لأن العتق لو كان يقارن باعتاق لكان عتقه فالتطبيق يقارن للتطبيق لأنه علقه فيقتدر ذات

فأظهر هذا تقرير المهر وقيل عليه المعلوم مع العلة يقتصران كالسكر مع الكسار في الخارج فالعتق مع الاعتاق والطلاق مع التطبيق يقتصران بل لا وجه
أنه قرن الطلاق بالاعتاق فيكون مقرونا بالعتق وهو صواب الرق ووجود أحد الضدين مستلزم زوال الضد الآخر لا يثبت زواله على وجود الآخر
أولا يصح أن يقال وجد السكون فزال الحركة أو بعد الحركة فزال السكون لأنه يستلزم اجتماع الضدين بل وجود واحد لا يقتصر زوال الآخر بغيره
زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي حالة زوال الرق فلا يوجب التطبيقين حرمة غليظة في الحرمة فيملك الرجعة وبما
يتبين على أحد القولين في أن المعلوم مع العلة في الخارج أو يتبعها بلا فصل وعلى أن حالة الدخول في الوجود كحالة الوجود بعد تقرر وجوده فخرج
مع المقارنة وأطبق العقل على أن الشيء زمن ثبوته ليس بثابت وانت قد علمت أن المعنى على خروجها وتقرر الشرط والجزء يتبعه أذ ليس هو على غير
العتق علة للطلاق بل علة الطلاق قبل عتقه وسند ذكرنا في العلة والمعلوم وأورد على هذا ما قاله لاجنية أنت طالق مع كذا كذا حيث
يأتي فيه التقدير المذكور مع أنه لا يقع إذا تزوجها وإيجابه بالمانع وهو عدم ملكه ذلك وإنما يملك اليقين فإذا لم يذكر حرمة فاعني أن نحوه فان
قال أن تزوجك فانت طالق مع ضرورة صحة اليقين ويرجع هذا إلى أنه إنما يملك التعليق الصحيح قبل النكاح بخلاف ما بعده وتعالى أن يقول
الدليل أنما قام على ملكه اليقين المضاف إلى الملك فتعلق بما يوجب معناها كيف ما كان اللفظ والتقييد بلفظ خاص بعد تحقق المعنى تحكم ولما قال
في الرواية هذا جواب لم يتضح لي فانه يملك تعليق الطلاق بالنكاح ويكون صحيح كلامه على اعتبار معنى الشرط فينبغي أن يحسم عليه قوله
ولو قال أي لامرأة الأمانة إذا جلد فانت طالق فثنتين وقال لها المولى إذا جلد فانت حرة في الغد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وحدثنا
ثلاث حيض: عند أبي حنيفة عبد الله بن يوسف قال محمد بن زيد لا ينفك عن الزوج حتى ينفك عنه ولو قال أي لامرأة الأمانة إذا جلد فانت طالق فثنتين وقال لها المولى إذا جلد فانت حرة في الغد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وحدثنا
أن الزمخشرى قرن الاعتاق باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى عتقا والمعلق أنما ينعقد سببا عند الشرط والعق يقارن باعتاق
لأن علة الاستطاعة الفعل الذي يقيام به يقتصران في الخارج فيكون التطبيق الذي هو السبب مقارنا للعتق المقارن للاعتاق فطلق
بعد العتق وصار كالمسئلة الأولى ولذا تقرر حدثنا ثلث حيض ولما أنه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها مائة فكذا الطلاق
والطلقتان يحترمان الأمانة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الأولى فانه علق التطبيق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على تسريته وبخلاف
العدة لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة ثم والمهر قول محمد بن زهير لا وجه إلى ما قال لأن العتق لو كان يقارن باعتاق
لأن علة الطلاق يقارن التطبيق لأنه علقه فيقتدر ثمان أي يقتصر الطلاق بالعتق فيصادفها على ما صادفها عليه العتق وهي أمانة فتحرر حقيقة
محل الخط في تقرير محمد بن زهير العتق شرطا على ما يعطيه قوله والمعلق أنما ينعقد سببا عند الشرط يعني ولا ينعقد التطبيق سببا إلا عند وجود
العتق المقارن للاعتاق لكنه ليس كذلك بل الشرط محض اليوم كما هو الشرط في الاعتاق فان كانت العلة مع المعلوم يلزم أن عند محمد بن زهير
يقتصر كل من التطبيق والاعتاق والطلاق والعتق فينزل الطلاق حسب ما ينزل العتق وهي أمانة فتحرر حرمة غليظة وأما قد بعد هذا التوجيه
لمحمد وجهه بتوجيهات الخبيثة أنه اعتبر قول القرآن في العتق والتعاقب في الطلاق في هذه المسئلة لكون الاعتاق منه ما يقتضيه سرقة تفرق
والتطبيق مظهر فيعتبر متأخر الظاهر البيع الصحيح ينزل الملك فيه بحجر والعقد والفساد متأخر فيه إلى القبض للخط وتوجيه أنه ينزل عند وجود العقد
التطبيق والاعتاق والعتق مقترنة وينزل الطلاق بعد أي حرة وغيره فيبتين علم أن العقلا اختلفوا في العلة مع المعلوم فتوجب

فصل في تشبيه الطلاق ووصفه من قال لامرأته أنت طالق هذا يشير بالامهام والسبابة والوسطى فهي ثلث لان الاشارة بالاصابع تقيد العلم بالعدد ومجرى العادة اذا اقرنت بالعدد المبعوث قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا الحديث وان اشارة واحدة فهي واحدة وان اشارة بالظنين فهي ثلثان لما قلنا والاشارة تقع بالمشورة منها وقبل الاشارة بظهورها المضمومة منها واذا كان تقع الاشارة بالمشورة منها فلو نوى الاشارة بالمضمومتين بصلة في ديانة واحدة وكذا اذا نوى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولى ثلثان ديانة وفي الثانية واحدة لانه محتمل لكنه خلاف الظاهر

طائفة الى ان العلول يقتضيا افضل والجمهور على انها متافى الخارج وطائفة منهم خصوص العلل الشرعية فجعلوا بالتعقيب العلول لانها معتبر كالاحيان باقية فامكن فيها اعتبار الامل وهو تقدم المؤثر على الاثر بخلاف الاستعانة مع الفعل لانها عرض لا يبقى فلم يكن اعتبار تقديرها والابقى الفعل بلا قدرة والذي يختاره التعقيب في العلل الشرعية والعقلية حتى ان الانكسار يعقب الكسر في الخارج غير ان الشرع اختلف مع قلة الزمن الى الغاية او كان اينا لم يقع بتميزه تقدم والآخر فيها وهذا لان المؤثر لا يقوم به التأثير قبل وجوده وحاله خروجه من عدم لم يكن تابلا فلا بد من ان تكمل بهوتيه ليقوم به عارضه والامكن مؤثرا واسدا علم وثانيا ان المعلق كالمسلسل عند الشرط وكان المولى والزوم ارسلا حتى يتحقق وتوقع الاوجز وانت حرة او جز من انت طالق ثنتين فمطلق بعد الحرية ثنتين فلا تهرم بها وثالثا لما تعلقا بشرط واحد طلقت من تزول الحر فيها حرة لا تهرم بها واولان الملك كان ثابتا يمتنع فلا يزول بالشك قلنا التعليق بشرط واحد يقتضي ان يصادقها على حالة التي صادقها على المشق وهي الرق فمطلق الحرية بالشك فبطل الاخير وطباق العقلاء على ان الشئ زمن خروجه من عدم ليس ثابتا فانتفى باقية للوقوع عند الشرط لا يتوقف على مضي قدر التمسك من الزمان بل مجرد ترمده ينزل في اول ان يعقبه لانه تزول حكم فبطل ما قبلها او رغب الاثر في البيع لكان لما اكتمل هو مطلوب شرعا الى غاية تناسب الطلح اليها اعني القبض الذي له عجة بالمقدار على عرف في الفصل الذي يليه بل لم يرها ما نحن فيه فلو امكن بغيره لم يكن بعد وجود الشرط غاية تناسب اعتبار ما خرجت به اليها كما هو في البيع فكيف هو غير ممكن الرفع ولا الرفع فلا فائدة في تأخير الزمان لا احتياط فبطل الاول

فصل في تشبيه الطلاق ووصفه **قوله** قال من لامرأته انت طالق هكذا يشير بالامهام والسبابة والوسطى فهي ثلث طعن على محمدي لفظ السبابة اذا الاسم الشرعي المسبوبة واجب بان في بعض النسخ السبابة وبيان ورد ايضا في رواية بن عباس رضي في صفة ظهوره صلى الله عليه وسلم ادخل السبابتين في اذنيه كما قد سناه في كتاب الطهارة وبان الاعلام لا يجب تحقق معانيها في مسمايتها وهذا منتف فان الاعتراض ليس باعتبار تحقق المعنى بل بالعدول عن الاسم الشرعي الى الشفع والدفع برأيه ايجاز من بناء على الظاهر من نقل الحديث باللفظ والاول قبل كون الاسم الشرعي المسبوبة واجب كون الحديث نفلا من بعض الرواة بالمعنى مما على تحامي ان عباس رضي عنه فالاولى اعتبار تلك النسبة ونسبة غيرا الى التعريف وان كانت هي ايضا غلط لانه من جهة الاشتقاق لان الفعل سم ونحوه سالت في فاعل وليس منه فاعل بل الوصف منه مسج وما سابع فانما هو من سجع في الما سبابة ثم شرع في الوجه فقال لان الاشارة بالاصابع تقيد العلم بالعدد وفي مجرى العادة اذا اقرنت بالعدد المبعوث يعني لفظ هكذا وهذا غلط لفظا ومعنى لانها غلطان في كنيها من بعد وكذا لو لم يستعمل قطربا التشبيه المستعمل بها ما يقصد فيه معاني الاجزاء نحو هكذا وهكذا يقصد بالهاء التشبيه بالكاف التشبيه وبدا الاشارة وهذا هو المراد بها في الحديث فقوله انت طالق بهذا التشبيه بالعدد والمشار اليه وهو العدد والمفاو كميته بالاصابع لئلا يشار اليه بخلاف كذا كذا فانها لم تقصد فيها معاني الاجزاء بل كلمة مركبة للدلالة على عدد بسبب الجنس او غيره كما في الجبري قال للعبدة ذكر يوم كذا وكذا فعلت كذا وكذا ثم ميمنه لليس الاما يمين الجنس لانها وضعت لقصد اتمام الكمية نحو ملك كذا عبدا ولا يقال كذا وربع عشرين ولا كذا عشرين وربعها طيسر استعما لا غويا وهذا هو غلط المعنى **قوله** قال صلى الله عليه وسلم الشهر كذا وكذا عن ابن عمر رضي الله عنهما صلى الله عليه وسلم قال ثمانية اربعة لا يكتب ولا تحسب الشهر كذا وكذا وكذا وكذا وعقد الابهام في الثالث ثم قال الشهر كذا وكذا وكذا اربعة تام ثلثين متفق عليه وان اشارة واحدة فهي واحدة وان اشارة ثلثين فثلاثان لما قلنا والاشارة تقع بالمشورة

ولو لم يقل هكذا يقع واحدة كما لم يقتصر بالعدد المسمى في اعتبار لقوله أنت طالق وإذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة
والشدة كان باثنا مثل أن يقول أنت طالق بآل أو البتة وقال لشارع ربيعاً إذا كان بعد الدخول كان الطلاق شرعاً متحققاً
للرجعة فكان وصفه بالبينة خلاف الشرع فيقول إذا قال أنت طالق على أن لا رجعة لي عليك لئلا أنه وصفه بما يحتمل
لفظاً لا يرى بالبينة قبل الدخول وبعد العدد فيحصل به فيكون هذا الوصف تعييناً لحد الحائض ومسئلة الرجعة ممنوعة فمقتضى
واحدة باثنا هذه التمكن البينة أو نوى اثنتين أما إذا نوى الثلث فثلث لما مر من قبل ولو سجد بقوله أنت طالق واحدة وقوله بآل
أو البتة أخرى يقع تطبيقان باثنا لأن هذا الوصف يصلح لثلاثة أحتمل وكذا إذا قال أنت طالق لخص الطلاق لا سيما
يوصف بهذا الوصف باعتبار أن وهو البينة في الحال قصاصاً لقوله بآل وكذا إذا قال الحب الطلاق وأصولاً لا تكون إلا
إذا قال طلاق الشيطان أو طلاق لمة لأن الرجعي هو السيد فيكون لمة وطلاق الشيطان باثنا وعن أبي يوسف لا
في قول أنت طالق للبدعة أنه لا يكون باثنا بالبينة لأن البدعة قد تكون من حيث الإيقاع في حاله حيث فلا بد من البينة
ولو نوى الإشارة بالمضمومتين يصدق ويأني لا قضاء وكذا إذا نوى الإشارة بالكف في الدراية الإشارة بالكف أن يقع الأصابع كلها مشيرة
فالذي ثبت بالبينة منه أن يكون الأصابع الثلث مشيرة فقط بجهة تقع في الأولى ثمان وديانة وفي الثانية واحدة لأنه تمكك في
الظاهر وقيل إن أشار بظهور ما بان جبل منها اليد وظاهر ما إلى المرأة بما مضى وقيل إن كان بطن كفه إلى السار فما المشورة وإن كان
إلى الأرض فما المضومة وقيل إن كان نشر عن ضم فما المشورة للعادة فقط وبما قارب والمعمل عليه طلاق المصداق في أن قولاً لا يهاجم
به السبابة والوسطى ليس بقيد قوله ولو لم يقل هكذا يعني قال أنت طالق وأشار بأصابعه الثلث ولم يقل كذا يقع واحدة لأنه لم يقتصر على المسمى
وعرف أن العوالب أن يقال لأنه لم يقتصر بالتشبيه المتقدم قوله وإذا وصف الطلاق بضرب من الشدة أو الزيادة كان باثنا مثل
أن يقول أنت طالق بآل أو البتة وقال لشارع ربيعاً إذا كان بعد الدخول ويقوله قال كذا لمة لأن الطلاق شرعاً متحققاً للرجعة
فكان وصفه بالبينة خلاف الشرع فيقول لا تميز المشرع فصار كلام من عليه السيد بقصد القطع لا يعمل قصده وجب عليه سجود السهو وقوله
وسيتك على أن ثبت ملك قبل القبض وطالق على أن لا رجعة عليك لئلا أنه وصف الطلاق بما يحتمل وهو البينة فإنه ثبت بالبينة
قبل الدخول في الحال وكذا عند كمال وبعد بعد العدة فيقع واحدة باثنا إذا لم تكن البينة أو نوى اثنتين أما إذا نوى الثلث فثلث لما مر
من أن اسم الواحد لا يحتمل العدد المحض ولو سلم الفرق أن لا رجعة قصير يعني المشرع وفي مسئلتنا وصفه بالبينة ولم ينف الرجعة مخرجاً إلى المخرج
مضاً ويرد عليه أن البينة لصحت إرادتها بطالق وتقدم في إيقاع الطلاق عدم صحته واجب بان على النية في الملفوظ لا في غيره ولقوله بآل
بأصابعه ثمانية بخلاف طالق بآل فإنه لا ينفذ في الملفوظ إلا التوجيه إلى بعض محتملاته فإذا فرض للملفوظ ذلك صح محل النية
فيه وقد فرض طالق ذلك فتعمل فيه النية ولا يكون عاملاً باللفظ بل بالعطف على الجواب افتقار طالق بآل في وقوع البينة إلى النية وليس
بذلك أن قلنا في الجواب عدم صحة النية ليس لعدم الاحتمال بل لأنه قصد تخير ما علقه الشرع بانقضاء العدة وبه حله المصير هناك رد عليه تغيير
المشروع كما منع من صحة النية يجب أن يمنع من صحة اللفظ إذا كان غير النية لو كانت البينة بلفظ بآل على أنه وصف للمرأة طالق لا وصف لطلاق
كما في كسبته لأنه إذا حان وصفاً للمرأة تقع ثمان هو ما ذكره المصنف بقوله ولو عني بآل طالق واحدة ويقوله بآل أو البتة أخرى تقع تطبيقان
باثنا على أن التركيب صحيح لأن هذا الوصف يصلح لثلاثة أطلاق ولو أمكن أن يقال لا يقع بآل صفاتها وطالق قرينة فاستغنى به عن النية
فلم ينجح إليها كما يحتاج إلى النية لو أفر ولم يجد لكن فيه ما فيه ثم بينونة الأولى ضرورة بينونة الثانية إذ معنى الرجعي كونه بحيث يملك حبسها
وذلك منتف باتصال الباتمة الثانية فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل كناية قرئت بطالق مجرى فيما ذكر في ثمان باثنا قوله
إذا قال أنت طالق لخص الطلاق معطوف على أنت طالق بآل في الأحكام الاربعة وقوم الواحدة باثنا إذا لم يوشحها أو نوى اثنتين أو الثلث
بالنية ولو عني بطالق واحدة وبأفحش الطلاق أخرى تقع ثمان وإنما وقع الباتن لأنه اسم الطلاق إنما يوصف بهذا الوصف باعتبار أنه منقطع
الكلام في الحال في الباتن موجلاً بالانقضاء في الرجعي وأفضل للتفاوت وهو يحصل بالبينة فإنه أغش ما ثبتت موجلاً أعني الرجعي فصاح بقوله
بآل كذا إذا قال غبث الطلاق وأصولاً أو أشد أو أحسن أو أكبر أو أغلظ أو أطول أو أعرض أو أعظم كلها مثل غشته وسند كرجاء أنه لم
لم يقع ثلث كذا الطلاق الشيطان كذا الطلاق البدة يقع به واحدة باثنا بالبينة لأن الرجعي هو السني فيكون لدية طلاق الشيطان هو الباتن في

وعن محمد بن ابي اسحاق قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان هذا الوصف قد يفتقر الى ان يكون
 كقولك لا يشبه البنية كذا اذا قال كذا لعل ان التشبيه يوجب زيادة لا محالة وذلك باننا نثبت زيادة الوصف وكذا اذا
 قال كذا لعل اننا نثبت ان الوصف ممكن من جميع الجمل شي واحدا كان تشبيها به في قوله ولو قال ما انت طالق
 انما الطلاق وكلف وميل البيت فهي واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا اما الاول فلا نه وصفه بالشدة وهو البائنة
 لانه لا يفتقر الى تقاض ولا مرتقاض ما لا يفتقر الى التقاض والتشبيه بالثلاث المذكورة للمصدر اما الثاني فلا نه قد يرد بهذا
 التشبيه في القوة تارة وفي لغة اخرى يقال هو لرب رجل ويراد به القوة فيجوز بين الامرين وعند فقد انما ثبت اقلها
 وعن محمد بن ابي اسحاق قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان هذا الوصف قد يفتقر الى ان يكون طالق كذا اذا
 قال كذا لعل اننا نثبت ان الوصف ممكن من جميع الجمل شي واحدا كان تشبيها به في قوله ولو قال ما انت طالق

وفي جملته تسائل في ليس هو السني بل هو انه لو طلقها في الحيف كان رجيا وليس سنيا وعن ابي يوسف في قوله ما انت طالق البينة لا يكون بائنة
 الا بالبينة لان البينة قد يكون من حيث الاتفاق في الحيف كما يكون بالبينة فلا بد من البينة ولو قال ارجع الطلاق فعند ابي يوسف وجب لاحتمال
 الرجوع الشرعي والطبيعي بان يطلقها في وقت يكره فيه الطلاق طبا كذا ذكره في الطهر الحالى عن الجمل فجميع الكراهية الطبيعية والشرعية ويراد
 وقت تنقضي نفرة الطبع فيه من الطلاق عند محرمه بان حلاله على المنى عنه قوله عن محمد بن ابي اسحاق قال ما انت طالق البينة او طلاق الشيطان
 يكون رجيا لما ذكرنا في وجه الرواية عن ابي يوسف في قوله كذا اذا قال كذا لعل ان التشبيه يوجب زيادة العظم ويحصل بالثبات زيادة
 الوصف البينة كذا اذا قال كذا لعل اننا نثبت ان الوصف ممكن من جميع الجمل شي واحدا كان التشبيه في قوله يعني يمكن ذلك
 فلا يثبت البينة بالشك قلنا المعروف الذي هو كالصريح ان التشبيه بالجميع انما يرد في القتل والعظم فثبت المشتري قضية القتل وتوقف
 الواحد على البينة فيه ومن اسد تعالى اما القاضى فلا يصدق فيها قوله ولو قال ما انت طالق اشد الطلاق وكلف او طلاق البيت فهي واحدة

بائنة الا ان ينوي ثلثا اما الاول وهو قوله اشد الطلاق فلا نه وصفه بالشدة فان قيل بل بالاشد فيجب وقوع الثلث وكذا كل ما كان مثله
 مثل ارجع الطلاق اوجب بان القيل يرد به ايضا الوصف كقولهم الاشع والناقص صلابتي مروان اى ما طابهم فلا يخل على الثلث لما احتمال لا يخفى
 ان الاعتبار للظاهر ولذا ثبت البائنة في الجمل مع احتمال ارادة كون وجه التشبيه الوحدة والادوية ان هذا الاحتمال يجعل ظاهر الوحدة الثلث
 فيصار الى الوحدة البائنة وتوقف الثلث على البينة ثم قوله وانما يقع فيه الثلث لذكر المصدر فان المعنى طالق طلاقا هو اشد الطلاق
 والاصل ان افضل التفضيل بعض ما اضيف اليه فكان اشد مبراه من المصدر الذي هو الطلاق واما الثاني وهو قوله كلف فقد يرد به التشبيه
 في القوة كما يقال زيد كلف رجل اى بابه وقوته كما سم وقوته وقدره والتشبيه في العدد فيصير كما لو قلنا على العدد فقال كذا وكذا وقدره
 كلف وفيه يقع ثلثا اتفاقا وقوله في القوة فتعني كل من الامرين عند فقد البائنة ثبت طلاقا عند محرمه يقع الثلث عند عدم البينة لانه في قوله التشبيه
 العدد ظاهر فيصير كقول طالق كذا وكلف ومعلوم ان التشبيه بالعدد ليس له معنى في خصوص الكثرة والاعتقال انت طالق العاذا لا معنى لقوله
 كلف تشبيهه بالالف فانه يستقيم في الكثرة اى طالق عدد وكثير الكثرة الالف والكثرة التي تشبه كثرة الالف ما يقارنها فلا بد ان يزيد على
 اثنين فيقع الثلث قلنا كون التشبيه به في القوة اظهر فلا يقع الا بالباينة بخلاف كلف والالف على هذا الخلاف مثل الف الموقال واحدة
 كلف فهي واحدة بائنة بالاجماع ولو شبه بالعدد فيقال طالق كذا والشمس او التراب ومثله عند ابي يوسف رجعية واختاره امام الحرمين
 من الشافعية لان التشبيه بالعدد فيقال طالق كذا والشمس او التراب ومثله عند ابي يوسف رجعية واختاره امام الحرمين
 وفي قياس قول ابي حنيفة واحدة بالتشبيه يقتضي من ان الزيادة كما مر الوقال مثل التراب يقع واحدة رجعية عند محرمه وعند
 في كالتحريم تقع واحدة وكذا اليوم ثلث طالق لئلا يبين قوله كلف ان الالف موضوع للعدد فيكون التشبيه لكثرة بخلاف التحريم
 فيجعل التشبيه في النور ولو قال كذا لعل اننا نثبت ان الوصف ممكن من جميع الجمل شي واحدا كان تشبيها به في قوله ولو قال ما انت طالق
 خصوص ان كية وفيه ذكرناه انما هو في كماله لو قال انت طالق كذا الطلاق فهو كذا لئلا يبين فيما اتوا على فثبت واحدة انتهى ولو اضاف الى عدد معلوم النقص
 كعدد فخر بن كفى ومجول النقص ولا يثبت كعدد شعير الميسر نحو وقع واحدة او من شارة اثبتت كذا كان زكاه وقت كلف لغير كعدد شعير اى ما كان

في الترتيب

وفي المخلوطة ما يقع في الوجهين كلها القيام بالحيلة بعد وقوع الاولى ولو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
 وواحدة فانت طالق فثبت على واحد فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين
 الدار فدخلت طالق فثبت في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين
 ان الحكم المطلق يقتضي الترتيب والتميز في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين
 فلا يقع في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين

بمضمونها واحدة الاولى فقامت واحدة موصوفة بقبليته اخرى لها ولا بد من طلبة اذا لم يكن في الواقع لها وجود سابق على الوقوع فيكون كما لا يخفى في
 الماضي يقع في الحال فيقتصران فيقتصران واذ كان الفاعل لفظه بغيره في واحدة بعد واحدة يكون موصوفة بالقبليته في
 وهو معنى قبليته اخرى لها ولا قدرة على التمييز بين الموصوفين في الواقع في الماضي يقع في الحال فيقتصران في واحدة بعد واحدة
 واحدة او وقع واحدة موصوفة بغيره اخرى لها فوقع الاولى قبلها فلا يلحق الثانية غير المدخول بها واما اذا قال واحدة معها واحدة او مع واحدة
 فها فرق في حاصل لان مع القران فيتوقف الاول على الثاني تحقيقا للمعنى ومن ابى يوسف في قوله معها واحدة تقع واحدة لان الكتابة تستدعي
 سبق الكلمة عند قلنا وقد جرد في واحدة التي هي مرجع الضمير اذ يقتضي لفظها غير يجب التوقف اتصال المين و هو المية المانعة من انفرا السابق الحكم
 الذي هو مقتضاها من حيث هو منفرد لفظا وان معنى سبق وجوده ممنوع ومن سأل قبل مبدأ قبل منقول ما جعل ملحقا لفظا في شهر قبل مبدأ قبل مبدأ
 ومصور فثبت لانه ان يكون جميع ما ذكر بلفظ قبل او جميعه بلفظ بعد اوجب بينهما ففى الجمع كالبيت يلحق قبل مبدأ في شهر قبل مبدأ في شهر قبل مبدأ
 شوال وفي نحو ثلث صور اخرى وذلك لانه لا يخلو من انه اذا كرر لفظه قبل مرة واحدة ان يخلل بينها بعد كما في البيت قد عرفت حكمه ولا يخلل
 بل يكون المذكور محض قبل نحو شهر قبل قبل قبله مضان فيقع في ذي الحجة ومن انه اذا كرر لفظه بعد مرة واحدة ان يخلل بينها قبل قبله لبيت
 انه يلحق بعد قبل في شهر بعد رمضان فيقع في شعبان ولا يخلل بل المذكور محض بعد نحو في شهر بعد مبدأ بعد رمضان فيقع في جمادى الآخرة
 قوله وفي الدخول بها يعني ان ما ذكرناه من التفصيل في قبل واحدة وقبل واحدة وبعد واحدة وبعد واحدة هو في غير المدخول بها انما في
 المدخول سابقا فيقتصران في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين فثبت في المخلوطة ما يقع في الوجهين
 وجه ذلك لغيره على ذكر محله في الزيادة نحو تحرير رقبته من قبل ان يتاسا لفظا لغيره في قوله النبي صلى الله عليه وسلم خلوا اصابكم
 قبل ان يخللها لغيره واجب بان اللفظا شهر بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضي وجود ذلك الغير ظاهر وان لم يستعمل لفظه والحق بالظاهر
 واجبا ما كان قوله ولو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة واحدة فدخلت فثبت على واحد واحدة عند ايمين في
 وقال اثنتان ولو قدم الجواب فقال انت طالق واحدة واحدة ان دخلت الدار فدخلت فثبت اثنتين بالاتفاق لما ان الواو والجمع المطلق اي لجمع
 المتعاطفات فاقبلها واما بعد ما حكم سواها فكان عاما كجاء زيد وجرى واولا كزيد وجرى وكبر جاب واما مطلقا اي بلا قيد معينة او ترتيب بل اعم من ذلك
 يصدق مع كل منها فخرج جميع بن الواحدة والواحدة في التعليق بدخول الدار فصار كما اذا جمع بينها بلفظ الجمع بان قال ان دخلت الدار فانت طالق
 اثنتين وكما اذا آخر الشرط والمستقلة بها واما هذه التعريف المقتضى لا اثر له لانه في حال الحكم متعلق الطلاق لاني حال التعليق فخرج خلاف قوله لغير المدخول
 لما انت طالق واحدة واحدة لانه في حال الايقاع ولا موجب لتوقف الاول فيقع اما هنا فيتوقف فيعلق الكل فخرج ثم تليين كذلك فيقع الكل لو سلم
 التساقط في التعاطفات بشرط واحد على التعاقب فخرج جملة عند وجوده كما لو حصل بان يان فثبتها لانه لو قال ان دخلت فانت طالق ثم هذان
 قال ان دخلت فانت طالق فدخلت يقع الكل اتفاقا وقول المعصوم كما اذا انقض على الثلث غير مناسب للصورة وكذا ان يتعلق ويقع قوله لانه ان الجمع
 المطلق الذي هو في الواو كحل عند وقوع الواو في الاستعمال الخاص ان يرا من حيث هو في ضمن القران والترتيب لانه لا يرا في الاستعمال الخاص
 الا ان يرا من حيث هو في ضمن اخصا به على الاعتبار الثاني وهو ان يرا في الجمع بوصف الترتيب لا يقع الا واحدة كما اذا جمل الثلث بالواو لغير المدخول سابقا

واحدة

ولو عطف بغيره فعمل هذا الخلاف فيما ذكره الكوفي من ذلك للفقهاء لولا انهم لم يقرروا بالاعتقاد لا في انفسهم ولا في موافقهم

واحدة للملاحظة في الامتناع وبعدها بعد الفوات محل بالاولى وعلى اعتبار ارادة المية ينزل الكل ولا يمكن لاحد الجازين ونزول الطلاق عند
الشرط لا بد منه فتنزل واحدة ولا ينزل الزائد بالشك وتقرير الاصول ان الاول تعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثاني بواسطة
والثالث بواسطة ينزل على الوجه الذي وقع عليه التعليق بخلاف مسئلة كراا الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط الاول ليس بواسطة الاول لان كلالة
مستقلة فيحقق بالشرط الواحد طلاقات ليس شيئا منها بواسطة شيئا من جميعها عند الشرط وبخلاف ما اذا قدم الجزأ لان تاخر الشرط موجب لتوقف
الاول لانه يميز تعلق الكل فيه دفعة فتنزل دفعة وتقتضى ما لو قال فيزول دخول بها ان دخلت فانت طالق واحدة لابل منيتين فليقتضى تنزلهما
بهذا اللفظ وقع واحدة واجيب بان لابل لا ستر اكل الخط باقائه الثاني بدل الاول ولا يمكن في الطلاق فيتعلق الاول ويصح تعلق الثاني
بعدها محل التعليق بعد تعلق الاول فيتعلق بلا واسطة كانه اذا و الشرط تعلق شئيه وجعل بينهما فاذا وجد الشرط وقع الكل جلة بخلاف ما اذا كان
لانهايت بالاولى فلم يبق محلا لا يقع الشئيه وتواليا ارجح قوله تعلق بواسطة تعلق الاول ان اريد انه عليه تعلقه ممنوع بل عليه جميع الواو اياه
الى الشرط وان اريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول على تعلق الثاني لم يلزم كون نزوله على
لنزوله اذا لازم فجاز كونه على تعلقه فيتقدم في التعليق وليس نزوله على نزوله بل اذا تعلق الثاني بما يوجب سبب كان مع الاول متعلقين بشرط
وعند نزول الشرط ينزل الشرط وتقرير المعجم اقرب ولا يرد عليه سائة الايمان فان قبل قوله لا يقع الزائد بالشك يدفع بانه لا شك في تعلق الكل
سواء كان بطريق المعية او الترتيب فيجب ان تنزل كلها عند الشرط كالايمان المتعاقبة بشرط واحد قلنا الترتيب الذي يرد بالواو يقتضي كما قرناه
ان وقوع كل مقدم جزاء شرط وقوع المتأخر فان معناه ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى قبلها اخرى فلا يقع متأخرا لا بعد وقوع مقدم
فعصار الدخول شرط كل متأخر بخلاف الترتيب الذي اتفق في الايمان فانه ليس بشرط في الكل الا الشرط الاول فقط فاذا وجد الدخول مشافعة وجد تمام
شرط كل متعلق متعلق من الطلاقات الثالث وعلى هذا الخلاف لو قال فيزول دخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وانت على كل امرى وواحدة لا اقرب قد دخلت
فطالقت وسقط الظاهر عنده والاولا سبق الطلاق فبين فلا يتحقق محلا للظواهر والايلاد وعندنا هو مطلق مطلقا ونزل ولو قال لا خبيثة ان تزوجك فانت طالق انت على كل امرى
وواحدة لا اقرب لربعة شهر فترجوا فاحل الخلاف بخلاف ما تقدم الظاهر والاولا فقال وواحدة لا اقرب لربعة شهر فاحل الخلاف بخلاف ما تقدم الظاهر والاولا فقال وواحدة لا اقرب لربعة شهر فاحل الخلاف
واما عنده فسبق الايلاد ثم يبعده من الطلاق فطلق قوله ولو عطف بغيره فقال فيزول دخول بها ان دخلت فانت طالق فطالقت
قد دخلت فهو على هذا الخلاف فيما ذكره الكوفي عنده تبين بواحدة وليسقط ما بعد ما وعندنا يقع الثالث وفي المبسوط فطر عن الطحاوي فيهما وذكر
الفتية ابو اليث ان يقع واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان الغالب للتعقيب فصارت كشم وبعد فقد جعل الشرط ودخول الدار ووقوع طلاقه ولا وقوع قبل
جميع الشرط فيقع الثانية بعدها وشرط الثالثة الدخول ووقوع طلقين فيقع بعدها على النحو الذي قررنا عليه كلام المعجم لا يفتي مع وبه الا لا يصير المعنى
ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى ولو عطف ثم واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فان كنت مدخولا بها فنده يقع في الحال ثمان
وتتعلق الثالثة بالشرط لانها للترجي وكما لا باعتبارها في اللفظ والمعنى فكانه فصل لسكوت ولو سكت وقيل الاول ولا يتوقف على تعلق كذا انها اذا وقع
الاول بقيت محلا فيقع الثانية ويتعلق الثالثة بدخول الدار وان كانت غير دخول بها وقعت واحدة في الحال ويغفر الثاني لانتفاء محليتها وان تقدم الشرط
فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق فيدخل بها تعلق الاول بوقت الثانية والثالثة فانه لم يكن مدخولا بها تعلق الاول ووقع الثالث والثالث

واما الضرب الثاني وهو الكليات لا يقع بها الطلاق لا بالنية اولا لا بحال لا بما غير موضوعه لطلاق بل بخلقه وعينه فلا بد
من التعيين او لا لانه قال رضي عنهما في قوله لا يقع بها الطلاق ما لا يقع بها الا واحدة فهو قوله لا يقع بها الطلاق واستدرك
سراج وانت واحدة اما الاولى فلا تخلل الاعتداء عن النكاح وتخلل اعتداء الله تعالى فان نوى الاول تعين نية
فيقتضيه طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة واما الثانية فلا تخلل الاعتداء لانه تصريح بما هو المقصود منه فكان بمنزلة
اعتداء الاستبراء لطلبه واما الثالثة فلا تخلل ان تكون في المصدرة مذهب معناه نظيفة واحدة فاذا انقضت طلاقا يعقب
وتخلل غير ذلك وان تكون واحدة عند اعتدائه فمذهب هذا المذهب والطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ولا يقع الا واحدة لا قول انت
طالق مقتضى ومضمون كما هو مقتضى ما لا يقع بها الا واحدة فانه كان مضمون في قوله واحدة ان صارت المصدرة لوركن النصيص على الولاية فيا في نية الثالث
والرجعية معترضة الاصل ظاهر ومنه ما تعلق الكل بالشرط قدمه او اخره الا ان عند وجود الشرط يقع الثالث ان كانت مدخولا بها وفي غير المدخل
بناطلاق واحدة قدمه او اخره فاشترط في التعليق كانه مكتوم ثم حكم وعندها في الوقوع عند الشرط ولو لم يعطف اصلا بان قال
ان دخلت فانت طالق واحدة واحدة يقع عند الشرط واحدة بالاتفاق لانه انما تعلق الاول ولغا مابعد عدم ما يوجب تشكيكه قوله
واما الضرب الثاني وهو الكليات لما ذكر احكام الصريح فخرج في بيان الكليات وقدم الصريح اذ هو الاصل في الكلام لانه ونوع لا فهم ما كان داخل و
اظهر انها كان اصلا بالنسبة لما لا وضع له حين كان الصريح مظهر المراد منه لاشتماله في المعنى كان الكليات ما حصى المراد به لتوارد الاحتمال في غيره
لم يعرف المعنى الكليات كما عرف الصريح بل ابتداء فقال وهو الكليات لا يقع بها الطلاق الا بالنية الى اخره لاشتماله على الصريح ومبين عرفة علم ان
الكليات لم يصدق عليه تعريف مع انه يؤخذ رسمها من تعليقه حيث قال انها جملة وغيره فكان الكليات ما اقبل الطلاق وغيره فلم يزم ان يتفسر بمقتضى
به اما اذا كانت حالة ظاهرة فتعبد مقتضوه فان القاضي يعتبر بما لا يصدق في ادعاء ما يخالف مقتضاها وهي دلالة الحال فانها حكم بارادة مقتضاها
شبه ما كان في البيع بالدرهم المطابقة ينصرف الى غالب فقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا اطلق نية الحج ينصرف الى الحج المنصرف والحاصل
ان النية باطنية والحال ظاهر في المراد فظهرت نية بها فلا يصدق في اكار مقتضاها بعد ظهوره في القضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى فيصده سبحانه
اذ انوى خلاف مقتضى ظاهر الحال فنقول المص لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال يحل على حكم القاضي بالوقوع اما في نفس الامر فلا يقع
الا بالنية مطلقا الا يرى بان انت طالق او قال اردت عن ثاق لا بصدقه وفيما بينه وبين الله تعالى فيصده سبحانه لانه لا يقع موضوعه لطلاق
بل موضوعها هو علم من حكمه ومنه والاعم في المادة الاستمائية يحل كلام من صدقته ولا تعين احدهما الا بمعين اسمين نفس الامر هو النية
وبالنسبة الى القاضي ودلالة الحال فان لم يكن قد عزم او اراد وانما قلنا اعم من حكمه ولم نقل اعم منه لما سنذكر من انها لم يرد بها سوى الثالث
الرجعية لطلاق اصلا بل ما هو حكمه من بينونة من النكاح فلهذا نقول المص لا يقع بها الطلاق بل غير تميز لان محتملات اللفظ تستعمل فيها ومنشئ الى انه
لم يرد بها الطلاق ونقترنه والجواب ان المراد بكلمة متعلقا معناها او واقعا عنده فتدخل الثالث الرجعية قوله وهي اي الكليات على ضربين
بذا لقيم الكليات وهي تنقسم او لا يجب ما هي كناية عنه وثانيا باعتبار الواقع بها واذكره المص في القسمة الثانية ما لا بد من مقتضى
الى ما هو كناية عن حكم الطلاق والى ما هو من تفويذه ان في نظائره احتددي وامر كبريدك لا يدخل في يد بالابنية الطلاق فلا يقع الا بقولها
بعد نية طاعت نفسي وانقرت نفسي والاول ما سواهما وينقسم الى ما يقع به البائن وهو ما سوى الالفاظ الشائعة وسنذكر فيه ما يقع
ما يقع به الرجعي وهي الالفاظ الشائعة اعتددي استبرج حك وانت واحدة ثم لا يقع به الا واحدة اما الاولى اي كون الاولى وهي كلمة اعتددي كناية عن طلاق
الا اعتداء عن النكاح والاعتداء بنوع الله تعالى فان نوى الاول تعين ويقتضي حدها سابقا وتعلق يعقب الرجعية ولا يخفى ان القول بالاعتداء
وثبت الرجعية فيما اذا قلل بعد الدخول اما قبله فهو مجاز من كوني طالق باسم الحكم من العلة لا المسبب من سبب بل وان شرط اختصاص بسبب واحد
لا تخفى بالطلاق لشبهتها في اسم الولد اذا فقت ويجاب بان شبهتها في ذكر لوجود سبب شبهتها في الطلاق وهو الاستبراء بالاصالة وهو
غير واقع سوال عدم الاختصاص اعلم انه كما يجب كونها مجازا من كوني طالق في غير الدخول بها يجب كون استبري برحك كذا في غير الدخول بها
اذا كانت النسبة او صغيرة وباني النواحد من ان وقوع الرجعي بها اتحسان لم يثبت سورة بيني وبينك عليه وسلم قال لما اعتددي فمراجعتها

سراج

ولا مستبرأ بأمر اب الواحد تعتمد عامة المشايخ وهو الصحيح لأن العوام لا يميزون بين وجوب الإعراب قال وبقيت
الكنايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بآئله وان نوى ثلثا كان ثلثا وان نوى اثنين كانت واحدة بآئله

وأقول والقياس أن يقع البأن كسائر الكنايات بعيد بل بثبوت الرجعي بها قياس استحسنه طلبة البيوتة التي في غير النكاح فتفتت فيها فلا يثبت
القياس سلا في عدم الاعتداد بقتني فتر بعد الدخول وهي اعم من نفي وبأنه يمكن لا يوجب ذلك تعيين البأن بن تعيين الاخ لا بد من الدلالة على الزائد
واما الثانية وهي كناية استبرأ رجلك فلا تخرج بما هو المقصود من بعده وهو تعريف براءة الرحم فاحتمل استبرأ لاني طاعتك لا طاعتك يعني اذا علمت غلوه
عن الوعد وعلى الاول يقع وعلى الثاني لا فلا بد من النية ولا يخفى انها ايضا قبل الدخول مجاز عن كونه في طاعتك كاعتدي وكذا في الاثنية والصغيرة
الدخول بها كما ذكرناه واما الثالثة وهي انت واحدة فلا تملك ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه فكانه قال مني
واحدة مع الوصف المذكور فكانه قال ظهور ان مجرد نية الطلاق لا يوجب الحكم والطلاق يقبل المراجعة ويكمل غير نحو انت واحدة عندي او في قولك
مدافعا فقلت ان الطلاق في هذه الالفاظ لا يقتضي ما هو في اعتدي استبرأ رجلك لانه يقع شرعا بانها ثابتة في وقت واحد ولو كان كذلك لالتمس الا واحدة كذا
كان محذورا انه اضعف منه اولي ان لا يقع الا واحدة وفي واحدة ان صار المصدر كذا ذكره ثقتي لكن التخصيص على الواحدة يمنع اعادة اثبات لانها
صفة للمصدر المحذوف بالهاء فلا يجازي الواحدة واحتمل بعضهم على قوله يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي تطليقة واحدة فان فيه كلفا غير محتمل
اليسر بل يحتمل ان يراو به منقوضة على الزوج سائر لانه لا يقع حكم الما ذكره المصنف والتطليق بالمصدر الملقب به شائع في طلاق العرب منه ما قدمناه من التفسير لقابل
فانت طلاق واطلاق عزيمة الى آخره ومن قول المغيرة بن شعبه حين طلق الاربع اذ بين فانت طلاق او طلاق وكثير بخلاف التطليق بلفظ انت
منقوضة عن الزوج فكان احتمال انت واحدة للمصدر ظاهر من حيثها المنقوضة عن الزوج فضلا عن تعيين الثاني قوله ولا مستبرأ بأمر اب الواحد عند عامة
المشايخ هو الصحيح احتراز عما قال بعضهم ان رفع الواحدة لا يقع شي وان نوى وان نفسها وقعت واحدة وان لم ينو لانها نعت للمصدر
اي انت طلاق تطليقة واحدة فقد وقع بالصحيح وان سكت الى النية وجه الصحيح ان العوام لا يميزون بين وجوب الاعراب فلا يجوز بناء الحكم
يرجع الى العامة عليه ولان الرفع يجوز لكونه نعتا تطليقة اي انت طليقة واحدة والنصب يجوز لكونه نعتا لمصدر اخر اي انت متكلمة كلمة واحدة
وهذا الوجه يعم العوام والخواص ولان الخاصة لا تلتزم التكلم العربي على صحة الاعراب بل تكلم بها منهم والعرف يقتضي ان لا يترى اهل المعاني جاز
كلهم لا يميزونه قوله وبقيت الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بآئله وان نوى الثلث كانت ثلثا وان نوى اثنين كانت اثنان
في هذا الاطلاق نظير بل يقع الرجعي ببعض الكنايات سوى الثلث فقد ذكر في انما يرى من طاعتك يقع جسي اذا نوى بخلاف ما اذا قال في ملك
قاله ابن سلام وفي الخاصة اختلفت في بريت من طاعتك اذا نوى الاصح يقع رجعا والاوجه عندي ان يقع بانها لان حقيقة بريت من سلتزم محبة
عن الايقاع وهو البيوتة بالقضاء العدة او الثلث او عدم الايقاع اصلا وبذلك صار كناية فاذا اراد الاول وقع وصرف الى احدى البيوتتين
وي التي دون الثلث وكذا في الطلاق عليك يقع بالنية وفي شك طاعتك اذا نوى يقع رجعا وكذا قال في شك طاعتك اذا قالت اشترت ببيت
بل ثم في ابنة اذا لم تكن نية تطلق في القضاء ولو قال نويت ان يكون في يد ابليصدق واما فيما بينه وبين مدتها في قولك اني فان طاعتك
نفسها في ذلك المجلس طاعتك والافني زوجته هذا اذا ابتداء الزوج فلو ابتداءت نعتا طلاقا في تزويجها عنده فقال وبريت لا يقع وان نوى
لانه جواها فيما طلبت كذا اقبل وفيه نظير على كجب ان يقع اذا نوى لانه لو ابتداء به ونوى وقع فاذا نوى الطلاق فقد قصد عدم الجواب واخرج
الكلام ابتداء ذلك وهو اورد في نفسه نية ويقع رجعا في خذ طاعتك واقترن بك وكذا في قد شأنا طاعتك او قضاء او شئت ببيت

وعدا مثل قوله انت بائن وثقة وثيلة وحرام وحالك على غار بك والحق باهلك وخليفة وبرية ووهبتك لاهالك
وسمعتك وفارقك وامر بك بملك ولختامك انت حرة وتقتي وتخرى واستبرى واخرى واخرى واخرى وقوى واتى الاذنين
لا تخالط الطلاق وغيره فلا بد من النية قال لان يكون في حالة مذكورة الطلاق يقع بها الطلاق في القضاء ولا يقع فيها بينه
وبين الله تعالى لان نيوية قال بسوى بين هذه الالفاظ وهذا في ما يصلح في ذلك ان الاحوال ثلاثة حالة
مطلقة وهي حالة الرضا وحالة مذكورة الطلاق وحالة الغضب والكنيات ثلاثة اقسام ما يصلح جوابا وما يصلح جوابا
لا وما يصلح جوابا وما يصلح سببا وشبهة ففي حالة الرضا كما يكون في ما يصلح اطلاقا بالنية والقول قوله في نكاح النية لما قلنا
وفي حالة مذكورة الطلاق لا يصح في ما يصلح جوابا ولا يصلح في القضاء مثل قوله خليفة وبرية بائن بته حرام اعتدى وليه لاختار
رجعي وهذا مثل قوله انت بائن وبته ولم يملك على غار بك والحق باهلك بوصول الهرة وخليفة وبرية ووهبتك الاهلك وفارقك ولم يملك عليك واختار
وانت حرة واعتقتك مثل انت حرة وتقتي وتخرى واستبرى واخرى بائنين المحنة والراة المملوكة وباعين المهلة وبالزاي المحنة واخرى اذ يبي وقوى
واتى الزواج لانها تحل الطلاق وغيره وتقتي المحلات غير كان وجعلك على غار بك تمثيل لانه تشبيه بالصورة المتشعبة من شياء وهي سبعة
الثقة اذا اريد اطلاقا للمعنى وهي ذات رسن فالتقوى الجبل على غار بها هو بائنين لسانم والغضب كذا تنقل به اذا كان مطروحا تشبه بهذه النية الاطلاق
الطلاق المارة عن قيد النكاح او العمل والتصرف من البيع والاجارة والاستجارة وصار كناية في الطلاق لتعدد صور الاطلاق وفي وجبتك لاهلك
اذ انوى يقع وان لم يقبوا بالان يجب كون وجبتك لاهلك مجاز خرج وذلك عليه فيصير الى الحال الاولى وهي البينونة فلا يحتاج الى قبوله ما ياتي بثبوت
البينونة والحق باهلك مثل في ميرورتهما الى الحالة الاولى وقوله وجبتك لاهلكا ولا يملك مثل خلاف الجانب فلا بد من النية اي في الحكم بوقوع الطلاق
الا ان يكون في حالة مذكورة الطلاق وهو حال سواها الطلاق او سوال اجنبي يقع في القضاء وان قال اردت غير الطلاق نسلا يقع فيما بينه وبين
الا ان نيوية ويستثنى منها اختارى لما ذكره امر بك يدك قال المهره سوى بقدر دورى بين هذه الالفاظ وقال لا يصدق حال مذكورة الطلاق في
القضاء اذا قال نويت غير الطلاق من المحلات وكذا فعل شمس الائمة في البسوط والمشاكل كنفه الاسلام وغيره قالوا وهذا كونه لا يصدق
اذا ادعى نية غير الطلاق بعد سوال الطلاق انما هو فيها لا يصلح رد انا ما يصلح ان يصدق اذا ادعى رد ثم استأنف تقبضا باطلاق الاحوال
لثمة حالة مطلقة وفسر باجماع الرضى وحالة مذكورة الطلاق وهي ما قدمنا وحالة الغضب والكنيات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا بطلبها الطلاق اي
التسليط ويصلح رد او ما يصلح جوابا بدشتان في حالة الرضا يصدق بالكل اذا قال لم ارد الطلاق لانه لا طلب به ركبه
وفي حال المذكرة للطلاق لا يصدق فيما يصلح جوابا بالار كالحلية برية بائن بته بركة حرام اعتدى استبرى رحك اختارى امر بك يدك يصدق فيما يصلح
له ولا رد مثل اخرى اذ يبي اعطى تقول لم يرب الفلح عنى اي اذ يبي اخرى قومى تقتي ومراة فها كاستبرى وتخرى ومعنى الردنى هذه اي اشتغل
بالنفس الذي هو الفلح لك من النكاح وكذا الاخوة ويوز فيه بخصوصه كونه من القناعة وفي حال الغضب يصدق فيما يصلح جوابا وروا ما يصلح جوابا
وشبهة لارد الحلية برية بته بركة حرام ولا يجزى جوابا اذ كمل عليه من عيب برية بته بركة اي مقطوعة عنه ولا يصدق فيما يصلح للطلاق دون
الرد والشم كاعتدى اختارى امر بك يدك استبرى وعرف ما قدمنا اختارى امر بك يدك لا يقع بها الطلاق الا بايقا مما بعده وانما هما
كنايتان من التقويض متى لا يدل الامر في يد الا بالنية واعلم ان حقيقة التقسيم في الاحوال الى تسير حالة الرضا وحالة الغضب واما حالة
المذكرة فتصدق مع كل مناهل لا يتصور سواها الطلاق الا في احدى الحالتين لانها فدان لا واسطة بينها فتقرر التقريران في حالة الرضا
المجرد من سوال الطلاق يصدق في الكل لانه لم يرد الطلاق وفي حالة الرضا المسؤول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح به في حالة الغضب الجرد
عن سوال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا وروا انه لم يرد الا السب والرد ولا يصدق فيما يصلح جوابا فقط وفي حال الغضب المسؤول فيها الطلاق تحل
في عدم تصديقه في المتخص جوابا سببان المذكرة والغضب وكذا في قبول قوله فيما يصلح روالا لان كلام المذكرة والغضب يستقبل باثبات قبول قوله في
وعوى عدم ارادة الطلاق وفيما يصلح للسبب غير الغضب باثباته فلا يتغير الاحكام بخلافه ان يعرف الحال المطلقة بالمطابقة عن قديسي
والمذكرة قوله ومن يبي يوسف الفلح ابو يوسف بالتي يملك السب انما ظاهرا اخرى وفي لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك فليت سبك فارقك فخذ

ثروقه الباق ما سوى الثلاثة الأول مذهبنا وقال المشايخ في بعض ما روي عن الواقف بما طلاقها كذا يات عن الطلاق ولو
تشتط النية وينتقض بها العقد والطلاق معقب للرجعة كالصريح وكذا ان تصوف كذا دالة صمد من اهلها مضاعف المحل
عن ولاية شرعية وكهف في الاهلية والمصلحة والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كذا في
عليه باب التدارك ولا يقع في عمدها بالرجعة من غير قصد وكيت بكنايات على التحقيق لا ناعوا مل في حقائقها

يقع عند الحقيقة وح وقالوا الا لان نفى النكاح ليس طلاقا بل كذب فهو كقول لم اتزوجك وواحدة انت لي بامرة او سئل بل لك امرأة فقال لا ونوب
الطلاق لا يقع كذا انها لو انها تملك اسي است لي بامرة لاني طلقك فيصح نفية كذا في النكاح يني ويكس مسئلة كلف ممنوعة وبعد التسليم نقول بدلالة
انه اراد استنف من الماضي لاني الحال لان الحلف يكون فيما يدخره الشك لاني انشاء النفي في الحال وقوله لم اتزوجك مجر ولا يحتمل الانشاء والطلاق
لا يتصور بل النكاح وكذا ابدل السؤال عرف انه اراد النفي في الماضي وفي فتاوى صاحب المنافع اذا قالت لزوجها است لي زوج فقال صدقت نيوي طلاقها
يقع عند الحقيقة وح خلافا لما على هذا الخلاف اذا قال است او انا انت امرتي او بست ما انا زوجك عنده يقع بالنية والنياء وتصل بالكنائيات
الطلاق بالكتابة لو كتب طلاقا او عتقا على ما لا يستبين فيه الخط كالسواء والماء والعصاة الصا لا يقع نيوي با ولم نيوي كذا اذا كتب على لوح او حائط او ارض
او في كتاب الا انه لا يستبين لا يقع وان نوي به الطلاق لان مثل هذه الكتابة كصوت لا يستبين منه حرف فلو وقع وقع بغير النية فان كان متبين لكان
لا على رسم الرسالة والخطاب فانه نيوي فيه كالكلام لكن لا يقع الا بالنية لان الانسان قد يكتب مثله للايقاع وقد يكتب بغيره لخط فان كان محجبا
بنية بلسانه وان كان اخر سحر بين بنية بكتابه هذا اذا لم يكن خطا با او رسالة فلو كان على رسم كتب الرسالة بان كتب اما بعد فلاته فانت طالق
او انت حرو او وصل اليك كتابي فانت طالق فانه يقع به الطلاق والعناق ولا يصدق في عدم النية كما لو قال انت طالق ثم قال نويت من شاك
لا يصدق في القضا لان خلاف الظاهر ثم يقع عقيب لكتابة اذا لم يعلقه مثل ان يكتب امرأة طالق او فلاته بخلافه ما اذا كتب اذا وصل اليك فانه لا يقع
بدون الوصول اليها وقالوا فيمن كتب كتابا على وجه الرسالة وفيها اذا وصل اليك كتابي فانت طالق ثم بداه فمما ذكر الطلاق منه وانفذه وظهر
باقية وقع اذا وصل ولو محاه حتى لم يبق فيه كلام يكون رسالة لم يقع وان وصل لعدم وجود الشرط وهو وصول الكتاب وعليه الامة الشاش
وما وقع في تفصيل مبهم من انه اذا ما سوي كتابا الطلاق وانفذه فوصل اليها لا يقع فبني على ان الرسالة المتضمنة لطلب الطلاق لا يكون كتابا
وفيه نظر وما قيل من انه لو محي اكثر ما قبله فارسله لا يقع البعد من الاول او مقتضاها انتفاء الكتاب بانتفاء اكثر الحوائج وليس الامر كذلك ولو كتب
الصحيح الى امرته بطلاقها ثم اكر الكتاب وقامت عليه البنية انه كتبه بيده فرق بينها في القضا اما فيما بينه وبين المدعى ان كان لم نيوي الطلاق
فني امرته ولو كتب اليها اما بعد انت طالق ان شاء الله ان كان موصولا بكتابة لا تطلق وان كتب الطلاق ثم فترقة ثم كتب ان غدا تطلق
الطلاق لان المكتوب له الغائب كاللفظ كذا في الفتاوى الكبرى للشيخ في الخلاصة وفيها من سوي الا ليني اذا كتب كتاب الطلاق ثم نسفني
كتاب آخر او امر غيره من كتب ولم يل هو فاما بالكتابان طلعت طلعتين قضا وفيما بينه وبين المدعى ان وقع واحدة انتي وعلى هذا لو وصل احد
وقع واحدة قضا وديانة ولا يخفى ان هذا فيما اذا كان الطلاق معلقا بوصول الكتاب واما اذا لم يكن معلقا فلا اشكال في انه يقع ثنتين قضا
لا ديانة الا ان نيوي به طلاقا آخر وكلما ذكرناه ثابت في حق الاخرس نحو ان كان يكتب واما يعرف منه ذلك بان يسأل بكتاب فيجب بكتابة بالنية فان كان
لا يكتب وله اشارة معلومة يعرف بها طلاقه ونكاحه وبيعه في كذا كلام في حقه وان لم يعرف منه ذلكا وشكنا فيه فهو باطل في هذا استحسان القياس في
جميع ذلكا انه باطل لانه لا يحكم وقد ذكر المصالح الاخرس من هذه في آخر الكتاب قوله ثم وقع الباس ما سوى الثلاثة الاول مذهبنا وقال انشاء
مع يقع بهارجي لان الواقع بها طلاق والطلاق بلا مال يعقب الرجعة بالنفس ولا حاجة الى اثبات الاول بانها كنايات عنه حتى اريد به هو باليد في بان
كونها كنايات مجازيل حوايل بعتا نقبا كما سنذكر بل يكتفي بالاتفاق على ان الواقع طلاق والباس بالنفس قبل النص انما افا والرجعة بالطلاق

الحج

والشرط تعيين أحد نوعي البينة دون الطلاق وانتفاص العبد لتبوت الطلاق بناء على سؤال البينة
وأما بنية الثالث فيها تنوع البينة في غليظة وخفيفة وعند الغدام البينة تبث لا في

الصريح منناه لان قوله تعالى الطلاق مرتان المعقب بقوله وبولتين احمق بر من اعم من الطلاق الصريح وغيره لان النسبة الى معنى اللفظ
الا الى اللفظ غير خص منه الطلاق على مال بالنظر المقارن لما اعني نص الاقتدار لما عرفت من ان الاقتدار لا يتحقق الا بالبينة والا يثبت
لها ولا يفيد والحاصل ان الكتاب يفيد ان الطلاق يعقب الرجعة الا ما كان على مال وثالث واستدل لمعه بقوله قلنا ان تصرف
الابانة صدر من امره مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولما استشرع ثبوت الولاية شرعا اثبتنا بقوله لما جئة ماسته الى ثبات الابانة كذا لا يثبت عليه
باب التدارك ولا يقع في عدتها بالرجعة من غير قصد فقرر بان المشروعة لم تدفع حاجة العباد والزواج قد يحتاج الى الابانة بهذه الصفة فكل
بذو الولاية ثابتة وقها لما جئة لانه لا بانها بالثالث عصي ولو طلقها رجعا بمبايرة مصلية في الرجعة فيرجعها فيبذل فيطلقها ثانيا وثالثا فيؤدى الى
استفناء العبد وهو حرام وفيه سد باب التدارك فشرع له الابانة على وجه يمكن التدارك لبقاء المحلية حتى لو بداله امكنه التزوج ولا يخفى بعده
عن اللفظ والوجه في العبارة بهذا قد يحتاج الى الابانة والثالث بكملة حرام وتقريرا على ما ذكر كذلك فليزم ان يشرع له الابانة على هذه الصفة
يفي شرع الواحدة البانته والاقرب الى اللفظ ما قيل انه قد يحتاج الى الابانة كيلا يقع في الرجعة فيغير قصده بان المرأة فتقبل بشهوة فيصير
وهو لا يريد ما يحتاج الى طلاق ثمان وثلاث فيسد باب التدارك فهو لاجل ذلك محتاج الى ان تشرع له الابانة كذلك كيلا تقوت بذو المصلية
ووقع بان هذه مصلية وثبوت الحكم من اعادة اذ اظهر من نفسه طلبها وتغييرا به مع ان الانسان محل التغيير مصلية اخرى كيدوة او كثير ما يقع ذلك
بل وقوعه بالمشاهدة اكثر من وقوع طلاق لم يرد النفس بعده الى الرجعة ومع الابانة لها ان تمتنع فيحصل له ضرر شديد وهذه لا ترتب الا على عدم
الابانة فاقضت عدم شرعيتها بخلاف تلك اذ يمكن تحصيلها مع عدم شرعية الابانة ليسير من الاقتراض من فجاتها مقبلة ونحوه فكان غلبا
منع الابانة اجلب للمصلية من غير تقويت لمصلية الاخرى فان ارادت تخصيص نفس عقاب لطلاق الرجعة بالقياس بعد تخصيصه بالاقتدار ايضا
لان تخصيصه بالقياس بعد تخصيصه بالنسب جائز لم يتم المعنى فيعلم فليزم ان حاجته الى الخلاص من الابانة ليس كحاجة المرأة لئلا يملكه من الابانة على وجه
لا يعقب التدمر كما بعد الرجعة حتى تنقضي عدة او تفريق الثالث على الاطوار بخلافها ظم توقف دفع حاجته على شرعية الواحدة البانته واذا
رجعنا كراهية الواحدة البانته في اوائل كتاب الطلاق بعد ما حققنا بسبب تحقق الحاجة الى الابانة من القوام بذو البينة ان المنين اعني عدم انضمام
باب التدارك وباب الرجعة اذ ان غير رايه من باب دفع المفسدة اجلب المصلية والوجه في الاستدلال ان يقال لما ثبت الشرع الايقاع بهذه الالفاظ
قد ثبتت الابانة لاننا مناهنا وقوله الطلاق مرتان اي المسنون للاتفاق على صحة وقوع الثلاثة ثمرة واحدة فصوصا عنه فانه غير مكررة الايقاع
لفظ بان مثلا يقع به البينة الغليظة بغير واحد فتقع به الخفيفة كالطلاق لما وقع به الغليظة وقع به الحقيقة وايضا خص منه الطلاق
بما لم يسم بالعموم واذا فاصل الطلاق المسنون بالمال يعقب الرجعة فقد خرج من ذلك حين ثبت شرع الايقاع بلفظ بانته بربث ايضا اخرج الواحدة البانته
بلا مال يعقب الرجعة لان شرع الايقاع هو جعل اللفظ سببا لوجوب مناهه ومناهه البينة والدلالة على ايقاع الثالث شرعا به تخلف
صلى الله عليه وسلم ابركانه حين طلقها البانته انه اراد الواحدة وشرع قوله ليست كنايةات على تحقيق لانها حوامل في حقائقها من تردوني
المراد للقطع بان معنى بان الحقيقة الذي هو منقطع للاتصال مراد وكذا البانته البانته للقطع والتردد وانما هو في منقطعها اعني بالوصلة وهي اعم
من مصلية التكليف والجدات والشرع فاذ الثمين بالنية على حقيقة وكذا من المرام والمالية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة اليه او ليس

ولا يخرجه التثنية عند خلاف الزفر ولا نه عدد وقد بنيه من قبل وان قال لها اعتدي اعتدي فقال فويت
بالاوهى طاروا بالباقي حضادتين في الفصل كانه فوى حقيقة كلامه ولا نه يا امرأتى في العادة بالاعتداء بعد الطلاق
فكان الظاهر شاهدا وان قال له فوبالباقي شيئا في ثلثة نهي فوى بالاوهى لطلاق صار الحال حال مذكورة الطلاق فحين
الباقين للطلاق بهذه الدلالة فلا يصح في ثلثة نهي فوى بالاوهى لطلاق صار الحال حال مذكورة الطلاق فحين
مختلفا ما اذا قال فويت بالتثنية الطلاق دون الاولين حيث لا يقع الا واحدة لان الحال عند الاولين لو تكن حال مذكورة الطلاق

غيره من الرجال فاذا عين المرء بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق عليه كناية مجازا للتدوين في ذلك المتعلق الذي يتبين الفرد المستعمل فيه اللفظ
والوجه ان اطلاق اسم الكناية حقيقة لان الكناية لا تساوى الجازل قد يكون حقيقة لانه يتعدو المعنى وقد يكون حقيقة فيما قد حقق في نحو
طويل لجماد وكثير الرادان المراد حقيقة لمول لجماد وكثرة الراد لكن لا يقتصر طرية بل يستمر منه الى طول العامة وكثرة الاضياف والوجه ان يقال
كونه كناية لا يستلزم كونه مجازا عن الطلاق بتحقيقه ان مشترك من قبيل المشكل فالقطع المتعلق بالنكاح فرد من فروع ما يتعلق به والمتعلق
بالنية والشركة كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل كما يحتمل بل كلاس يد وعمر وغيرهما والوجه ان يقول عوامل كقائمتها او بحقيقة ما استعملت فيه
وهذا لان نحو حبك على غاربك مجاز عن التحلية والترك وهو البينونة وكذا او بهتك لاهبك لتعذر حقيقة البينة اعني التملك فهو مجاز عن يده
على قدرناه وقياس الباقي سهل وبهذا نلزم ان لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي التي
على التملك وحقيقة كالمترتبة على الخلع فاسما اراد مع ويثبت ما يثبت بلفظ طالق على ما لم طالق ثلثا وما صلا ان ما يثبت عند طالق شرعا
لازم اعم يثبت عنده وعند هذه الالفاظ والخلع فيقولنا يقع بها الطلاق في معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانما خاص صوره هو بغيره
وقوع ذلك اللازم واستكمال ذلك بارسال لفظ الثلاث بل لازم وقوع الطلاق وقوع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق على ما يفيد ما استلزم
في فاشحة كتاب لطلاق خارج اليها فالواقع بالكناية هو الطلاق بلا تاويل وتفسير المصدر ان الواقع البينونة بالكنايات ثم ينقص المصدر
على نوال الوصلة وبها جواب عن قول الشافعي به وهو بنابر على انه غير واثبت تعلم انه لا يلزم من نوال وصلة النكاح وقوع الطلاق
لتحقق زوالها في الفسوخ مع عدم الطلاق والجواب ان زوال الوصلة لا بد ان يستعقب في غير الفسخ النقصان والاتفاق على ان الثابت
بالكناية ليس فسخا فليس نقصان بعد قوله لا تصح التثنية اى بالكنايات عندنا خلافا لفرقة وقد بنيه من قبل في باب ايقاع الطلاق
في التطبيق بالمصدر قوله ولو قال لها اعتدي اعتدي هذه المسئلة تحتمل وجوبا ان ينوي بكل من هذه الالفاظ طلاقا او بالاولى
طلاقا لا غير بالاولى حيفا لا غير بالاوليين طلاقا لا غير بالاولى والثانية طلاقا لا غير بالثانية والثالثة طلاقا لا غير بالاولى حيفا لا غير
وفي هذه الوجوه الستة تعلق ثلثا او ينوي بالثانية طلاقا لا غير بالاولى طلاقا وبالثانية حيفا لا غير بالاولى طلاقا وبالثالثة
حيفا لا غير بالآخرين طلاقا لا غير بالاوليين حيفا لا غير بالاولى والثالثة حيفا لا غير بالاولى والثانية طلاقا وبالثالثة حيفا
او بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيفا او بالاولى والثالثة حيفا او بالاولى والثالثة حيفا او بالاولى والثالثة حيفا او بالاولى والثالثة حيفا
او بالثانية حيفا لا غير وفي هذه احد عشر وجبا تعلق ثنتين او ينوي بكل منها حيفا او بالثالثة طلاقا لا غير بالثالثة حيفا لا غير بالثالثة طلاقا
وجبا ثلثة حيفا لا غير او بالثانية والثلثة حيفا وبالاوست طلاقا وبالاخرى حيفا لا غير وفي هذه الوجوه الستة
لنطبق واحدة او لم ينو بكل منها شيئا فليقع في هذا الوجه شئ والاصل انه اذا نوى لطلاق بواحدة ثبت حال مذكورة الطلاق فلا يصح
في عدم نية شئ با بعد ثا وبصدق في نية الحيف لظهور الامر باعداد الحيف عقيب الطلاق فاذا لم ينو الطلاق بشئ مع وكذا كل ما قبل المنوي بها
ونية الحيف بواحدة غير مسبقة بواحدة منوي بها الطلاق يقع بها الطلاق ويثبت بها حالة المذكرة فجزى فيها الحكم المذكور لما يخالف ما اذا كانت مسبقة
بواحدة اراد بها الطلاق حيث لا يقع بها الثانية لصحة الاعتداء بعد الطلاق لا يخفى التخرج بعد هذا وان هذا فيما اذا كان الخطاب مع مني

وقد كل موضع يصدق الزوج على نية ما يصدق مع اليقين لا الجاهل على خفيه و قوله لا يصدق مع اليقين

من ذوات الميضي فلو كانت آتية او صيغة فقال اردت بالاول طلاقا وبالباقى ترعيا بالاشهر كان حكمه مثل ما نحن فيه ولو قال فويت بهن واحدة فهو كما قال وبانه لا احتمال قصد التاكيد كانت طالق طالق طالق لا قضاء لانه خلاف الظاهر وعلت في المرة الثالثة لا يخل لما ان كل من نفسه اذا علمت منه ما ظهر خلاف مدعاؤه وظهر ما ذكر في حال مذاكرة الطلاق لا يقتصر على السؤال وهو خلاف ما قدموه من انها حال سوالها وسؤال الاجنبي طلقا بل هي علم من حالة السؤال للطلاق ومن مجرد ابتداء الايقاع ثم على هذا القائل ان يقول المذاكرة التي يصير الكناية بها ظاهرة في الايقاع انما هي سؤال الطلاق لان ذكر الكناية لصاحبه لا يقع دون الرد عقب سؤال الطلاق ظاهر في قصد الايقاع به فيمنع قبول دعواه عدم ارادة الطلاق بخلاف المذاكرة لمضى الابتداء بايقاع الطلاق مرة فان الايقاع مرة لا يوجب ظهور الايقاع مرة ثانية وثالثة فلا يكون اللفظ الصالح له ظاهرة في الايقاع حتى لا يقبل قوله في عدم ارادته بالكناية قوله وفي كل موضع يصدق الزوج في نية النية انما يصدق مع اليقين لا قد منا بانه ونقله من الكافي للحاكم لزم اليقين لما فيه من الاكراه على الغير بعد ثبوت احتمال نفيه بالكناية فيضعف مجر نفيه فيقوى اليقين والاقرب انه لفي التهمة اصله حيث تحلف بكناية المتقدم فمركب طلقا واحدة ثم قال جعلتها بانها صارت بانه وقال جعلتها بانها صارت ثانيا عندنا في صيغة حره او طلاقا لا يكون الا واحدة لان الواحدة لا تكون ثلثا لغيره في الاول ان جعله الرب بانه تيسير للشرح فيرد عليه اننا نيك الباتن لما ذكرنا قريبا لكنه لم ينص على وصف ابتداء اكتفاء باصل الطلاق فكان رجيا باعتبار عدم حصول البينونة فاذ باننا التقت باصل الطلاق كما لو علمنا ابتداء كوكيل ببيع لما ملك البيع النافذ كان ملكا لا صلح ووصفه بملك طالق وصفه باصله كتحقيق عقد الفسخ واصل ان الصريح يلحق الصريح والباتن عندنا والباتن لبقه الصريح لا الباتن الا اذا كان مسلطا طوقا لما بعد الخلع انت طالق وقع الطلاق هذا خلافا للشافعي رحمه الله ولو قال بان لم يقع اتفاقا ولو قال بان وقعت المداخلة بان ينوي الطلاق ثم بانها دخلت في العقد وقع عليها طلاق آخر عندنا فالزفرح المكون الصريح يلحق الباتن فلو قال تعالى فلا يلحق عليها فيما قدمت به يعني الخلع ثم قال فان طلقا فلا تلحق له من بعد حتى تكسر لزومها غيره وانما لا يتقيد بنوعه على وقوع الثانية بعد الخلع ومن المذري عنه صلى الله عليه وسلم التمسك لمحقا صريح الطلاق ما دامت في العدة وهذا العقد الكافي لبقاء احكام الكحل وانما لا يستلزم وهو لا يمنع التصرف في المحل كالمحض ولهذا يلحق الباتن الصريح بل اولى ببقاء الاستمرار والالحاق عدم الباتن الباتن فلا مكان جله جزء عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جله انشاء لانه اقتضاء ضرورة حتى لو قل غيبت به البينونة الغليظة ينبغي ان يعتبر ويثبت الحرمة الغليظة لانها ليست ثابتة في المحل فلا يمكن جله اجارا عن انشاء انية فتجعل انشاء ضرورة ولهذا وقع الباتن المعلق قبل تيمم البينونة كما شئنا لان من قبله ولم يكن جله خبرا من صدره او بد عليه ان فعله لازم في انت طالق انت طالق فزعم ان كان الصريح الصريح اجيب بانه لا احتمال فيه لان انت طالق شقين لان انشاء شرعا ولو قال اردت به الاجبار لا يصدق قصدا في مسئلتنا كما ذكرت باتن ثانيا ليعمل خبر بل الذي وقع اثر التعليق السابق وهو نوال القيد عند وجود الشرط وهو محل فيقع ويقع المعلق بعد المعلق وقد عرفنا من الم الم الذي طبقوا عليه ان المراد من الباتن الذي لا يلحق به بل يقتض الكناية لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانتشار في الطلاق وبه يقع الفرق بين الصريح انت طالق انت طالق وانت باتن ولا نهم جله مقابل الصريح ولا يقابل الباتن الا اذا كان كناية لان الصريح علم من الباتن لانه لا يحتاج الى نية بل ان كان الزفرح رجيا وكناية يحتاج اليها لغيره لا يقع جبا في خبر انشاء الالفاظ اعتدى استبري رحك انت واحدة الاباتن في الخلاصة فتلا من الزوائد الذي يلحق الباتن لا يكون رجيا والصريح يلحق الباتن وان لم يكن رجيا وقوله الذي يلحق الباتن لا يكون رجيا لا يصح

في التلخيص

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار في كل امر اختار بنوعه بذلك الطلاق او قال لمطلق نفسه فله ان يطلق نفسه مادام حيا
في مجلسها ذلك فان قامت منه واخذت في عمل الزوج كالمهر من يدها كان الخيرة له المجلس باجماع الصحابة وموافاقهم

لان البينة سابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير المقيد بآية فاذا ذكر من انه اذا ابانها ثم قال لمالك طلق باين ينفو بان هو اذ ذكر من عدم ظهور الرجعة
فكان ذكره وتركه سواء وما زاد في تحليل الفاء في هذه المسئلة في الحادي من قوله ينفو تعيها لكلامه لا معنى له في حقه مجرد الالف اقصر في الخاتمة
وعلمنا ذكرنا على هذا فوقع في جلب من الخلاف في واقعه هو ان رجلا ابان امراته ثم طلقها ثم ثانيا في العدة التي فيه انه ليحتمل ما سمعت
من ان الصحيح وان كان بائنا يلحق البائن ومن ان المراد بالبائن الذي لا يلحق هو ما كان كناية على يوجب الوجوه وفي المطابق لو قال ان خلعت كذا
فخلال اسد على حرام ثم قال كذا الامر آخر فصل احد هو وقع طلاق باين ثم لو فعل الآخر قال طبعه الدين ينبغي ان يقع آخر قال ينبغي ان يحفظ
تتمه في الشهادة على الطلاق من الكافي الحاكم وهو مجموع كلام محمد بن اسد في كتبه لو شهدا بالطلاق والزواج متصادقان على عدم الطلاق
فرق بينا لان البينة كذبها ولو شهدا انه طلق احدى نسائه ليسا وليا فاشهادتهما باطله ولو شهدا انه طلق احداهن بغير عينا الزنا والافتراء
على احدهما استحسانا في القياس هو الاول ولو شهدا به على طلقين واخذ ثلث والزواج منكر لم تجز هذه الشهادة على قول ابي حنيفة رحمه الله
وعندما تجوز على طلقين وتأتي هذه في البداية في باب الاختلاف في الشهادة واذا شهد شاهد عدل على الطلاق فستلزم المرأة القاضي ان يضعها على
يد عدل حتى تأتي بالآخر لا يفضل ويمنعها التي زوجها كان الطلاق بائنا وادعت ان بقيته الشهود بالقرابة عدل قال ابلها ثلثة ايام وحال فيها
ومن زوجها حتى تنظر ما يفتق في شأبه ما الآخر فهو حسن ولو شهدا الزوج لا باس به ولو شهدا احدهما انه طلقها ثلثا والاخر انه قال انت على حرام
ينوي الطلاق فهي باطلة وكذا لو شهدا احدهما انه طلقها ان دخلت الدار وانما دخلت والاخر انه طلقها ان كلف فلانها وانما كلف وكذا ان اختلفا
في الفاظ الكلمات وكذا في مقادير الشروط الذي علق عليها في التعليق والارسال ومقايير الاجال وصفاتها وفي اشتراطها وحذفها واذا شهدا
قال ان دخلت الدار فلا في طلق فلا عسما والاخر انه قال وعدما وقد دخلت فلا في طلق وعدما لانها اتفقا فيما وقع فيه الطلاق على
واحدة ولو شهدا على تعليقه بآية وآخر على تعليقه رجعية جازت على الرجعية وكذا اذا شهدا على تعليقه والاخر على واحدة واحدة
او على واحدة والاخر على واحد وعشرين او واحدة ونصف الاصل عنده انما في العطف يقع في المخطوف عليه الاتفاقات على اللفظ او مراد به خلاف
البائن فلذا لا قبل بشأبه على واحدة والاخر على اثنين عنده خلافا لما لان الذي شهدا بنبئين لم يتكلم بالواحد ولا بالمراد فاسيا في هذا الاصل
في باب الاختلاف في الشهادة ولو شهدا انه قال فلا في طلق لابل فلا في الاخر على انه سمي الاول فقط جازت على الاول ولو شهدا انه قال طلق الطلاق
كلمة والاخر على انه قال بعض الطلاق لم تجز الشهادة عنده وعندهما تعلق واحدة ولو شهدا انه قال طلق والاخر انه اقر بالطلاق جازت وكذا ان اختلفا
في الوقت او المكان او الزمان بان شهدا انه طلقها يوم التوبة والاخر انه طلقها في ذلك اليوم بالكونه فهي باطلة ليقين كذب احدهما ولو شهدا بذلك
في يومين متفرقين بينهما من الايام قدر ما يسير الركب من الكوفة الى مكة جازت شهادتهما ولو شهدا ثلثان انه طلق مرة يوم التوبة والاخر انه طلق في يوم
التوبة فشهدا بها باطلة ولو جازت احدى البنتين فقتله باثم جازت الاخرى لم يفتق اليها واذا قال الرجل لامرته اتكيا اكلت هذا في طلاق فجات كل بنة
اكلته تطلقان جميعا وان جازت احدهما لم يفتق اليها وان جازت الاخرى لم يفتق اليها وان كانت كسالم تطلقا

باب تفويض الطلاق فصل في الاختيار لما وقع من بيان الطلاق بولاية المطلق لنفسه شرع في بيانه بولاية مستفاد من غير وجه في المصنف فانها
التعويض بلفظ التبريد بلفظ الامر باليد بلفظ المشية قوله اذا قال لامرته اخاري ينوي بذلك الطلاق ينوي تخييرها فيه او قال لسا

نحو

لأنه قيلك الفعل منها والتمليك كذا يقتضي حواشي المجلس صكك في البيع لأن ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة إلا أن المجلس تارة يتبدل بالذهب عنه ومرة بالاشفكال بعمل آخر

طلق نفسك فلما ان تطلق نفسها اومت في مجلسا ذلك وان طال يوما واكثر لم يتبدل بالا حال فان قامت منه او اخذت في محل آخر خرج الامر من يدك لان الخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين قال ابن المنذر اختلفوا في الرجل يخير زوجته فقالت طائفة امرأ بيدا فان قامت من مجلسها فلا خيار لها وبنا هذا القول عن ابن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وثمان وابن مسعود رضي الله عنهم وفي اسانيد ما متعلق به قال جابر بن عبد الله قال عطاء وجابر بن زيد ومجاهد والشعبي والنفخي وماكث سفيان الثوري والافذاعي والشافعي ابو ثور واصحاب الرأي وفيه قول ثان وهو ان امرأ بيدا في ذلك المجلس وفي غيره وهذا قول الزهري وقنادة وابي عبيد وابن نصر بن نفعول يدل على صحة قول النبي صلى الله عليه وسلم لما شئت رضي الله عنه لا تقبل حتى تستأمرى بوليك وعلى صاحب النفخي هذا القول عن علي فاعترض على نقل الاجماع والجواب ان الرواية عن علي لم تستقر فقد روي عنه كقول الجماعة ولذا انفق في بلاغات محمد بن عبد الله قاتل بالانقصار على المجلس قال ابننناع عن محمد بن علي وابن مسعود وجابر بن عمر في الرجل يخير امرأته ان تاراد او است في مجلسا ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها فيكون اجابا سكوتيا من قول المذكورين وسكوت غيرهم من من نقل من السابيين لقول الاول ممن نقل عنهم الثاني وقوله في اسانيد ما متعلق لا يضر بعد تنقيح الامتة بالقبول مع ان رواية عبد الرزاق عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله جيدة ما التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لما شئت رضي الله عنه لا تقبل حتى تستأمرى بوليك لان ما لم يكن تخيره ذلك هذا تخير المكلم فيه وهو ان توقع بنفسها بل على انما ان اختارت نفسها طلقها الا ترى الى قوله تعالى في الآية التي هي سبب التخيير منه صلى الله عليه وسلم ان كنتن ترون طيرة الدنيا ونيها فتالين اممكن واسرمكن سراجيدا قوله ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تستدعي جوابا في المجلس او لو كان تمليكا لم يبق الزوج الا للطلاق في ذلك المجلس لاستحالة كون الشئ مملوكا كله لاكثر من واحد في زمان واحد وهو منتفط لوطلقها بعد التخيير وقع وايضا لو صارت مالكة كان من حال لامرأته طلق نفسك ثم علف ان لا يطلقها فطلقت نفسها لا بحث وقد نفق محمد بن عبد الله على انه بحث فهو يقتضي ان تكون مالكة عنده وايضا يصح هذا فوكيل المديون بابرار نفسه وبذايرد على تعليل كونه تمليكا بانها عالة لنفسها وايجاب ان المراد بالمالك بناس من يقدر على الفعل باختياره بحيث لا يلحقه اثم على نفس الفعل ولا خلف في عدم فعله بخلاف الوكيل فانه مخلف ان لم يفعل وتصور الملك على هذا الوجه من اثنين فان تمليك الفعل بهذا لزوم انتفاء الملك بالتمليك في الاحيان لان في ملك الافعال للقطع بقبول ملك كل من مائة رجل لفعل واحد كما هو الاختصاص ومثل اليقين ممنوعة والخلف قبل محرم والمنع مذكور في الزيادات لصاحب المحيط والاماليون فوكيل وانما وقع عليه البراء الرب الدين باعتبار امره وثبت ان التصرف لنفسه في نفسه وهو ذممة وفي هذا نظر محرم في تطبيقها نفسها بان يقال هي وكيلة فهي في نفس فعل الايقاع عالة له وقبوت الحاصل لها ضمنا ولو انتم كونه المديون مملوكا لم يصح الانتفاء لازمه لان الدائن ان يرجع قبل البراء وسند كراهوا لوجه واعلم ان الجواب الذي يستدعيه التملك هو القبول في المجلس والجواب المكمل فيه هو تطبيقها نفسها وهو بعد تمام التملك طليق الوجه مستلزما للمطلوب ولذا قال في الذخيرة ان هذا التملك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقى الى ابد المجلس اذا كانت فائتة ولا يتوقف على القبول فظهر ان التمليك بخصوصه لا يستدعي الجواب الذي يتم به التمليكات ولكنه تمليكاتيم بالملك وحده بالقبول لا يقدر على الرجوع لا لكونه متفرضا سني التعليق لانه اعتبار يمكن في سائر الوكالات لتفرضا معنى اذا بعته فقد اجزته والولايات لتفرضا اذا حكمت من من شئت فقد اجزته فكان يقتضي ان لا يصح الرجوع والفعل فيها فلا حاجة اليه لهذا المعنى لا يتناهى على ما ذكرنا لكن اذا كان الملك ثبت فيه بالملك وحده لم يصح القول بانه يخالف

او يخلص اكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتل غير كسطل خيارها يجوز القيام لا بدليل الامر من غير ان يثبت ان النفس هناك لا فارق من غير قصد
فلا بد من حقيقة قولها اختلج لانه يحتمل تغييره على نفسه او يحتمل تغييره على تصرفه اخرى فان اختلجت نفسها كان قولها اختاري كاختارها وحلي بالثبوت والقياس
ان لا يقع بهذا معنى وان حوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ فلا يملك التفويض الى غيره الا انما استحسننا الاكل الصالحة رضى الله عنهم
ولا بد من دليل من ان يستدبرهم بكلماتها او يفارقها فيملك انما مقام نفسه في حق هذا الكسوة الواقع بها بان كان اختيارها لنفسها بثبوت اختيارها صحتها
والدليل البائن ولا يكون ثالثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لا يثبت بمجالات الالبان لان البيونة قد استخرج قال ولا بد من ذكر النفس في كلامه في كلامه
لو قال لها اختاري فقال قد اخترت فهو باطل لانه عرفت بالاجماع وهو في المشر من احد الجانبين ولان المبعوض لا يعلم تفسير
لهم ولا تفويض مع الابعام ولو قال اختاري بنفسه فقالت اخترت تقوم واحدة بالثبوت لان كلامه مفسر وكلامها مخبر جواز الاختيار

سائر التليكات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس بل بقاؤه هو الموافق لسائر التليكات التي ثبت الملك عند ما دنا خالفنا بما ذكرنا وباعتبار
اقتضاه على المجلس والاستدغية اجماع الصحابة واعلم ان الاقتصار على المجلس في الخطاب المطلق بالوفاط يلقى نقسك متى شئت فهو لما في المجلس
وغيره واذا فوض مسمى فائتية اعتبر مجلس طرما ولو قال جئت لمان تطلق نفسها اليوم اعتبر مجلس طرما في هذا اليوم ولو مضى اليوم ثم عرفت فخرج
الامر من مينا وكذا كل وقت قيد التفويض به وهي فائتية ولم تعلم حتى انقضى بطل خيارها في المجلس ليس لزمج ان يرجع قبل انقضاء المجلس
لانه بمعنى اليقين اذ هو تعليق الطلاق بتطبيقا نفسها وقد علمت اهو التحقيق قوله اذ مجلس الخ لو كانا يتحدان فاختار في الاكل انقضى مجلس
الحديث وجاء مجلس الاكل فلو انتقل الى المناظرة انقضى مجلس الاكل وجاء مجلس المناظرة ولو خيرة فطهبت فورا او شربت لا يبطل خيارها لان
العطش قد يكون شديدا يمنع من التناول ولبس الثوب قد يكون لثما عواشوا بخلاف الواكالت باليس قليلا او امتشقت او قاما الزمجة قسرا
فانه يخرج الامر من يد المظهور الاعراض به ووجه في الاقامة انها يمكنها ما نفعته في القيام او تبادر الزمجة باختيارها نفسها فعدم ذلك وليس
الاعراض وكذا اذا خاضت في كلام اخر قال تعالى حتى يخوضوا في حديث غيره فاذا اذ اعراض من الاول قوله ثم لا بد من الخيرة اي نية الطلاق في قولها اختاري
يتمل تخيرة في نفسها بالاقامة على الكلاع وعدمه ويحتمل تخيرة في غيره من نفقة او كسوة فاذا اختارت نفسها فاكتر قصد الطلاق فالقول له مع مينة
اما اذا خيرة فمذكر الطلاق فاختارت نفسها ثم قال لم اؤ الطلاق لا يصدق في القضاء وكذا اذا كانا في غضب واذا لم يصدق في
القضاء لا يصح المرأة ان تقيم مدة لا يتكلم مستقبل قوله والقياس ان لا يقع بئاشي لان التليكات فرع ملك الملك وهو لا يملك الايقاع بهذه
اللفظة ولو قال اخترت نفسي شك واخترك من نفسي ناويا لا يقع الا انما استحسننا الوقوع باختيارها باجماع الصحابة رضي الله عنهم قوله ولا بد من دليل الخ
خايرة انه وجه آخر للاستحسان يقال القياس يقتضي الوقوع بخصوص هذه اللفظة وهو لا يقتضي ذلك وانما يقتضي جواز اقامتها مقامه في الفرق
ولا تلاقى فيما بل يقتضي ان لا يقع به لان اقامتها مقام نفسه فيما يملك ولا يملك الا بجماع هذه اللفظة فهو وجه القياس قوله ثم الواقع بها بان نوى
من زيد بن ثابت ان ثبت به انما ملك في الدخول بها وفي غيره ما يقبل منه دعوى الواحدة وعن عرو ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم واحدة
رجعية وبه نظر المشايخ احمد ورجع عن علي بن ابي طالب ان الواقع به واحدة بانه توسط بين الناعتين ورجع قول عرو ابن مسعود عن ابن ابي عمير ان الطلاق
يعقب الرجعة الا ان تكون الطلقة الثالثة وانت علت اذا خرج منه الطلاق بال وقبل الدخول ولزم اخراج الطلاق بادل على البيونة من الانفاذ على
ما سلفاه ولقد اخترت نفسي بل نفس تخيرة في نفسها اذ اختارتهما لانه يبنى عن الاستحسان والصفاء من ذلك الملك وهو بالبيونة
والالم تحصل فائتية التيزر اذا كان له ان يراجها في الحال شارات او ابت وقد روى الترمذي عن عبد الله بن مسعود وعمران الواقع بها بانه كماروس
عنها الرجعية فاختلج الرواية عنها وقد ترجع بما ذكرنا قول علي بن عرو ابن مسعود رضي الله عنهم ثم يفرق بينه وبين الاستحسان والصفاء والبيونة مثبتة
فيه مقتضى فلا يصح بخلاف انت بآن ونحوه فلا يقع الثالث في قوله اختاري وان نوا بخلاف التفويض بقوله امرك ببيدك حيث تقع نية الثالث
فيه لان الامر شامل بعمومه لشيء الطلاق فكان من افرادة لفظا والمصدر يكتفي به في الفرقان الوقوع باختياره على خلاف
القياس باجماع الصحابة واجماعهم النقطة على الطلقة الواحدة بخلاف تلك المسائل اي بآن ونحوه لان الوقوع يقتضي نفس الانفاذ ومقتضاها
البيونة وهو مشروط وفيه نظر لانها اجاعهم على الواحدة لما قد من قول زيد بن ثابت ان الواقع به ثلث قولها بكمال الاستحسان قوله ولا بد

ولا يحتاج الى نية الزم ولا طلق واحدا وانما يحتاج الى نية الزم لانه التكرار عليه اذا اختار في حق الطلاق هو الذي يتكرر بهما
ان ذكر الاولى وسكروى مجرته ان كان لا يفيد من حيث الترتيب ولكن يفيد من حيث الافراد فيعتبر فيما يفيد ولانه ان هذا وصفه فهو
لان المصلحة في الملك الخريب فيه كالمجتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من جهة رتبة فالغلق حق الاصل لغلق حق البناء ولو كانت
المصلحة لتغير في ثلث في قولهم جميعا لانه لو ضارت كما اذا صرحت بها وكان الاختيار للتاكيد وبدون التاكيد يقع الثالث فم التاكيد
اولى ولو تالسا قد طلقت نفس واخترت نفس بتطبيق

ورسوله والدار الاشددة ثم فعل الزواج ابلغه صلى الله عليه وسلم مثل الذي فعلت في لفظ المسلم بل اختار بعد رسول الله
رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لا يقال قد ذكرت ان التفسير الذي كان منه صلى الله عليه وسلم ليس في التكميل بل ان من لو اخترت لنفسه
لان المقصود بالاستدلال به هو انه صلى الله عليه وسلم جوابا لا يفيد قيام مناه في الحال قول المصنف ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وجوبها
هو احد الاسباب وقيل بالقلب وقيل مشترك بينهما وعلى اعتبار حبله الحال خاصة مشتركة في اعتبارها هنا الزم انه من مذهبنا معنى الحال قرينة
بحون اخبار عن امر قائم في الحال وذلك يمكن في الاخبار لان محل القلب فهو الاخبار باللسان عابو قائم محل الحال الاخبار كما في الشهادة وكما في
بمخلاف قولنا اطلق فخصه بكونه اخبار عن محسوس فم ثمة ما يقوم باللسان فهو جائز تمام بالامران من من مذهبنا هو محال وهذا بناء على ان الاليت ع

لا يكون بنفس اطلق لانه لا يمارى فيه وقد من انه لو تصور فجاز ومقتضاه ان يقع به هنا ان قصد لانه انقار الاخبار قوله ولا يحتاج الى نية
الزوم ولا الى ذكر نفسا ذكره في الدار لانه في لفظه ما يدل على ارادة الطلاق وهو التقيد وهو انما يتعلق بالطلاق لا باختيار الزوم وهذا يفيد
عدم الاحتياج اليها في القضاء حتى اذا قال لم انزل لم يلتفت اليه ويفرق بينهما لعدم الاحتياج اليها في الوقوع فيا نية وبين الله تعالى حتى يصبر
لا يصير ويدل على زيادة الزيادة باشارة النية وان كرر وان في الجامع قال اختارى اختارى باللف نيولى لطلاق فاشترط النية مع
والفكر فضلا عن احدهما وهذا لما عرف ان الاحوال شرط ولكن في شرح الزايدات لقاضي خان كوكرة فقال مرك بيدر ووامرك او فامرك بيدر
بالفعل او الواو فقالت اخترت نفسي وقال الزوم لم انزل الطلاق كان القول قوله لان التكرار لا يزيل الالبهام وكذا لو كرر الاختيار انتهى وهو الوجه
وتحقق في المسئلة خلاف بين المشايخ وما ذكره المصنف ذكره الصدر الشهيد والفتاوى وغيرهما بشرط اوجوب النية مع التكرار كقاضي خان
من استشهدوا استشهدوا به في لزوم النية فيما بين وبين الله تعالى من المنقول على لزوم النية مطلقا ولو في القضاء ولا يخفى بعده في مسئلة الجامع
لان فمكره الحال ظاهر في ارادة الطلاق فكيف يصدره القاضي اذا كرر ارادة الطلاق والمانى الزايدات من اشتراطها فيعمل على ما في نفس الامر

اي يشترط وقوع ثبوت النية في نفس الامر لان الاصل ان اثبات اجوبة المسائل من قولنا يقع لا يقع يجب انما هو بالنسبة
الى نفس الامر وليس كل ما يشترط في نفس الامر يشترط للقضاء غير انما مع ذلك اختارنا ما ذكره القاضي من انه لو كرر الطلاق بقوله لم انزل فالحال ان لا يتأخر الوجه
لان تكرار امره بالاختيار لا يصير مطلقا بل هو الطلاق لجواز ان يرد اختارى في المال اختارى في السكن نحوه وهو كما هو في حديث يعنى في نية الطلاق للمكان
بعدي نعم الله وما يصيبك نعم في البدائع لو قال اختارى اختارى فاختارت نفسها فقالت فويت بالاولى طلاقا وبالباقيين التاكيد لا يفيد
لان لما نوى بالاولى الطلاق كان الحال حال ذكره الطلاق فكان الباقي طلاقا ظاهرا ومثله في المحيط ظاهر وقال في الكافي في مسئلة الكتاب
قبل لا بد من ذكر النفس انما حذف لشهرته لان عرض محمد التفرع دون بيان نحوه الجواب وعلى هذا فيمنع ان حذف النية في الجامع الصغير ذلك
قوله ان ذكر الاول وما يجرى مجراه ان كان لا يفيد الترتيب يعني هو في نفسه يفيد الفردية والنسبة المخصوصة فان بطل الباقي في خصوص
هذا المحل لاستحالة في المجتمع في الملك اعني الثلث التي ملكتها بقوله اختارى ثلث مرات اذ حقيقة الترتيب في الافعال لا اعيان كما يقال
صامع لم يجز ابطال الاخر فوجب اعتباره قوله والكلام للترتيب ذكره في المبسوط لابي حنيفة رحمه الله وجين استدل ان الاولى نعت للموت فاصح
المراد بوصفه والمذكور ضمنا للاختيار وكانها قالت اخترت الاختيار او المرة الاولى ولو قالت ذلك طلقت ثلثا والآخر ثلثا بالترتيب

في واحد من هذه الرجعة لان هذا اللفظ موجب للطلاق بعد انقضاء العدة فكذلك اختارت نفسها بعد العدة ولو قال لها اريد
بيد نفسي بطلان الاختار بطلان الرجعة فاختارت نفسها في واحد من هذه الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطبيقه وهي مغبنة بالرجعة

فيما لا يتيقن وصفه به فيلزم ان يبقى قولها اخترت فيكون جوابا للكل وهذا يتم الاشارة اليه بقوله ان هذا وصف لنحو الى قوله في المكان فقوله
والكلام للترتيب ابتداء بعد تعيين جواب قولها ان كان لا يفيده من حيث الترتيب الى آخره لا يطابق الوجه الاول والمراد بالكلام لفظ الاول فان كثيرا
من الاصوليين يطلقه على المفرد وبعضهم نسبته الى كلام ثم يرد عليه منع ان الافراد من ضرورة الترتيب الذي هو معنى الاول بل كل منها
مدلوله ليس احدهما متبعا للآخر حتى اذا انفك في حق الاصل الثاني من البناء هو الافراد واذا انفك في قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيمتنع مدلول
اختار الطحاوي قولها والجواب بعد تسليم ان الفردية مدلول تفصيلى فقد يكون احد جزئي المدلول المطابق هو المقصود والاخر متبعا كما هو المراد
هنا من قوله والافراد من ضرورة فينتج التبع بانتظار المقصود والوصف كذلك لانه وضع لذات باعتبار معنى هو المقصود فلم يلاحظ
الافراد فيه حقيقة او اعتبارا كما كان لفظ الاول والجماعة الاول الامن حيث هو متصرف بتلك النسبة فاذا بطلت بطل الكلام وقد ضعف
بعض قائلين ان من ينفع من هذا ان الترتيب ثابت في اللفظ وان لم يكن ثابتا في المعنى فيصدق ومنها بالاولى والوسطى ان باعتبار ان قوله
اختار في اختاري جملة بعد جملة والحاصل من هذا اخترت لفظك الاول او كلمتك الاولى ولا معنى له اصلا بعد فرض ابدار وصف الطلاق به وابد
من رام للدفع عنه بان المعنى اخترت الايقاع بكلمتك الاولى لان الايقاع لا يكون بجملة قط بل بجملة امرية بها الطلاق ولو قال لها اختاري ثانيا
فقلت اخترت اختيارا او الاختيار او مرة او مرة او دفعة او دفعة او بجملة او بجملة واحدة يقع الثالث اتفاقا لانه جواب لكل حتى لو كان بال
لزم كل قوله في واحدة يملك الرجعة وهو سهو بل باتن نص عليه محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير والمبسوط والادمع وشروح الجامع
وجامع الفقه وعامة الجوامع سوى جامع صمد الاسلام فان فيه ما في الهداية وجه الصحيح ان الواقع بالتحية باتن لان التحية تملك النفس منها
وليس في الرجعي ملكا لنفسا وايقاعا وان كان بلفظ الصريح لكن انما ثبت به الوقوع على الوجه الذي فوض به اليها والصدق لا ينافي التيقن
كما في تسمية المال فيقع به ما ملكته لانها لا تملك الا ما ملكت الا ترى انه لو امرنا بالبيان فاوقف الرجعي او بالعكس وقع ما امرنا به او وقع
فان قيل بالفرق بين اخترت وطلقت حيث يصلح طلقت جوابا لاختاري حتى تقع به الباتنة واخترت لا يصلح جوابا لطفق نفسك حتى يقع به شيء
الا عند فريح وسنذكر جوابه في فصل الامر باليد قوله لكن بتطبيقه قيل عليه لو كان كذلك لكان هذا القول ملقى بنفسك وقد ذكرنا انه لا يقع باخترت جوابا
لطفق نفسك آجيب بان آخر كلامه لما في الاول كان العامل هو المفسر وهو الامر باليد والتحيز وقوله اخترت يصلح جوابا له فصرح قال انت طالق
ان شئت واختاري فقال شئت واخترت يقع ثلثان بالمشية والاختيار ولو قال اختاري واختار اختار اختار اختار اختار اختار اختار اختار اختار
وتحت الاوليان بلا شيء والثالثة بالف لانها المقرونة بالبدل كما في الاستشارة والشروط كذا لو قالت اخترت نفسي اختيارا او واحدة او بجملة
ولو قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخرة تطلق ثلثا بالف على قول أبي حنيفة مخرج وعلى قولنا وقعت واحدة بغير شيء ان قالت اخترت الاولى او
والثاني ان قالت اخترت الاخرة ولو قالت طلقت نفسي بجملة او اخترت نفسي بتطبيقه في واحدة باتنة لان التطبيقية اسم للواحد فلا يكون جوابا
عن الكل بل البعض فبعد ذلك تسأل المرأة عن ذلك فان قالت عنيت الاولى او الثانية وقصدا بلا شيء او الثالثة بآت بالف ولو قالت اختاري
واختاري واختاري بالعطف الالف فالالف قابل بالثلاث للعطف فلو قالت اخترت نفسي بتطبيقه لم يقع شيء لان الواحد لو وقع ثبت البدل
ولم ير منه ولو قالت اخترت الاولى او الثانية او الثالثة وقعت ثلاث بالف عنده وعندنا لا يقع لانه لو وقع وقع ثبت الالف ولو قال لها اختاري

وكان من هذا ما يوجب من لزوم الطلاق والبراءة فلا يشترط لصحة قيام المالك للملك لان يوم من الشوط والملك موقوف على ما لا يشترط فيه وهو قاصر بالمتن

الصالح انما يملك جملته سيما لانقطاع ما سواه من العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه بمباودة الى المندوب الطلاق
 فمطوره وانما يشترط الحاجة ببيان الاطلاق فلفظ لان المصلحة كما تحقق بعد الوصلية بالدخول كذلك قبل التزوج فلان النفس قد تدعو الى تزوجها على
 نفسها طالعها وسور مشترقا ونحوه لاجتماع طلبها في وقتها فلو ساءت طلاقها بغيرها فاما من مواقع الضرر فيجب ان يشترط كما شرع فتعليقه بخروجها
 ليعلمها عنه لما فيه من الضرر عليه فمحقق المقتضى وهو تحلل التعليق لما يصح بالمانع بل هو اولى بالصحة من تعليق طلاق المكثورة لما سيذكره الجواب
 من الاحاديث المذكورة اما قبل الحديثين الاخيرين فمحول على نفى التبريد لانه هو الطلاق المعلق فليس بل له عرضية ان يعبر طلاق
 هو ذلك عند الشطر والمحل ما تور من السلف كالشبه والزهرى قال عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سمير عن الزهرى انه قال نفى بل كل امرئ
 تزوجها نفى طلاق وكلامه اشهر بما نفى مرة هو كما قال فقال له موافق ليس قد جاء لاطلاق قبل النكاح ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك
 من يقول الرجل امرأته فلان طالق وبعد فلان مرد قول المصنف وغيره الصريح لما يفهم من كان التشبيه المتضمن بعد المهر فهو مباح بعد قوله
 ما تور من السلف يعطى انه ما تور من غيرها البقا اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن سالم والقاسم بن محمد عن عبد الغزير والشعبي والنفثي وغيرهم
 والاسود ابى بكر بن عبد الرحمن وابى بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن بن كحول الشامي رضي الله عنهم في رجل قال ان تزوجت فلانة
 نفى طلاق او يوم تزوجها نفى طالق او كل امرأة تزوجها نفى طالق قالوا هو كما قال وفي لفظ يجوز عليه ذلك وقد نقل به هيب البقا عن سفيان
 المسيب مطاوع بن ابي سليمان وشيوخ رجة المدعيين والامامه شيان الاخير ان فلا شك في وجوبها حال صاحبة تنقح التحقيق انها
 باطلاق نفى الاول ابو جالد واسطى وهو عمرو بن خالد قال وضلع وقال احمد بن حنبل في الاخير على ابن قرين كذب ابن مدين وفيه
 وقتل ابن عدي بسرق الحديث بل صنف احمد ابو بكر بن الغزالي القاضي شيخ الصلح جميع الاحاديث فقال ليس لها اصل في العدة وكذا ما نقل
 مالك وربيعة والاوزاعي فاقيل لم يرد بغيرها حتى يترك العمل بها ساقط لان بالترجيح فرع من الدليل او لا كيف ومع عدم تقدير الصحة
 لاد لانه على نفى تعليقه بل على نفى تبريده فان قيل لا معنى بجملة على التمييز لانه ظاهر يعرفه كل مد فوجب عليه على التعليق فالجواب صاظر اهر بعد
 اشتراك الحكم للشرع فيه لا قبله فقد كان في الجارية يطلقون قبل التزوج بخبر او بعدون ذلك طلاقا اذا وجد النكاح فنفى ذلك على المدعي
 وسلم في الشرع في هذه الاحاديث وغيرها حتى لم يعد ذلك ان يمينوا كون المعلق ليس طلاقا بخروج عن تناول النفس بل هو طلاق ماخر عليه
 الى وجود الشرط كالبصير بشرط الجواز وال جواب ان اهل العرف والفتنة لا يفهمون ان الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو علمت لا يطلق امرأته فلو
 طلاقا لا يثبت اجا فلو ملو يد ذلك في موطنها ان سيد بن عمر بن سليم الزهرى في سان القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة ان هو تزوجها
 فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته عليه كظهر امرأته ان هو تزوجها فمعه ان هو تزوجها ان لا يفهمه ان كظهر امرأته المظاهر فقد صرح في مجموعته بتعليق الطلاق
 بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجا فاما لكل واحد ما خلاف فيه البقا وكذا في الالباء اذا قال ان تزوجك فوالله لا اقربك اربعة اشهر يصح
 نفى تزوجها يصير مولا فان قيل هذا التعليق انشاء تصرف في محل في حال لا دلالة له عليه فيلغو كتعليق الصبي بان قال اذا بلغت فزوجك طالق
 او تعلق بالطلاق لا جنبية غير الملك قلنا لا بد ان بيان المراد بقولنا هو طلاقا وليس به اذ لا شك في ان لفظ الطلاق والمراد به ليس سببا
 في الحال كحكم الطلاق من العدة وغيره ماخر على كايح شرط الجواز فقول لا اشكال في ان كون الشيء سببا في الثبوت حكم في محل لا يتصور

نفي

نفي

نفي

وانما حديث محمد بن علي بن النخعي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله لا طلاق الا بالملك فانما هو في الحال في الظاهر فلو كان وقت وجوده في الطلاق فانت طالق وهذا لا ينافي لان الملك فانه في الحال في الظاهر فلو كان وقت وجوده في الطلاق

بدون اتصاله بذلك المحل شرعا معني ان يعتبر الشرع انه الفصل به سببا للحكم فيه لا مجرد الاتصال في العقد فان سببية ليست الا باسباب
الحكم في محل علوه لكونه ملزوما للحكم فعمل حيث حل ولا ريب في ان الشرع يمنع من ذلك لقطع بانه لم ين انت طالق الا ان كان بل وان كان كذلك
فانت طالق اذ ذلك لان فاذا كان ذلك يرتفع المانع وهو التعليق في يتزل بالمحل سببا بخلاف البيع بشرط الخيار لانه لم يعلق البيع على شرط
بل اقبلته في الحال فبانه حل له خيار ان يفسخ ان لم يوافق عرضه رقباه وبذلك لا يمنع من الوصول في الحال بل تحقق سببته في الحال فانت طالق
التركيب ولما عدم اعتبار من العصبه فليس لعدم ولايته على المحل بل لعدم اهليته للتعلق كالتبني بخلاف البائع فان افتقاره في التصرف في المحل
انما هو عند قصد التبني في الحال وانما فيه التزام بين يقصد بها بالذات البرا معني منع نفسه من تزوجها وهذا يقوم به وحده فتعفن بانه كونه
تصرفا في المحل في حال عدم ولايته عليه بل تصرف مقصر عليه الا انه لما كان الحثا جدا لجازين وبقدرة يقدر كلامه بعباده هو سبب في الحلية بها
معا يوافقان على ملك النكاح لزم لعموم كلامه في الحال ظهور قيام ملكه عند انعقاد ثم رايانا الشرع مع كنفيا بظهور قيامه عنده فياذا اقبل للمكوحه
ان دخلت فانت طالق فان قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصير اياه مع يقين قيامه اخرى وذلك في التنازع وهو تعليق الملك بهذا
حصول الجواب عن الايراد في تعليق في الاجنبية بغير الملك ولذا رايانا الشرع مع قوله لا طلاق الا بالملك فلو ادعت في العقد بانه ملك عتق لولد
قبل الولادة فظهر بان قيام الحلية للحكم ليس بشرط لعموم التعليق ولعمري ان حل هذه المقاصد اشتمل عليها عبارة للمصنف بنهاية الايجاز وطلاقة الالفاظ
وقوله في عقيب النكاح يفيد ان الحكم يتأخر عنه وهو الخيار لان الطلاق المقارن لا يقع كقوله انت طالق مع نكاحك فلا يثبت ان شي من قباده من غير
اشارة تصرف بين وهو اضافته بيانية اي تصرف هو بين وكذا هو في قوله وهو قائم بالتصرف اي فلا حاجة الى شرط المحل بل قيام ذمة الخالف في ذمة
كاف وقول مالك سد على نفسه بالنكاح قلنا فاذا يلزم اذ قد يكون علم مصلحه في ذلك وبنا على بطلان الجور على نفسه او دنيا لعدم سببه بل بطلان
الحل في سببه على انه يصور تزويجه عنده بان يقدره فضولي ويخير مو كالفعل كسوق المواعيب اليها ولو لم يطل واعلم ان مقتضى ما ذكره من المقتضى
لا يتعد سببا في الحال كالمعلق كنتم جلوه مبياني في الحال نحو انت طالق يوم يقدم فلان ولا فرق الا ظهور ارادة الحكم الا بقرار بخلاف المعلق وان
تجسد البرهان هذا المعنى المعقول صارا للفظ من قضيته ولا يمرى من شئ مع ان نحو انت طالق فذا اذا جاز عند واحد في قصد الايقاع ولم يجرى
هو اياه عند تعليق غير سبب في الحال والاخر سببا في الحال واما قوله انه يتزل سببا عند الشرط تطلق او وقع منه في احوال الاطلاق فكما ولما اذا اطلق العاتل
الطلاق ثم من عند الشرط تطلق ولو كان كالمفروض حقيقة لم يقع لعدم اهليته فمفسر في مقتضى ان تزوجت فلانة في طالق وان امرت
من زوجه بنيا في طالق فامر النساء ان يزوجهما منه طلقا لانهما يمينان احدهما على الامر والاخرى على التزوج ولو قال ان تزوجت فلانة وان امرت
من زوجه بنيا في طالق فامر النساء ان يزوجهما منه طلقا لان اليمين واحدة والشرط شيان وقد وجد بخلاف ما لو كان الواقع مجزء الامر حيث لا محل
اليمين ولما لو تزوجهما من غير ان ياه ارضا الاطلاق لانه بعض الشرط فان امر به ذلك رجلا فقال تزوجني فلانة وهي املة على عالمها طلق كحال
الشرط ولو قال ان تزوجت فلانة وامرت النساء ان يزوجهما في طالق فامر غيرهم فموجب كالمقوله لانه خفت بالامر قبل تزويج الامر وكذا
اليمين فلا وقع شئ فلا يثبت بتزويجه بعده ومن ابى يوسف مع اذا قال ان تزوجت فلانة او خطبتا في طالق فخطبتا فموجب الاطلاق قال في الكفا
لان خفت في الخطبة عند دليل على ان اليمين منقذة وهي ردة على من قال اليمين غير منقذة لان الشرط واحد بها فاحدها بيمينه صاغ والاخره بيمينه نفس

كما قيل في حق اللعنة والنفسانيان وبكثير من اهل الحق من قبل في حقهما بل هي قوله فلا يقبل قولهما في حقهما لو قل ان كنت تخيرون ان يعذبني
في نار جهنم فانت طالق وعين حور فقالت حواء او قل ان كنت تخيرون فانت طالق وهذا معك فقالت اخذك طلقت هي ولم يعقب
اللعن ولا تطلق لعنتها المائدة ولا يتيقن بكذبها الا باليمين بغيرها اياها في حقها التخليص منه بالعذاب في حقها ان تقول الحكم بانها
وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهي الحجة اذا قال لها اذا حلفت فانت طالق فعدت الدم لم يرفع الطلاق في حق
ليست ثلاثة ايام لان ما ينقطع دونه لا يكون حيا فاذ اذنت ثلاثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حلفت لانه بلا استدلال فانه من ايام

ان يشترط الا يعلم الا من جتبا فاقول قولها في حق نفسها عليه لاربعه رعمم الله تعالى وعن احمد لا يقع وتختبر بالنسابة باخا طلقت في زوجها
في زمان قالت ذلك في وقع بانها امينة مأمورة بانها را في زوجها بقوله تعالى ولا يكمل لهن ان يكتمن باخلق الله في ايام من تحريم كتمانها امرها
وامة الامر بالانظار بترتيب احكام المنظر وهو فرع قبوله مع ان يدخل القطعة لا تصل الى علم ولا عن يجوز اخذهم من خارج تحت
قوله تطلق فلانة هذا اذا كذبها الا لو صدقها طلقت فلانة ايضا وكذا في جميع نظائره قوله كما قيل في حق العدة اي نقصانها حتى لو طلقها
فانما جازيتم لم ارجعها فمالت له بعدة تتحمل صدقها فنفقت للقطع في الرجعية او قالت لرجل اخر انفقت عدتي من فلان والمدة تتكلم
بما زلت تدعيها اذا غلب على ظنه صدقها والنفساني يسمى حل الوطى وحرمة فلو قالت انا حائض حرم او طاهر حل وقالت للطلق ثلث مرات
ثلاث وخشيت حلت له الا يقال ما يكون حاضا ولا فعل الا اول يقع عليها وعلى الثاني لا يقع واحدة منها الا بالقول المتطور اليه في حاضتها والا حاضا
به لانها امينة وفي حق غيرها حقيقة وشهادتها على ذلك شهادة فزووا بخبارها باليسري في حقها مع الكذب لا بعد في ان يقبل قول النساء
في حق نقد لغيره كاحد البويرة اذا اقر بين رجل على الميت فيقتصر على نصيبه الا يصدق الباقون والمشرى اذا اقر المبيع لمستحق لا يرجع
بالشئ على البائع بذوا انما يقبل قولها اذا اجرت بالحيض وهو التام ما بعد الانقطاع فلا لانه ضروري فيشتهر بقيام الشرط بخلاف قوله ان حضت
حيضه حيث يقبل قولها في الطهر الذي في الحيضة لا قبله ولا بعده حتى لو قالت بعدة حضت وطهرت وانا الان حائض بحضه اخرى لا يقبل قولها
ولا يقع لانها اجرت من الشرط حال صدق ولا يقع الا اذا اجرت من الطهر بعد انقضاء هذه الحيض في يقع وهذا لانها جعلت لحيضه شرطا فاجتبر
من الحيض والطهر ضرورة اقامة الاحكام المتعلقة بها فلا يكون هي ثمينة حال عدم تلك الاحكام لعدم الحاجة اذ كذبها الزموج ولو قال لامرأته
انك حاضتنا فاحاطا لقان فقالتا حاضنا لم تطلق واحدة منها الا ان يصدقهما فان صدق احدهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة وان كن ثلثا حال
ذلك فقلن حاضنا لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقن وكذا ان يصدق واحد منهن فان صدق ثنتين فقط طلقت المكذبة دون المصدقات لو كن
امرأته والمسئلة بما لم يطقن الا ان يصدق من وكذا ان صدق واحدة او ثنتين وان صدق ثلثا فقط طلقت المكذبة دون المصدقات الاصل ان
حيث الكل شرط للموقع طين فلم تطلق واحدة حتى يكمن جميعا وان حاض بعض بعض يكون ذلك بعضا ثبت الحكم فلا ثبت ان طهر جميعا حاضا
لا ثبت حاض كل واحد الا في حاضا الا ان يصدق ما ثبت في حق الكل وان صدق البعض وكذب البعض نظر فان كانت المكذبة واحدة
فلم يصدق حدانها المشرط في حاضا لان قولها مقبول في نفسها وقد صدق غير ما فهم الشرط فيها ولا تطلق في لان الكذبة لا تقبل قولها في غير
فهم الشرط في البعد ان كذب اكثر من واحدة لم تطلق واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم ثبت حاضا الا في حق نفسها فكان موجود بعض
المشرط فلا تطلق واحدة منهن حتى يصدق من سواء جميعا فقولها وكذلك اذا قال ان كنت تخيرون ان يعذبني سألني قولها لما يجاب بانها امينة في
حق نفسها شاهدة في حق غيرها وقوله لا يتيقن بكذبها جواب حال تقديره نزول الجزاء باعتبار خبره بناء على احتمال صدقها فانها كاذبة با يتيقن كيف
يكلم لزم من العلم بانتظام الشرط اجاب بمنع يقينه فان الانسان قد يبلغ به منق الصدر وعدم الصبر وسوء الحال الى درجة يجب الموت فيها
فجاز ان يحلها شدة بغضا مع غلبة الجهل وعدم الذوق للعذاب في الحال على تمنى الخلاص من العذاب لو قال لها ان كنت تخيرون فانت طالق
فمالت احكامها طلقت حاضا واية عذابي خيفة واني يوسف سمعنا اسد لان المحبة بالغلب قد كره وصدقه سواء كسلة الكتاب قال محمد

فكان حينا من لا بد له لو قال لها الا صنت حيضة فانت طالق لم يطلق حتى يظهر من حينها ان الحيضة بالكلية منتهية او على
 في حديث الاستبراء كما لها بانها اذا طهرت فانت طالق اذا صحت يوما طهرت حين طهرت في يوم الذي صحت في اليوم
 او اقرن بفعل مختار يراى به بياض النمار خلوت ما اذا قال لها اذا صحت لانه لم يقل في معناه وقت حين صحت بل في وقت طهرت
 خلافا لما كانت طالق واجدق واذا اولدت جارية فانت طالق فلو لم يولد لها جارية ولا ولد لها اولاد من الفضة فلو لم يولد لها
 وانقضت العدة لم يولد لها غلام او اقرنت واحدة وتنقضت عدها بوضع الجارية ثم كقطع اخرى فلا بد من حبل انقضت العدة ولو لم يولد
 الجارية ولو اقرنت فقلبتان وانقضت عدها بوضع الغلام ثم لا يقيم شئ اخر به لما ذكرنا انه حل لانقضت فاذا في حال يقيم واحدا في حال
 يقيم ثنتين فلا يقيم الثانية بالشا ولا يقال ولاولى ان نأخذ بالثنتين لانها واحدا واحتياطا والعدة منقضية بيقين لما بينا
 لا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى الا ان صدقت لان الاصل في المحبة بالقلب واللسان فلو حلف منه وتقيده بالاصل بل بالحققة فمن لم يرد
 إمكان الوقوف على ما في قلبها وجب النقل الى الحلف مطلقا فاستوى التقييد وعدمه وفي الظهيرة ما يدل على ان المحبة بالقلب لا تنهيه وان
 لكن لا اطلاع عليها وهو حال لامرأة انت طالق ان كنت اما حب كذا ثم قال استأجره كذا فاني حرته فيما بينه وبين الله تعالى واستشكل البعض
 بزيادة ان لم يعلم ما في قلبها لم يعلم ما في قلب نفسه لكن الطريق ما علمنا ان القلب منقلب لا يثبت على شئ فالوقوف على حقيقة المحبة عند الحكم
 انما هو بالامسح الظاهرة لا الحقيقة كما رخصه بالسفر والحديث بالتوم والجمابة بالتمارة الثماتين ولا يخفى ما فيه بالنسبة الى قلبه واعلم ان التعلق
 انما يفارق التعلق بالخيال في انه يقتصر على المجلس لكونه بمنزلة حتى لو قامت وقالت اجبك لا تطلق وانما لو كانت كاذبة تطلق فيما بينه وبين الله
 وفي الخيال يقتصر على المجلس على التعلق بالخيال ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى الا ان تكون صادقة فسر محقق الجامع الامسح طالع الفقيه ابو جعفر
 اذا طالت المرأة زوجها شيئا من السب نحو فطيان وسفلة فقال ان كنت كما طلت فانت طالق طلفت سواء كان الزوج كما طالت لم يكن لان الزوج
 في الغالب لا يريد الا يورثها بالطلاق كما اذنت وقال لا سكا فيمن طالت باقر طبان فقال زوجها ان اقر طبان فانت طالق تطلق وان قال اردت
 الشرط يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ونقض بعضهم على ان فتوى ابي حنيفة على المجازاة دون الشرط قوله كان حينا من لا بد له ويجب
 على المفتي ان يبين ذلك فيقول طلفت من رات الدم وتظهر ثمرة الاستنا وفيما اذا كانت غير مدخول بها فترجعت من رات الدم وكان العلق
 بالحيض متعلقا في العبد وحتى عليه بعد روية الدم قبل ان يستمر فانه اذا استمر ثلاثا يامع النكاح ويعتبر في العبد خيالية الاحرار لا يجنب منه الحيف
 من العدة لانها بعض حيضة لانه حين كان الشرط روية الدم لم يمتدح ان يقع الطلاق بعد بعضها قوله ولو قال لها ان حضت حيضة فانت طالق
 لم تطلق حتى يظهر ان يحكم بطهرتها من هذا الفرق لال بين ان حضت حيضة فانت طالق وان حضت حيث لا يكون لاولها لانه انما يقع
 في الطهر بخلاف الثاني ثم انما يحكم بطهرتها فيقع فيادون العشرة بالاغتسال او ما يقوم مقامه من صيرة الصلوة ونياف في شها اوله في العشرة
 الانقطاع قوله ان الحيضة بالامسح هي الكاملة من هذا الوجه ان نصف حيضة كان الحكم كافي حيضة لانه اسم للكامل وهي لا تجزى خلافا لغيره في قوله تطلق
 بجميع خمسة ايام لليقين بالنصف قلنا هذا النصف قبيح منه لان نصف الدم ولو كانت ما ايضا لا تطلق ما لم تظهر ثم تحيض واذا قال طهرت
 انت طالق اذا طهرت لم تطلق حتى تحيض فظهر لان اليقين يقتضي شرطه مستقبلا وهذا الحيض قد مضى وبعضه بقي وبعضه ما مضى لم يدخل تحت اليقين
 وبالباقى تبع لما مضى فلا يتناول اليقين كما لا يتناول الماضي بخلاف قوله انت طالق قبل ان تحيض حيضة بشرط تطلق اذا حضت فلا يخفى
 وظهر والمراد بحديث الاستبراء قوله صلى الله عليه وسلم في سبائك الوطاس الا انك الجبال حتى يضمن ذلك الجبال حتى يستبين بحيضة وشكك عليه
 في موضوعه ان شارب الله تعالى قوله بخلاف ما اذا قال اذا صحت لانه لم يقدره بميعار اذا لم يقل اذا صحت فيا الوشهر فتعلق باليقين صوابه
 الشرع وقد وجد الصوم بركته بشرطه باسكال ساعة فيقع به وان قطعت بعده وكذا اذا صحت في يوم اثنى عشر لم يشترط كماله بخلاف ما اذا
 قدره بميعارها اذا صحت يوما فانه لا يقع الا بعد الغروب من اليوم الذي صامت فيه ونظيره اذا صحت في يوم الاثنين الا انك يوم الاثنين مقدس
 واذا صليت صلوة يقع بركتين وفي اذا صليت يقع بركته قوله ومن قال لامرأة اذا اولدت خلافا فانت طالق واحدة ولو اولدت
 جارية فانت طالق فنتين فولدت خلافا وجارية ولا يرى ايها الاول لانه لو علم وقع الحلق بالسابق فلا يقع باللاحق حتى لان الطلاق طلاق

الطلاق

فيكون الاستثناء لو ذكر الشاهد بعد وجوبه كقولك قال كذا استثناء من قبل قوله الله تعالى لا يستثنى منكم الا ما امركم به من غير ان يكون الاستثناء من قبل قوله الله تعالى لا يستثنى منكم الا ما امركم به

مدير الجواب عمول على الاصل ان يعرف الناس من الاستثناء لا فصل لو امكن في نفي الحديث اليه كلفه في انقطاعه عليه حيث قال
بالفعل الدالة على الوصل والتحقيق بالجملة من علمت على من فقال ان شاء الله ثم يوجب الفضا للازم المذكورة في الاصل من ان يستلزم ان يكون وقوعه طلاقا
ولا حاق ولا اقرار بالان لا يحجب من لوازم الباطلة وبذلك جاب ابو حنيفة عن المفسر في جوابه امدوه اليه انه يريد ان يرد على جابر بن عبد الله بن جابر
المنفصل فقال ما استفاد من مخالفتها فيما تحمين الخلافه عليك ومنع خروج الحائضين لك من الموضع عليك الا باذنهم ان يستثنوا من ذلك
من عندك ومنه بذهب الشافعي كذا ينبغي ان اذا قال متصلا بقوله طالق او حرة ان شاء الله لا يقع الطلاق والعاق فيقال لك او امره في مثل قوله
عنه تخبر ان لانه علقها بشرط تحقق لانه لو لم يشاء الله كذا من طلاقا وعاقا لم يكن التعلق به وقضية انه اذا اراد صدور اللفظ عنه فقد شاء الله
صدوره وان اراد وجود الطلاق والعاق فقد عكت الشريعة انه اذا صدر اللفظ وجب كل منهما وان اراد ما يكون من المشية فيما بعد فمشية قديمة
عند بل السنة والجماعة فكنه انما تجده محال والجمعة لنا ما روينا من النبي والجواب عن تمسكه انه لم يعلقه بمحقق لا يمكن الاطلاع على ما في مشية الله
تعالى ونحوه انه اراد تعليق وجود الطلاق والعاق بمشية الله قوله فقد عكت الشريعة لا ليس على طلاقا او التعليقات من نحو ان طالق ان قدم زيد او
الدار بدو في لفظ الطلاق لم يحكم الشريعة بوقوعه في الحال لا اجماع وانما فيه من هذا القيل قولهم فيكون الاستثناء اذ الشريعة لا مانع مما ذكرناه ان على
قول محمد استثناء على قول في يوسف تعليق على امره حتى تنقل عنها وقريب من الاستثناء لو قال ان زوجات فلان على ان تصدق
بما تشاء قال في النوازل هذا قريب من الاستثناء لان من لا شال باليس له حقيقة وانما لثل تشبيه ولا يكون في التشبيه ايجاب لما
قال وجبنا هذا ان يريد الله الجواب على نفسه فليس مع طلق او خلع ثم ادعى استثناء او شرطا ولا مانع مما ذكرناه ان على
في ان القول قوله وكذا اذا اكد به المرأة فيه ذكره في الحاوي للامام المحمود البخاري ولو شهد عليه بانه طلق او قالها بغير الاستثناء
او قال لم يستثن قبلت وبه من السائل التي تقبل فيها الشهادة على النفي فان لم يشهد على النفي بل قال لم تسمع منه فبلغته
الطلاق والخلع والزوج يدعي الاستثناء نفى الحيث القول قوله وفي فوائد شمس الاسلام الاوز جدي لا تسمع دعوى الاستثناء
اذا عرف الطلاق بالبينه بل اذا عرفه باقراره ومثله اذا قال لعبدك اسس وقلت ان شاء الله لا يقع وفي فتاوى
الفتاوى لو ادعى الاستثناء وقالت بل طلقته فالقول لها ولا يصدق الزوج الابنية بخلاف ما لو قال لها قلت لك
انت طالق ان دخلت فقالت طلقته منزه القول قوله وفي الفتاوى الصغرى اذا ذكر الخلع لا تسمع دعوى الاستثناء والطلاق
على ان كالمع والكل نجم الدين النسي من شيخ الاسلام ابي الحسن ان شائنا ان اجابوا في دعوى الاستثناء في الطلاق ان لا يصدق لزوم الابنية
لان خلاف الظاهر وقد قد مال الناس الذي عندى ان ينكر فان كان الرجل معروفا بالصالح والشهود لا يشهدون على النفي فيبقى ان قوله
باني الحيد من عدم الوقوع قصد يقاله وان عرف بالفسق او جمل ما ينبغي ان يعتقد بقول المانع لعلة الفساد في الزمان لو طلق فشهد بان كل
استثنى وهو خير من ان كان بحيث اذا غضب يدرى ان يقول سمعنا وشهدنا وما الا يا عبد الله قوله كذا اذا اتت مسطوف على قوله ما
لا اذا كانت طالق ان شاء الله متصلا لم يقع الطلاق متولا الموت ينافي الى اخره جوب عن مقدور وهو ان الموت ينافي الواقع من الطلاق في
لو قال له ان طلق على طالق فقلت قبل الوصف والعدد لا يقع فينبغي ان ينافي الاستثناء وهو المطلق فيقع الطلاق جاب بان الموت ينافي

فيجب

لأنه لا يقع بغيره لصحة من كان له صدره كالألفاظ إليه وأما يصح الاستثناء إذا كان موصولا به كما ذكرنا من قبل وكذا ثبت هذا في الفصل الأول المستثنى منه فثبت في الخارج واحد فيقع الثلث لأنه استثناء الكل من الكل فلم يصح الاستثناء والله أعلم

الكل كما يفيد التبادر مع الاتفاق على أن كل بل يفيد ذلك قوله ليس شئ من العشرة ونحوه واستقر استتمالات العربية تفيد بها حكمي من بعضهم من تجوز به على كون الكل محررا بغير لفظ الصدا ومساوية كجدي حرار الاحمال كي فيقتون كما صرح به في المبسوط وقاضى خان وزيادات المصنف فلو قال نسائي طلاق الزبيب محرر وفاطمة وحصة لا تطلق واحدة منهم في البقال لو قال كل امرأة لي طالق الا هذه وليس له امرأة غير لا تطلق وفي الذخيرة لو قال انت طالق ثلثا الا واحدة وواحدة وبطل الاستثناء وقيل الثلث عند أبي حنيفة مردود عندنا يقع ثمان وعشرون يوسف يقع واحدة وهو قول زفر بن نكران يا حنيفة يرد في حق صوته الاول ان يظهر مستغرق والاولى بان تقصر صوته على الاولى والابو يوسف في الرواية الاخرى عنه زفر بن نكران يا حنيفة يرد في حق صوته الاول والثانية وقول أبي حنيفة مردود لان الصدا تستوفى على الزوج واثارة طالق واحدة وواحدة الا ثلثا بطل الاستثناء اتفاقا لعدم تعدد بيع منه خرج شئ ولو قال واحدة وثلثين او ثنتين او ثنتين وخمسين او ثنتين يقع الثلث وكذا ثنتين وواحدة او واحدة لانه في الاوليين اخرج الثلثين او الواحدة وفي الثانية واحدة من واحدة فلا يقع بخلاف ما لو قال طالق واحدة وثلثين او واحدة حيث تطلق في الثلثين لصحة اخراج الواحدة من الثلثين والاصل ان الاستثناء انما يصرف الى ما يليه واذا تعقب بملاقيه الاخرية منها وكما قيد بالطلاق المستغرق بما اذا كان بلفظ الصدا ومساوية كذلك يجب تقيده بما اذا لم يكن بعد المستغرق استثناء آخر يكون جبر الصدا كان من هذه ذكر في كتاب الوالوي لو قال انت طالق ثلثا الا واحدة او واحدة طلقت واحدة واعلم انه اذا تعدد الاستثناء بلا واد كان الكل استقفا مما يليه فيلزم ان كل فرد اسقاط من الصدر وكل شفع حيله فاذا قال طالق ثلثا الا ثنتين الا واحدة كان الواقع ثنتين لا كما سقطت من الثلاث ثنتين ولا فصلا لما حصل واحدة ثم سقطت من الساقط من الصدر واحدة فبجبرها الصدر فصارت ثنتين فخرج من الثلث المستثناة واحدة فصارت ثنتين ثم اخرجها من الثلث الصدر فصارت الباقى واحدة وهذا بناء على ان الثلث المستثناة من الثلث لم يطل بل توقف الى ان يظهر استثناء منها فيصح ولا في بطل واحد اعلم واصل صوته الاستثناء من الاستثناء قوله تعالى الا ال لوط انما نجوهم اجمعين الا امرأته ومن فروعها المصدوفة له على عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا خمسة الا اربعة الا ثلثة الا ثنتين الا واحدة فكذا في خمسة ولو قال ثنتين واربع الا ثلثة يقع الثلث ذكره القدوري واصل ان الاستثناء تصرف في لفظه او لا ويستتبع الحكم على ذلك لتفسيره لاني الحكم ابتداء فلو وقع اكثر من الثلث ثم استثنى كان الاستثناء من الكل ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اربعة الا ثلثة تقع واحدة او عشرة الا تسعة طلقت واحدة او خمسا الا واحدة يقع الثلث وفي المتن طالق ثلثا الا اربعة بانه ثلث عند أبي حنيفة وزفر ولا يصح قوله ثلثا فاصلا لثاني الاستثنى الاكثر فيقع الكل وعند أبي يوسف يقع ثمان وهو الظاهر من قول محمد بن كانه قال سنا الاربعاء ما ذكر شيخ الاسلام انه ينبغي ان قال غيب ثنتين من الثلث الاول وثلثين من الثلث الاخرية يصح الاستثناء والافاض خارج عن قانون الاستثناء ولم يذكر النية كذلك لعلوا في هذه المسئلة ولا في المتن فلو قال طالق ثلثا الا واحدة او ثنتين طلق ثلثا الا نصف فان مات قبل طلقت واحدة في رواية ابن سامة عن أبي يوسف يرد وهو قول محمد بن وهب وهو الصحيح وفي رواية اخرى ثمان وما قبل ان هذا تناسب اصل أبي يوسف يعني في منع اخراج الاكثر فما لا ينبغي لان تلك رواية عنده لا غايتها فيه نعم هذه الرواية تناسب تلك الرواية وجبه الصبر لانه وقع الشك في الثانية فلا يقع بالشك فتقع واحدة **قصر** اخراج بعض التطبيقات لعلها لا يقع ليقا له فلو قال طالق ثلثا الا نصف

عقلا لا ما بعد لا بقضاء كانه لا امكان والتزويج في هذه الحالة ليس بسبب كونه منها فيبطل في حقها خصوصاً اذا رضى به
وان سلقها اثلاً بارها او قال بها اختار في نفسه او اختلعت منه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضىت بابطال حقها

انه كان فيا واما القياس فلي بالووب كل ماله او تبرع لبعض الورثة في مرض موته يحاسب بابطال حق بعد تعلقه باله فيه وهذا لان حق الورثة يتعلق باله بالمرض لانه سبب الموت لذا جرح عن التبرع بما زاد على الثلث والزوجة من الورثة تقدم القياس على الجمل وهذا القياس للتوقف على ظهور قصد البطلان بل هو داس مع ثبوت البطلان سواء قصد اوله بقصد ولم يخطر له واما القياس المتوقف عليه كماله فعل المصنف فهو قياسه على قائل المورث وموته بهذا قصد البطلان فلهذا ثبت نقيض مقصوده كقائل المورث بجامع كونه فورا او غير فورا فثبت نقيض مقصوده ولذا اختلف خصوفا الثابت في الاصل الفرع فانه في الاصل منع الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وبهذا التعليل في طريق الآدمي المناسب بين الميراث والاصل بالاقتضاء بل الثابت جرح ثبوت الحكم معني في المحل اعني القائل واما عندنا فقد ثبت اعتباره بالايجاع المذكور وكان مقتضى القياس ان ترث ولو مات بعد تزوجها القول بالملك لان اصحابنا راوا ان اشتراط عمل هذه العلة الامكان هو يقار العدة بناء على ان حكم الشرع بالميراث لا بد ان يكون نسب او سبب هو الزوجية والعق فثبت اقتضى الدليل تورث الشرع اياها لزم انه اعتبر بقار النكاح حال الموت ومعلوم ان بقاءه اياها حكم بقيامه حقيقة او قيام آثاره من منع المخرج والتزويج وغير ذلك وقيام هذه الآثار ليس لا بقاء العدة فيلزم ثبوت تورثها بموته في عدتها والمصنف لم يبين لقياسه اصلا في الاطلاق بل قال قصد البطلان حقا ويرد عليه مقصوده وحالا لغيره ومثلا لا يفضل الا ان يكون هناك اصول شتى يمكن الاطلاق بكل منها وليس يعرف الرد القصد اصل سوى قائل المحدث ويمكن ان اعتبر اصوله كل من الزم من هذا الطريق غير فانه يرد ذلك على الاطلاق قوله الزوجية سبب له ثما في مرض موته غير حجة لانه سبب رثتها عند موته عن مرض او وفاة والوجه ان يقول الزوجية سبب فعلق حقا باله في مرض موته والزوج قصد الى اخره قوله بخلاف ما بعد الانقضاء اى انقضاء العدة لانه لا امكان للتورث اذ لم يبعد بقاءه من آثار النكاح بعد ما على انه روى عن عمر وعائشة وابن مسعود وابن عمر وابي بن كعب ان امرأة الفاتر ترث ما دامت في العدة ويكمل قول ابى بكر الصديق ترث ما لم يخرج على قدرة التزويج وهو بانقضاء العدة اى ما لم تقدر عليه قوله والزوجية لعل جواب عن قوله لانه لا يرثها اى الزوجية في هذه الحالة اى حاله مرضه ليست سببا لارثه عنها بل في حال مرضها ونقول لو كانت هى المرغبة فابانت نفسها بان اذمت حثيثا كالمفرار في حقا فيرثها الزوج بخلاف ما لو اذمت صراحة لانه ابانت بنفس الردة قبل ان تصير مشرفة على الملك ولا هى بالردة مشرفة عليه لانه لا قبل قوله فيبطل في حقه برفع اللام فيبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة وحكما فلا يرثها اذا مات بخلاف ما اذا ابانتها في مرض موته ثم مات حيث ترثه لان الزوجية ان بطلت بالبائن حقيقة لكنها جابت باقية حكما في حقا وفي الضرر عنها لانه قصد بطلان حقا وضبطه بنصب اللام على انه جواب النفي سهوا لا نصح تنكس الفرع ان يكون معناه لو كانت لزوجية سببا لارثه منها فبطلت ولكنها ليست بسبب فلا يبطل واذا لم يبطل فيجب ان يرثها ولا يقول به احد قوله فان طلقها انا بامرنا ليس قيد بل المقصود ان يطلقها بائنا بامرنا وهذا عطف قوله او قال لما اتمار من فاختارت نفسها عليه فان هذا القدر انما ثبت طلاقه بانه وكذا اذا اخلعت منه في مرضه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانه رثت بالبطلان حقا لما في الاولى فلا يرثها بالعدلة وما في الاخرين فلا يرثها بالعدلة لما في التبرع فظاهر لانه يملك منها واما في المخل فلان التزام المال علة العدة لانه شرعا الطلاق مباشرة او مدعى العدة مباشرة بخلاف مباشرة معنى العدة فمن سدد ذلك بالوقال لانه رثت في مرضه وقد دخل بها طلقا انفسكا لما فطلقت كل واحدة نفسها

ارزاق و اطفال

في جميع الوجوه ما ينال من الحق في كل سبب قائم على ما ذكرنا من سائر ما تقرر في هذا العلم من وجوه في العلم والحق

من البطلان الايلاء في المرض بالحق فاما لم يفصل بيني ان يكون فاسا آجيب بالفرق بانه لا يمكن من ابطال الايلاء الا بغير يمينه فان النفي باللسان لا يجوز لو كان الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر بخلاف قول الكليل قوله في جميع الوجوه اى سواء كان الطلاق بسوالها او لا او كان التعليق بعلها او بفعلها او بفعلها ما لم يكن لا يستثنى من عموم الاقيام العدة فانه مشروط فيها جميعا بغير قيد قال صحيح لموطوعة اعد كما طالق بنتا ثم بين في مرضه في احد ما صار غازيا لبيان وترث لانه بين الطلاق فيها بعد فخلق حقا باله فيرو عليه مقصده كما لو انشا فخل انشا في حق الارث للتمتع ولو ماتت احدى قبل ثم ماتت بقيت الاخرى ولم ترث لانه بيان حكمي فانقت التمتع عنه كما لو علق في صحة يميني راس الشهر فجار وهو مريض لا ترث لانه بيان حكمي بخلاف ما قبلنا لاننا قمنا للطلاق بفعله فترث كما لو علق في صحة بفعل نفسه ثم باشر الشرط في المرض فان كان له امرأة اخرى غير الثنتين طحا لنصف الارث او لا يراهما الا امرأة واحدة لان احدهما مطلقة بيقين والنصف الاخر منها لا يتوفاها في الاستحقاق ولو ماتت التي بين طحا قبل موته لم ترثه وصح البيان فيما انتقد التمتع عن بيانها بوجها من اهلته الارث بالموت وكان الارث للاخرى لان التعيين دون الانشاء ولو اشتكى مرضه ثم ماتت المطلقة كان جميع الارث للاحيه بناء لو كانت له امرأة اخرى كان بينهما نصفين وان ماتت الاخرى وبقيت التي بين الطلاق فيها ثم مات الزوج لها نصف الارث لان البيان انما يبطل ميانته لحقها الثابت ظاهر وحقا الثابت ظاهر وقت البيان النصف فلم ترده عليه وهذا لاننا منكوته من وجه دون وجه فانما تستحق النصف حتى لو كان مع امرأة اخرى كان لها الربع وثلاثة ارباع للمرأة الاخرى لانا انما ابطالنا البيان ميانته لحقها الثابت وقت البيان ووقت البيان حقا في الربع كان للنسبة الربع ولان الاخرى منكوته من كل وجه فتستحق كل الارث وهي منكوته من وجه فتستحق نصفه فسلم النصف للاخرى بلا منازعة واستوت منازعتها في النصف الاخر فينصف بينهما فان لم يمت الزوج ولم يمين حتى ولدت احداهما لاقبل من سنتين فهو ليس ببيان او بغير الزوج على خياره لان العلق يحتمل كونه بوطي قبل الطلاق وهذا لا يصح بياننا فلا يكون بياننا بالشك في ايقع الطلاق بالشك فيثبت نسب لاقبال العلق قبل الطلاق فان في الزوج هذا الولد امر بالبيان فان قال غيبته عند الايقاع التي لم تدل على من يمين التي ولدت ويقطع نسب الولد منه ويلحق بالام لانه قد فذف منكوته وان قال غيبته التي ولدت بعد لانه لما كان مراد وقت الايقاع التي ولدت وقع الطلاق من ذلك الوقت من كل وجه فبين انه قد فذف اجنبية فيجب المد ويثبت النسب لعدم اللعان فان قال لم من عند الايقاع احد ولكن اريد بالبعث التي ولدت لا بعد لانه قد فذف منكوته لان الطلاق يقع عند وقت التمين ولا يلزم ايضا لان شرط قيام النكاح وقد زال بالبيان والنسب ثابت لما مر وان ولدت لكثر من سنتين من وقت الايقاع قمنا للاخرى للطلاق لتبقنا بالوطي بعد الطلاق وحكم الشرع ثبوت النسب من علم يكون الوطى منه ضرورة والوطى بعد الطلاق المبرم بيان اجماعا وقمنا التي ولدت للنكاح فان نفى الولد لامن ولا يقطع النسب عنه لان حكم الشرع بالعلق منه مانع من قطع النسب عنه فان ولدت احداهما لاقبل من سنتين من وقت الايقاع والاخرى ولدت لكثر من سنتين قمنا صاحبه الاقل للطلاق لان وطئها لا يصلح بياننا ووطئ صاحبه الاكثر يصلح بياننا وهذا لان للولود لكثر

باب الرجعة

والرجعة هي الرجوع إلى ما كان عليه من قبل الطلاق...
استدلاله على ذلك من جهة ما يقتضيه الاستدلال...

من سنتين حصل الملقوق بعد الطلاق المبرم يمينان ان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين...
تتقضى بوضع الحمل ان كان بين الاثني عشر يوما من ملاحقة صاحبة الاكثر بعد اقل من ستة اشهر...
الاقل من قبل الولادة هي حال مدة الحمل تقضى بوضع الحمل ان كان بينهما ستة اشهر فصاعدا...
بعد ولادة صاحبة الاقل اذا احتل ذلك جبت العدة باليحيى حيثما ولد...
عن صاحبة الاقل فطلقتا كمن قال ينبغي طلاق المرأة مسرفة بهذا الاسم...
سنتين من وقت الايقاع وبين الولادتين يوم او اكثر ولادة الاولى يكون بيانا للطلاق في الاخرى...
غير محصور كما اذا طلى بها ثم اخرجت من الطلاق على الموطوءة آخر الحمل...
ملقوق الاقل تقضى مدة المطلقة بوضع الحمل وتوفاها لمراته اذا ولدت...
الثاني منه ايضا وتقضى العدة لما مكنا الملقوق الولد الثاني حال توجع الطلاق...
الى رجوعه لا يرد له فاذا وصفت الحمل انقضى ثم الرجوع...
غيره نزل فيثبت النسب احتياطا فيعلق العدة بوضع الحمل ولا يجب العدة...
بالرجوع وبالنسب في عفا الطلاق بالرجعة طلاقا للرجعة...
يقال في مصدره ايضا رجعا رجعا ورجعا ورجعا...
الشئتين ان كانت امة بصحة الطلاق غير الموصوف بالشبهة...
من كليات رجعية فير ما يقتضى من هذه فليس من كليات...
والشبهة مستدكان على في النهاية وغيره قوله تعالى...
الاجل قرب تقصير العدة في قرب تقصير العدة من الاجل...
و على وجه الرجعية اثبات لان المطلق في التقدير...
له من الرجعة ان يثبت هو ابوها ومكة استدل بالزوج...
بعد رجوعه وهو ما يدل على قيام الكحل ايضا...
بعد انقضاء سبب الالكاح ان لم يكن زال بعد...
على ذلك على انه مجاز يحفظ على حقيقة البعل...
ماسكون بمعرفة ونقول يمكن المحافظة على الحقيقة...
قوله من قيام العدة لانه الرجعة مساك على الوجه الذي كان...
بشبهة كونه من قبله في الرجعة...

ولا حكم الترتيب بيناخرية فتخرج بنفس الطرح عند ما قد قيل بعد الترتيب كجواز الصلوة واذا اغتسلت وتسبب شيئا من يوم الرعيه السماء
قال كان عضوا فاقوا له في مقام الرجعة وان كان اقل من عضو لقطعته قال في هذا سحك والقياس في العضو الكامل ان لا ينشأ الرجعة كما في اقلها
والقياس في هذا العضو ان يبقى ان حرك العجايا به والحجس لا يخرى بوجه الاستحسان وهو الفرقان وما دون العضو يتسارع اليه الجفان لقلته فلا يقطن بعينه
وصول الماء اليه فقل الله تتعلم الرجعة ولا حصل لها الترتيب اخذ بالاحتياط في هذا العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفون ولا ينفصل عنه خلوة فافترقا

[illegible]

فصل في ما يتعلق به المطلقة وأحكام الطلاق
 ما إذا كان المطلق قبل أو بعد النكاح من الحية ما في كونها بالطلاق أو بالعدة لا يشترط النسب
 ولا شرط في الطلاق أن يكون المطلق في الأمة لم يقل له حتى تنكح زوجاً غيره ولا كما لا يجوز أن يطلقها الزوجت عن نفسها
 قوله تعالى فان طلقها فلا تقل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وإرادة الطلقة الثالثة والثلاثون في حق الأمة كالطلاق في غيرها لأن الفرق مختلف

ان المبطل على الأمانة من وقت وجوده وان ساقية بها كانت باجبية كما يتحقق قصر كراهية المسافر في تقديره لا إذا لم يراجها بعد ذلك في العدة كذلك تقتضي حقه المأوى
 برأه ان لم يكن قصده الرجوع فيقتضيه انه لو ارجها فخرجت حاجته وان المبطل لم يعمل صلاتين ان الحلو والمسافر حكمه باجبية والدليل على ان عاين من وقت وجوده
 حساب لا قرار لما فيه قبل انقضاء العدة من اعدة فلو كان المبطل مقتصر على انقضاء ساله تحتجب منه الى عدة مستأنفة والاوجه تحريم السفر مطلقاً لا طلاق
 النص في منع السفر ما دون الحلو لعدم النص وقصور المعنى بوزوم الرجعة بالنفس على تقدم وزوم ظهور ان الحلو باجبية غير ضارة اذا كانت تحققاً كانت
 زوجة يبيع مما شرعاً يباح من الزوجة قوله ذلك يعني استبداده به يجوز ان يستأمنه الاشارة والدليل بما فيه من ليل الاستبداد وهو شوق الرجعة
 بغير ضامناً فيه أي بياقي الانتشار لانه لو كان انتشاراً ولو من جلم يستبد به الزوج بل خراج الى خضار المرأة واذا ما والشهود والولي عند من جبهه حتماً ما وما
 ميل على تعارض الزوجية في الرجعة من كل وجه قد ساقى اول الباب من النصوص من رجح اليه قوله القطع في جواب عن قول الشافعي والزوجية الملية لوجود القاطع
 قلنا نعم وجب ولكن آخره لا بما لان الاجماع على ان الرجعة مثبت بامضاء يفيدان حله وهو القطع موثراً ونقول في حله نظر الزوج على تقدم من ان حق الرجعة تثبت
فصل في مخرج المطلقة لما ذكرنا اركب به الطلاق الرجعي كراهية اركب به غيره قوله لان حل الحلية تركيب غير صحيح والصحيح ان يقال لان حل الحلق لا يان
 الحلية باقية وهذا لان الحلية هي كون الشئ محلاً ولا منه نسبة الحلق البياض لا منه لحي كونها محلاً قوله لان زوال المرجح الضمير المحل من ضمير ضمير الزوال قوله
 ومنع النزع جواب عن مقدم المتبادر من العبارة ان يقال فرق بين الزوج وخير حيث جاز في العدة للزوج التزوج لا غيره فاجاب بزوم اشتباه النسب
 في الاجنبى دون الزوج وهو سهل وقد يتركب كذا المنع في العدة مأم بالنفس قال تعالى لا تفرسوا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله يعني انقضاء التدة فكيف جاز لزوم
 من وجب في العدة وحاصل هذا الاستحسان لا طلاق للزوج في العدة وعموم النص يمنع والاول طلب الفرق قلنا عموم من ضمير مفرسوا في العدة نفس
 منها العدة من الزوج نفسه بالاجماع فيلزم تخصيصه من العموم الاول وحكمه شرعية العدة في الاصل ان لا يشبه النسب الاشتباه في طلاقه أي طلاق صاحب
 العدة من كذا لانه لان المارة فذلك جله الاجماع على طلاقه واطلاق مليس في الكلام بيان عليه دليل التخصيص اعني الاجماع لان الصغير والآيسة لا يشبهان
 في مصالح عدم الطلاق الغير فيما بل بيان عدم المنع من طلاقه عدم المنع لا يعلل لكن انما يجمع مع المنع بل هو مستغنى فجاز الاجماع وبسطه ان العدة
 بطله لما جلى من الاشتباه فوجود الحاجة الى الدفع مقتضى لثبوت العدة المنع من التزوج ففي محل التحقيق وجود الحاجة الى الدفع كما في صاحب العدة فقد المنع
 من عدمه لانه وجد المقتضى لعدم لان العلة لا تؤثر في العكس فينبغي عدم حمله لعدم الحكم ولذا لم يثبت الحكم بوجود العدة مع عدمه في الآيسة والصغيرة
 بالنفس هو قوله تعالى واللائي يتسن من الحيض من نسائكم ان رتبتم قعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن ما بعلة اخرى ما ان يكون اظهار الخطر المحل
 انما لم يثبت من غير ذلك استتاع عليه بغيره على الرغب في كل ما لا يخلق مطلقاً كما لا يفر مرة اخرى باشته الطهرج الناس يشهدوا ولم يطلق عليها
 موبى فيها قيد محض لم يكن ارجاس من حكم العدة مع النص عليها وفي غير ما سئل انما طليت العدة مطلقاً تعبدية قوله وان كان الطلاق ثلثاً في المرة
 او اثنين في الاخر لم تقل له حتى تنكح زوجاً غيره في ذلك بين كون المطلقة بحول بها او غير دخول بها الصريح الطلاق النص قد يقع في بعض
 الكتب ان في غير المدخول بها تحمل بلا زوج وهو زلة غلطية صادرة للنص والاجماع لا يحل لمسلم آه ان ينقله فضلاً عن ان تفسره لان في نقله
 اشاعة وعند ذلك يفتح باب للشيطان في تحريف الامرية ولا يخفى ان مثله لا يسوغ الافتداد فيه لغو شططه من عدمه مما يتكاثر في الاجماع فهو باطل
 من الزنى والفضائح ما لم يرد فيه لفرق غمات النزول الامر فيه من غمات الدين لا يبعد كذا في قوله قوله الامر اي المراد بقوله تعالى فان

لأنه غاية الحرمة بالنسبة فيكون منهيًا ولا انحلال للمهر قبل الفروج فكما قوله عليه السلام من الله الحيل والحيل له سواء أهيلا وهو المقيت
للحبل وإذا أطلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتي وزوجت ودخل الزوج وطلقني وانقضت
عدتي والمدة تحسب ذلك جازم للزوج ان يصدقها إذا كان في غابته لأنه انما صاد

عدها فزوجت زوجا غيره فخل بها ثم مات عنها طلقا ثم انقضت عدتها واولا الاول ان تزوجها على كم هي عنده فانقضت الى بن عباس وقال ان تقول ان طلقا
سيدم الزوج الثاني الواحدة والثنتين الثلث اسئل بن عمر فقال غابت ابن عمر فقال مثل ما قال بن عباس وروى السبيعي عن طريق الشافعي عنه عن عمر بن الخطاب
قال هي عندي على بقى ونحوه عن علي بن ابي كعب عن ابن ابي عمير عن ابي بصير عن ابي عبد الله عن ابي بصير عن ابي عبد الله عن ابي بصير عن ابي عبد الله عن ابي بصير
اصحابه التخرج بالوجه قوله **قوله** فاية للزوجة الى ان الزوج فاية للزوجة الثانية بقوله تعالى فلا تحل اليه امس مطلقا لا بجم ولا بكلمين حتى تنكح زوجا غيره فيكون الى الزوج
منها للزوجة ولا انها للزوجة قبل الثبوت اي ثبوتها فاللام بدل الاضمار ولا يثبت الا بعد الثلث فلا يكون منيا قبلها فصار كما لو تزوجها قبل التخرج او قبل اصحابه
الزوج الثاني حيث تعود باق من التعلقات قلنا قد علمنا بان النص جلناه منها للزوجة في صورة العليظة لكن ثبت رد وصف آخر وهو ثبات الحل مطلقا
قلنا به تركتم انتم العلم وهو الحديث المذكور آنفا وجه ثلاث الالزام محلا ومحققة مثبت لكل محرم والمسود والمبيض وغيره ما ثبت الحرمة والسود وغيره ذلك فان قلت
تقدم آنفا ان محل الحديث لشارط الحل للعلم قطعا انه من حيث هو مثبت للحل ليس متعلق بالثبوت ولا بالانقضاء بل التزوج تزويج رفقة فلا بد من كون متعلق للثبوت على
ما لو اشار الى الحل فلا يكون فيه دليل على انه مثبت للحل الجديد شرعا لانه لم ير المحل مثبت للحل اشارة قبل الاشكال ان الزوج مثبت به الحل وهو المراد من مثبت الحل
فالنصيب لمن لم يثبت الحل اشارة بل الحل فلا يكون شارط الحل اشارة بل بلفظه من التركيب المذكور بل كلمة مفردة فيجوز دليل على ان الزوج مثبت للحل متعلق للثبوت
اذا شرطه بينه وبينه فانه يظهر ان المراد من قولنا لم يثبت الحل اشارة بل لان المراد بالحل في لفظ الحديث هو الشارط للحل لما بينا
من انه لا بد من كونه مثبتا لغيره وعليه قبل ان لما جعل محلا في صورة الحرمة العليظة فلا يلزم ثبوته في غير ما آتيت به في ثبوتها في غير ما دلالة لانه لما كان محلا في العليظة
ففي العليظة والى ايضا بالقياس عليه في صورة الحرمة العليظة بجم مع كونه زوجا لان صورة الحرمة العليظة محل الحل لا يدخل في التعليل لانه لو دخل للتسبب بالقياس
لان محل الاصل غير محل الفرع واورده عليه ان ذلك حيث يمكن لا يمكن بنا لان محل ثابت فيه يتحصيلا محال آتيت به لا يقبل المحل اصل الحل يقبل ثبوت وصف
اكمال فيه بان يصير حيث يملك تجديده بعد الطلقة والطلاقين باصحاب سبب الاسل الشئ صلبا الوصف بالطريق الاولى وفيه نظر فاية ما تحقق من الشارع تسهيدا
محلا ومفهومه لا يزيد على انه مثبت بمجرد الحل وهو حاصل في التنازع فيه فيكون الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه وثبوته كذلك في صورة الحرمة العليظة ليس
بل اتفاقا لانه هو انه محل ابتدئ فيه الحال لاستيفاء الزوج وله من الطلقات قبله حيث ابتداء ثبوت الحل كان ثلثا شرا فانظر ان تقول ان قاله محمد باقر في الآخرة الثانية
ولقد صدق قوله صاحب الاسر ومسئلة يخالف فيها كبار الصحابة فيعود فقها ويصعب التزوج منها وقد يستدل على المطلوب بحديث العيصية حيث قال صلى الله
عليه وسلم تريد ان تقول اني انا فاعلمت انتم قال حتى تدوني من عيالة فنيما عدم العود بالذوق ففهمه يتقوى عدمه ويثبت به العود وهو الرجوع الى ما كان
الاولى هي يملكها الزوج ثلث تطلقا وليس لصدق حقيقة قبل الزوج الثاني لو قال العود بالذوق ففهمه يتقوى عدمه ويثبت به العود وهو الرجوع الى ما كان
صدق حقيقة وان كان العود لا يملك ثلثا فالاصل ان العود الى عين الحالة الاولى محال فالمراد العود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك الشك والاصل ان الغاء
الزوجة عموم وجه التشبيه **قوله** فقال قد انقضت عدته وتزوجت ودخل في الزوج وطلقه وانقضت عدته في النهاية انما ذكر اخبارا بما ذكرنا بسبب لاننا لو اختلفت
لك تزوجها ثم قالت لم يكن الخلاء ودخل في ان كانت عاتكة لثبوت الحل لم تصدق الا تصدق فيها ذكرته بسبب الا تصدق في كل حال عن السرخسي لا بطلان ان
تزوجها حتى يستفسر اختلاف بين الناس في حلها بمجرد العقد في التفريق لوتزوجها ولم يسا لها ثم قالت تزوجت لم ادخل لمصدق فلا يلزم ذلك من حيثها والتفصيل
بان اقامها على الحل احرف منها بصرى كانت شاذة فينبغي ان لا يقبل منها كما لو قالت بعد التزوج بها كانت بحسنة او مرتدة او معتدة او مسكرة او غير ذلك مما ذكرنا

باب الاطلاق

فاذا قال الرجل لامرأته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مولى لقوله تعالى للذين
يولدون من كل شعبه ثلث اربعة اشهر لآية فان وطئها في الاربعة اشهر حنث في مدينه

ثم يحتاج الى شلها في حق الزوج الثاني وزياوة طهرته عشيرتها وعلى ما لو كانت امته فاقبل تصديق فيه احد وعشرون يوما حيثان لسته وطهرته عشيرتها
بشهر لثاني وزياوة طهرته اذ اجارت بعد المدين للطلاق ثلثا تدين ان تزوجها لا يجوز حتى تحبس مع المدين طهر اخره كل تخيير جعل الزوج فيه مطلقا في
تزوجها لان الزوج الثاني اذ اجعل مطلقا في آخره والغرض ان عدة الاولى انتقضت باول طهر لزوم ما طئ ولو كان علق طلقا الثالث بالولادة فولدت لم تصدق
في اقل من خمسة وثلاثين يوما في قوله على تخيير محله وعلى تخيير المحسن لم تصدق في اقل من ثمانية ايام احتسابا بالنفاس خمسة وعشرين ثم طهرته عشيرتها ثلث
حيث طهرت يستين وبذلك ان المرات في مدة النفاس لا يكون حضا بل بعده حضا موقوف على تقديم طهر تام وهو ما قلنا به في حق الزوج الاول
ثم يحتاج في الثاني الى ستين على سمعت على التخيير وهذا في يوسف تصدق في حق الاول في خمسة وستين يوما لان نفاسا يقدر باحد عشر يوما عنه
لان مدة اكثر من مدة الحيض فبقدر اكثر من كثره بيوم ثم بعد ثلث اشهر حضا حضا طهرته وتحتاج في حق الثاني الى ثلث في ثلثه ايضا وعند محمد تصدق في رابعة
وخمسين يوما وساقه لانه لا غاية لاقل النفاس فاذا قالت كان ساعة صحت ثم طهر بعد خمسة عشر ثم ثلث حضا طهرت وتحتاج في حق الزوج الثاني
الى اربعة وخمسين يوما ثلث حضا طهرته الحسا ربه في حق الحرة وامانة حق الامة فتحرر بحسب على المذهب غير خاف واسد الموفق

باب الاطلاق تحريم الزوجة اربعة طرق الطلاق الايلاء واللعان والظهار والطلاق في وقت ثم ادلاء الايلاء لانه اقرب اليه في الماباة لانه
من حيث هو بمن شدة ومع كنه فيه معنى الظلم لمنع حقا في الوطئ التحقيق ان تحريمها ليس الا بالطلاق في الحال او الى نقصان عدة غير ان ثبوته باسباب اللبس والاشهر
سنا لا بد من تخير او تعليقا فقدم ثم اولى الايلاء لانه لا يلزمه المعصية اذ قد يكون برضا ما خوف فيل على ليد وعدم موافقة مزاجها ونحوه فيقفقان عليه قطع بما
نفس بخلاف الظهار واللعان فانها لا يقعان من المعصية ولذا قدم عليها الخلع لانه ايضا لا يستلزم الجواز ان تسأل لا للتشوير بل لقصد التخلي للعبادة او ليجوز
او احقوق الزوج والقيام باموره وانما قدم الايلاء طهرته مع اشهرها في استلزام المعصية والافعال منها لاختصاصه بمزيدة تسجية المال
فومنه بمنزلة المركب من المفرد والاظهار فله العيين والجمع الا لا يقال قليل الا لايا حاقلة تبينه ان ثبت منه الالية برتب وفعله لا يولي اياها كتحريف على في
الشرع هو بمن على تركه وان النعيرة اربعة اشهر فضا عدا ابدا او بتعليق ما يستشف على القران وهو اولى في حق لفي اكثر الخلف على تركه اربعة اشهر لان جرح
الخلف تحقيق في نحو ان وطئتك فليد على ان اصلي كعتين او غزو لا يكون بذلك مولى لانه ليس بما يشق في نفسه ان تعلق اعتقاده ببار من فيم في النفس
من الجبن فلكل خلاف ان وطئتك فليد على رج او صدام او صدقة فالملحى ح من لا يخلو عن عدل كرهين من الطلاق ولزوم ما يشق عليه هو اولى من قوله
من لا يخلو عن عدل كرهين من الطلاق والكفارة لقصور هذا من نحو ان قربك فبدره خرا وظاهر طالق وانما كرهه فلو حلف المذكور شرطه عليه المرأة والدية الخالف مع
النفس من اربعة اشهر والاول الزوجية والثاني بالية الطلاق فبدره ما بالية الكفارة فيصع اياها الذمى عنه باقية كفارة نحو واسد الاقربا فان قربا لا يلزم كفارة
ومن مضت لمة بالقران بانت بطلانها لا يصح عندها الا لى بها هو قربة كان قربك فليد على رج او صلوة او صوم فلا يصح اتفاقا ولو الى بالاليزم قربة كان قربك
فبدرى خروجه مع اتفاقا وحكمه لزوم الكفارة او الجرا المعلق بتقدير الحث بالقران ووقوع طلاقه بانه بوقوع البر والفاطه صريح وكناية فالصريح نحوه فلو
لا اجاسك الاطاك لا اباضك اغتسل منك خباية فلو ادعى انه لم يمس الجاه لم يدين في القضاء ولا كناية نحو لا اسك اتيك لا اغشاك لا اسك لا اغتسل منك
لا سونك لا ادخل عليك لا جمع راسي راسك لا احاجك لا اقرب واذا شك في الايلاء يدين في القضاء وقيل الصريح لقطان لا اجاسك لا اغتسل منك
هذه كنايةات تجري مجرى الصريح والاول لان الطهارة منوطه بقاء المنة لئلا يستعمل فيه سواء كان حقيقة او مجازا لا بالحقيقة ولا بالوجوب كون الصريح
تقاروا واحده هو الثاني ما ذكر في البدر لا اقتصاص في البكرى مجرى الصريح والى كناية وكذا الا ببيت سبك في فراشه نجاسة في المنة لا انهم سبك ايام

ولزمته الكفارة لان الكفارة موجبة للحث وسقط الابدان الصبيحة ونفقه بالحنث وان لم يفرقها حتى مضت اربعة اشهر بانته منه تطبيقه وقال الشافعي لا يبين بتفريق القاسم

بلاية وكذا لا يمس فرج في ذلك في الذخيرة وفي جرح الفقه بانها قد قال في لا يمس جلدي جلدي لا يصير وليا لانه يمكن ان يلف في كره
يشته وفي المرفعة في بحث يمس الفرج دون الجماع فليس بمول قيل فيه بعد وهو حق لان الفرج كونه الجماع هو المارد ولذا كان كناية
مختصة الى البينة وهو فرع ان يراد به ذلك ولا يحنث الا بالجماع فيكون موليا وفي الحق لو قال انا منك مول فان عني الجماع فليس بمول
فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاة لانه خلاف الظاهر لان هذا يجب في الشرع فان عني به الايجاب فهو مول في القضاة وفيما بينه وبين
الله تعالى لا يلزم الا بالجماع لفظه ولو قال انت علي مثل امرأة فلان وقد كان فلان اكي من امرأته فان نوى الا بالجماع كان موليا لان شبهها بها
في العين وان لم ينو العين ولا التوهم لا يكون موليا وتعالى ان يقول الا بالجماع الحلف الى آخره وقولته انت علي مثل امرأة فلان او انا مول اميس فيه
صيغة حلف انشائية ولا تعليلية لان سني الحلف قوله واسد الاقربك ونحوه وان قربك وليس قوله انت مثلها اياه ولا محققا لوجوده لفرض عدم
وجوده سابقا لاحقا الا ان هذا جواب الرواية صرح به الحاكم ابو الفضل في مختصره وفيه لو آلى من امرأته ثم قال لاخرى اشركت في ايام هذه كان
باطلا لو قال ان قربك فعلي بين او كفارة بين فهو مول والجواب ان قوله انا منك مول معناه انا منك مالف ومعلوم انه قاد اليقين به ولو لم
تقط كناية بقوله مالف لم ينفق بقوله انا مالف كذا التشبيه المذكور في الية ولو قال لا وطنك في الدبر وفيما دون الفرج لم يصير موليا خلافا لما لا كره
ولو قال لا اجامتك الاجماع سوي سئل من نية فان قال بدت الوطى في الدبر صار موليا وان قال بدت جامعا ضيفا لا يزيد على الثمانية فليس بمول
وكذا ان لم يكن له نية وان قال بدت دون ذلك فهو مول **قوله** ولزمته الكفارة ليس حكم المولى مطلقا على تقدير الحث بل حكمه المذكور في قوله
اذا قال الرجل واسد الى آخره لا شرف ان المولى لا يكون حكم الكفارة بذلك تقديره وقال الشافعي يرجع في القديم لا كفارة في خصوص الحث لا في غيرها
بعد المنقوع تقدير الفسخ والمراد بالجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع تحقيق الرجوع من كس الشكر قال الله تعالى فان فاوا فان اسد غفوريهم قوله في نية
بقولنا لان وعد المنقوع بسبب الغيبة التي هي مثل التوبة لا ينافي في الزام الكفارة بل ثبت في الشرع التفكاك التلازم بين هذين الحكمين الديني والافروني
اعني المنقوع وسقوط الكفارة وبثبوت احدهما مع تقيض الآخر مستمر في كل حلف على سعيته اذا حث المالف فيها توبة فان توبة ثبت مع عدم سقوط الكفارة
نياسا لا لاطلاق قوله تعالى ولكن الله حكيم باعقدهم الايمان بكفارة الآية يقال صلى الله عليه وسلم في السعي من حلف على بين فري غير ما في سنا فليكن عن
يمينه ثم يات بغيره هو خير وهو قول الاربعة والجمهور قال الحسن لا كفارة عليه قال قتادة مالف الحسن الناس **قوله** سقط الا بالجماع الطار على سني ان لو
ابته اشهر لا يقع طلاق او اخلان اليمين بتحل بالحنث **قوله** وقال الشافعي به تبين بتفريق العاضى لم يقل الشافعي به تبين بل قال يقع رجيا سواء طلق الزوج
نفسه اذ الحاكم وبه قال مالك احمد ورجع بان الواقع طلاق والطلاق يعقب الرجعية الا ان الشافعي بالنقض والجواب منع كلياته الكبرى وتقدم
وجده في الكليات غير انه يستدعي سببا والسبب هنا انه وقع للتخلص من الظلم والرجعي لا يفيد ذلك لانه بسبيل من ان يراد بالى عصمة
ويبعد الا بالجماع فبين البائن لتلك نفسها وتزول سلطنته عليها جزاء لظلمه مع وجود الآثار في ذلك كما استفت على انتهاضا باثباته ثم الخلاف
في موضعين احدهما ان النوى عنه يكون قبل مضي المدة ويكون بعدا وعند مضيها توقف الى ان ينفي او يطلق لقوله تعالى فان فاوا والفار للتعقيب
فانقضى جواب النوى بعد المدة وعند النوى في المدة لا غير والجواب ان الفار للتعقيب المعنى في الزمان في عطف المفرد كجاءه فمردود عن كل التفصيل
جمل قبلها وغيره فان كانت لادل بخلافه تعالى فقد سأل موسى اكبر من ذلك فقالوا انما اسد جرة وادى نوع به فقال يا بن آدم من اعلى نحو قوله تعالى

لا يمتنع ما أتى حلفاً في الجماع فيذهب القاضى منابته في التبريم كما في الحب والعنة وكذا أنه ظلمها بفتح حقهما لجازاها للشرع
بذوال نعمة الحكم عند هذه هذه لا وهو لا يؤثر من عقاب وعلى العبادلة الثلاثة وذيد بن ثابت رضي الله عنه جميعاً

فصل في جبرية ربه عليه السلام في إتيان ما يشاء من التبريم المذكور بان ذكر التفصيل بعد الإجمال ان كانت لغيره كالأول كما زيد في مقامه وكل
من التقيين جازاً لا ردة في الآية السنوي بالنسبة إلى الإيلافان فاذا أسي بعد الإيلاف والذكرى فانه لما ذكر تعالى ان لهم من نسائهم ان يترصد الرتبة
اشترى من غير من يترصد من هو في موضع تفصيل الحال في الأمرين فقوله تعالى فان فاذا إلى قوله سمع عليهم واقع لهذا الغرض فيصح كون الراد فان فاذا
أي رجوعاً واستمراراً عليه الوطى في المدة تعقيباً على الإيلاف التعقيب المذكورى أو بعداً تعقيباً على الرجوع فان المدح غفور رجم لما حدث منهم من اليقين
على الظلم وقد اطلب على ذلك بسبب الفية التي هي توبة أو غفور للحنث في اليقين ان كان برضاها لغرض تحقيق ولد من الغيب وهو رجم
بشرع الكفاية كافيته عند غفران فاذا قرأ ابن مسعود فان فاذا وبين ترجيح أحد الجاهلين وهو كون النفي في المدة اما باعتبار ان الاصل هو ان التبريم
على غير ما كان عليه المشاهدة من التبريم في الإيلاف والاشهاد كونه في المدة اذا تعارضت القراءة المشهورة لانهما اعم من كونه فيها أو بعداً بانها
على انها حجة عندنا وان أبي الحكم ورد المختلف إلى المختلف يتم اذا ثبت الاصل والاشهاد ان القراءة الشاذة في الراوى خبر عن صاحب الوحي وقام
فانقار القرينة لعدم الشرح وهو التواتر انتفاء الاخص فان القرينة اخص من الجزية وانتفاء الاخص يستلزم انتفاء الاعم فدار الأمرين كونهما
قرائناً أو جزاء عن صاحب الوحي وذلك دور ان بين الحجية على وجهين على وجه آخر لا بين الحجية وعددها فان قيل حاصل المقادير بها جوازاً
في المدة ونحن لا نذكر ذلك وانما الكلام في ان له ان يقضى بعد التبريم مية اذ لم يفي بها او لا يجوز مضيه او وقع الطلاق فلا يمكن من استعانة بنبينا
والقراءة المذكورة لا تنفي فلما ليس كذلك فانه تعالى جعل حكم الإيلاف على هذه القراءة ان يفي في المدة او يثبت الطلاق بتطبيق القاضي على خلاف هذا
هو المقادير بقوله تعالى فان فاذا وبين فكذا ان عزموا الطلاق فكذا على خوف من التاويل لان التبريد ما خذ في كل قسم منه تقيض الآخر في ان عزموا الطلاق
فلم يفيوا فيها هو لازم فانهم لو فاذا وبين لم يبق حرمة الطلاق فزعم بالضرورة ان لا في المدة الثانية ان تحصى المدة تقع العرقه فيها طلاقاً بافاذا وهذا
لا يكون التبريق الا بطلاق أو بطلاق القاضي لقوله تعالى وان عزموا الطلاق فلو كان الطلاق يثبت بمجرد مضي المدة لم يتصور العزم عليه
ولا يفي بشرط ان لا مسوم وهو قوله تعالى فان المدح سمع عليهم وللوجه الذي ذكره المصنف وحاصله لما قال المولى بالعنين في حكم هو الزامه بالطلاق
فان لم يفعل طلق عليه بجامع ان امتنع من الامساك بمعروف فيؤمر بالتسريح باحسان والا كان موقعاً من غير اتيان والجواب قوله لا يتصور العزم عليه
ولو وقع بمجرد انتفاء المدة ممنوع بل اذا فرض وقوعه عند ما كان حرمة الطلاق عزمته على الاستمرار على الترك حتى يتم ميعته وان عزموا الطلاق
وان استمروا على ذلك الترك حتى تنقضي المدة فان المدح سمع بما يقارن هذا الترك والاستمرار من المقاوله والمجادلة وحديث النفس كما يسمع منه
الشيطان عليه السلام عليه من الظلم فيه معنى الوحيد على ذلك وان يدرج في هذا جواب الثاني وعن الاخير بان العنين ليس بنظام ما شبه التخييف
عليه لانه كان اجلة اكثر والمولى غالم يمنع حقها فيجاري بوقوعه بنفس الانتفاء ولا نسلم ان بلا اتيان بل الزم بالابلا موقع فكذا في الجاهلية تميزاً
فبذلك الشارح موحلاً ونقول جاز ان يحكم بوقوعه عند استمرار ظلمه هذه المدة من غير عقد الطلاق وبذلك لان حقيقة الطلاق لا يخرج القيد الثابت شرعاً
بالكلام والفظان طالق الآية التي يثبت هو عند ما شرعاً ولم يقصر الشرع بثبوته على اللفظ الا يري انه حكم بثبوته عند كتابته على ما تقدم وليست
لفظاً فلا بد ان يحكم به عند ظلمه بمتناهى هذه المدة لا يقال كيف يكون غالم ما يذ لك وهو بوليته واحدة لا يطلق عليه القاضي ولا يلزم فيه من نظام
لانا نقول ذلك في الحكم ما في الديانة فيما بينه وبين الله تعالى عليه ان يحكمها بما لا يعقبها فان ابى كان ماصياً والنصوص من السنة والآثار
تعيده ذلك كمن يقي ان يقال غالمه تجزى بوقوعه كذلك ونقول يجوز ذلك الكلام فيما هو الثابت بمقتضى الآية الدليل هو ما قلنا ان الآية وان

وكان في بعد قدوة ولأنه كان طلاقاً في الجاهلية حكمه الفرم بتأجيله إلى انقضاء المدة
فإن كان حلف على أربعة أشهر فقد سقطت الميثان لأنها كانت مؤقتة

فيما كون الاسم على الطلاق بالمعنى الذي قطع لكن الظاهر منها ما قلنا وأجاب أن قرأة ابن مسعود في الفتاوى أن لا ينجى بمدة لزم استقامه قولكم من الحكم
بإحصاء من من النفي أو الطلاق فثبت أن المراد بها ما قلنا ولا لزم أحداث قول ثالث وهو الزام بمدة بأمر واحد وهو الطلاق وهذا التفسير هو محل استدلالات
المصنف حيث قال ولنا أنه عليها يمنع جواز الشريعة بزوال نية الكل عند منفي هذه المدة والافتقار به لأنه معاصرة لانه استدل بالبين محل النزاع
كما قال في جازاه بذلك بالنص وتقرره أن القرأة مفسدة يكون النفي في المدة بقرآن آخرى إلى آخر ما ذكرنا وأجيب أيضاً بما ذكره من أن ما روى في الرواية في حال
أبو بكر الصديق قال ذكرت لأحمد بن حنبل حديث عطاء الخراساني عن عثمان يعني به ما سنده مما يوافق مذهبا فقال لا أدري ما هو وقد روى عن عثمان
عنه قيل له من واه قال جيب بن أبي ثابت عن طاووس عن عثمان بن جابر عن مالك في الموطأ عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن أبي طالب أنه كان
يقول إذا كفى الرجل من امرته لم يقع عليه الطلاق فإن مضت الأربعة أشهر توقف حتى يطلق أو ينفى أو ينفى عن النكاح من أبي بن عمر بن عبد الله أنه كان
يقول في الإلهام الذي سمى الله تعالى لا تحل بعد ذلك لأجل أن يسكت المعروف ويفرم بالطلاق كما امر الله تعالى فقال في النكاح قال في السبيل
بن أبي عمير حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر قال إذا مضت أربعة أشهر توقف حتى يطلق ولا يقع عليه الطلاق حتى يطلق انتهى وقال الشافعي رحمه الله
عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال ذكرت ينع عشرة جلا من الصحابة كلفهم يقول توقف لمولى وقال في مصنفهم روى سبيل بن أبي صالح عن أبيه
قال سألت أبا عبد الله عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ليس عليه شيء حتى يمضي أربعة أشهر قلنا آثار الأربعة الأولى مطلقاً في الأول فيلزم روى
جلا من الصحابة عن عطاء الخراساني عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عثمان بن عفان عن زيد بن ثابت كان يقولان في الإلهام إذا مضت أربعة أشهر ففي تطلقه واحدة
وهي حق بنفسها ومقدمة الطلاق وهذا أولى لأن سنده جيد وموصول بخلاف ذلك فإن حال جلا لا يعرف إلى جيب وهو أيضاً أحسن ولا يعلم أن طاووساً
أخذ عن عثمان فهو منقطع والله الثاني فما أخرج عبد الرزاق في مسنده عن قتادة أن علياً وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم قالوا إذا مضت أربعة أشهر ففي تطلقه
وهي حق بنفسها ومقدمة الطلاق وكل من لم يسل فإن رواية محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم مرسلة وكذا قتادة وبها استأمران وتوفي
قتادة سنة سبع عشرة وثمان مائة على اختلاف الأقوال كما توفي محمد بن علي بن سفيان في قول قال في غير واحد من ثمان مائة سنة سبع عشرة وقيل
خمس عشرة وقيل ست عشرة فإني بهذا أقدر ثم ثبت من اشتراط قتادة بغير المقطوع والاتقان والمحاكمة على الأوامر كما سمع بينه أكثرنا من المشتهر لمجده قال
عبد الرزاق عن محمد بن أبي بكر عن ابن سيرين قال أيت عامة التقت لولوة فخرجت عنها أعظم ما دخلت ورايت مائة أخرى التقت لولوة فخرجت عنها فخرجت
ورأيت أخرى التقت لولوة فخرجت كما دخلت سواء فقال ابن سيرين ما التي خرجت أعظم ما دخلت فذاك الحسن يسمع فيجوده بمنطقة ثم يصل فيمين
مواظمه وأما التي خرجت أصغر فذاك محمد بن سيرين فينقص منه ويسلك وأما التي خرجت كما دخلت فهو قتادة وهو أحسن الناس أنقى وفي قوله
من حقه وأما الثالث والرابع فما أخرج ابن أبي شيبة ثنا أبو مسعود عن الأعمش عن جيب عن سعيد بن مسروق عن جابر بن عبد الله بن عمر بن الخطاب
يعني حتى مضت أربعة أشهر ففي تطلقه بآية ورجل هذا السند كلفهم أخرج لهم الشيخان فمروا بال الصحيح فينتفض ما رواه في حق الأقل من قال
بن أبي عمير الحديث لم يروى في كتاب البخاري ومسلم ثم كان على شرطهما إلى آخر ما روى في كتاب الصلوة أنه حكم محض لأنه إذا كان الغرض من الحكم
على نفس الشرط البعيدة فلم يفته الأكون لم يكتب في خصوص أدق معينة ولا اثر لذلك وقول البخاري مع الأسانيد الكثرة من نافع عن ابن عمر
لم يوافق عليه فقد قال في رواية وقال المحققون أن ذلك يتعذر الحكم به وإنما يمكن بالنسبة إلى صحابي أو ولد فيقال أصح من ابن عمر مالك عن نافع

والى كان حلف على الابد فاليمين باقية لانها مطلقة ولم يوجد حلف يتقدم به الا انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانهم لم يوجد منهم الحق بعد
البشرية فان عاد فترد على عاد الاياه فان وطئها ولا وقعت بمعنى اربعة اشهر فطليقة اخرها من اليمين باقية لانها مطلقة وبالتزوج ثبتت فحاشا فيتحقق العلم

[illegible]

ويعتبر ابتداء هذا الايداع من وقت التزوج فان تزوجها بالشهاد الايداع ووقعت بعض اربعة اشهر اخرى ان لم يجرها لما بيننا
 فان زوجها بعد تزوج آخر لم يقيم بذلك الايداع طلاق لتقييد هذا الملك في فرع مسئلة التقييد المخلو فيسلة
 وقد حرم من قبل واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحث فان وطبعا كفر عن يمينه لوجود الحث فان حلف على اقل من
 اربعة اشهر لم يكن مولى لغيره من عباس ومضى الايداع فيما دون اربعة اشهر لان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة
 ببلد مانع وبمسئلة لا يثبت حكم الطلاق فيه ولو قال والله لا اقربك شهرا يست

العدة

فان طلق ذلك ان قود سلا في كبر اربعة اشهر من سنة قوله اذا مضت اربعة اشهر فان طلق اذا انتقد اربعة اشهر مستقبلا حكم من قوع الطلاق بتقدير
 وانتقاده يلازم ان يكون طلاقا لان الحكم هو تزوجه فاذا لم يكن طلاقا كان ثبات الحكم على تركه وانما هو كقولهم لا يلازم التقييد فيقضي حينئذ ان يلازم التقييد
 كما مضت اربعة اشهر طلاق في يومه كالمهر المهر في كفاة بالكلية لولا ان الحثية والندوب كبر ما تم تزوجها طلاقا حتى مضت اربعة اشهر لطلاق ولو وطبعا كفر لولا ان
 تزوجا بعد زوج آخر بعد قوع الثلث بواسطة كبر الكحل في الايام المطلق من كفاة لولا طلع ان لم يقع الطلاق لم مضت العدة دون طلع قوله يستتبع اربعة اشهر من
 التزوج طلاق في ذلك كذا في الكافي في عدة النكاح والعدة بتقدير ما شق لم يثبتها وكان التزوج بعد انقضاء العدة فاما ان كان الزوج معتبرا بغيره من وقت الطلاق فله لولي من
 موبد انهم طلقوا واعد اربعة اشهر لايلازم فان مضت اربعة اشهر من عدة وقت عليها طاعة من مضت بعد انقضائها لا يقع شيء وان تزوجا بعد الانقضاء عاد الايام ويستتبع
 من التزوج فلا يستتبع ما مضى قبله فلو تزوجا في الوقت مضى فان شق الكثرة وهذا يستقيم على قول من قال ان الطلاق كبر قبل التزوج وقد بينا ضعفه انتهى على اعتبار الطلاق
 كافي العدة قوله التقييد بطلاق لان التزوج من المانع واذا انما يحصل بطلاق على طلاق ولا يحتاج لطلاق من سبب جديد بعد التزوج بغيره لانه غالب عدم على ان يثبت
 في مسئلة التغير وهو اذا طلق طلاقا بالرجل لا ثم بغير الثلث فزوجت بغيره ثم عاد فطلعت لا تطلق خلافا لزمه فزوج تلك فيه خلاف وكذا كذا كذا الولى من مضى ثم طلقا
 ثانيا بطل الايام حتى لو مضت اربعة اشهر وهي في العدة لم يقع الطلاق خلافا لزمه فزوجا بعد زوج آخر في الايام الموبد لا يعود الايام خلافا لما
 بالبلاد مرة او مرتين فيخرج من طلاقها ثلاث بطلايق وطلاق كل ما مضى عليها اربعة اشهر لم يجزها ايضا حتى تبين ثلثات فيه خلاف محرم من يمينه على مسئلة
 الهدم وقد مررت قوله فان طلق كل من اربعة اشهر لم يكن مولى او قال به الاثمة اربعة واكثر الطلوع وقالت الظاهرية والحنفية وقفاة وجاد
 وابن ابي ليلى واسحق يصير مولى في قليل العدة وكثيرها فان تركها اربعة اشهر كانت بطلقة لا طلاق الآية في ذلك فان لم يقيد الايام بكونه على
 اربعة اشهر فصا ابل خص بالاربعة مدة التبرع والطلاق الحلف وكان ابو حنيفة رة او لا يقول به ثم مرجع الى قول ابن عباس لما مضى هذه
 فواء كفاة خارج ابن ابي شيبه ثنا علي بن مسهر عن سعيد عن مامر الاحول عن عطاء عن ابن عباس قال قال ذاك من امرته شرا وشهرين او ثلثي
 ما لم يبلغ الحد فليس بايام واخرج البيهقي عنه قال كان اياما الجاهلية السنة والستين واكثر من ذلك فوط بعد عز وجل اربعة اشهر طلق كما
 اقل من اربعة اشهر فليس بايام واخرج ابن ابي شيبه نحوه عن عطاء عن طاوس وسعيد بن جبير والشيبى ولا شك ان ظاهر الرواية كقول من
 مال بانه ايام والسول عليه في دفعه قول الصحابي وكبار التابعين ممن ذكرنا فان قول الصحابي في مثله ظاهر في السماع كمن يبقى فيه زيادة على
 النفس اذ هو تقييد لطلاق الحلف في كونه ايام فلا يجوز الا ان يكون فيه اجماع من الصحابة والمعنى الذي ذكره بكونه اياما يقتضي ان يكون في الايام
 وبما ليس كذلك فخرج كون اقل اربعة اشهر والافحن لا نقول بقوله اذ قلنا بعدم تقييد المدة المملوف عليها بما فاشبات كون لاطل اربعة اشهر
 معاودة قوله لان الامتناع من قربانها في اكثر المدة با ما نزل في قبل موبد على انه اربعة اشهر فان مضت السنة في الاصل او الحلف
 لا يجرها شرا او لا لاطل من اربعة اشهر لم كون الامتناع الا في بعض المدة مطلقا لا في اكثرها لكون الحلف على ثلاثة اشهر وقيل لفظ اكثر مطلقا
 فكذلك تقريب طاعة وقيل اياها اكثر تمام المدة اربعة اشهر سيما اكثر لانها اكثر من المدة المملوف عليها الاشكال لكن لما في غير وجود في جميعها
 في جميع صور الحلف على اقل من اربعة اشهر واستغنى في الكافي قال وانما يصح ان لو طلق في كبر المدة من اثنى ووجه ان افضل التفصيل بغيره
 في اضافة الى شيء كونه بعض ما اضيف اليه كذا استغنى يوسف بن احسن اخوته وخواص البشر افضل المالكية وليس اربعة اشهر التي هي المولى بالاشهر

لتركن مولانا الفاني ايجاب مبتدئ وقد صار ممنوعا بعد الاولى شهرين بعد الثاني اربعة اشهر الا يوم ما مكث فيه فلم تكمل
مدة المنع ولو قل والله لا اقربك سنة الا يوم ما لم يكن موليا خلافا لفرقة وهو يصح الاستعانة بالاجابة فقط مدة المنع
وكان المتولي من لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بقوى يلزمه ويمكنه ههنا ان المستثنى بيوم من اختلاف
الاجابة لان العرف الى الآخر لتخصيصها فانها لا تقم مع التكرار وكذلك الميعين ولو قربها في يوم والباقي اربعة اشهر او اكثر

في الاربعة الثانية ولو كان اطلق فقال واعد لا اقربك ثم بعد ساعة فصاعدا قال واعد لا اقربك ثم بعد ساعة قال كذلك فقرر بها بعد الميعين
الثالثة ولم يدره ثلاث كفارات للتدخل في المحلوف عليه ولو لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت بطلته وعند تمام الثانية وهو ساعة
بعد ما تبين باخرى اذا كانت في العدة وعند تمام الثانية تبين بثلاثة بخلاف بخلاف ما مضى في الكتاب في ما يبدا الميعين فان الايام اُتت
هناك تنزل متعاقبة بواسطة ما يبدا الميعين الواحدة في الخلاف في انه هل ينقضي الايام الثاني في العدة او لا ومن منه قال لا يبدا الايام الا في
حال يكون بالمنع ظاهرا اما ههنا فالايامات الثلاثة صريحة بهل حال الصحة وهو حال تحقق ظلمه بها فلا يتوقف وقوع الثانية على قيام
الكفاح ولو كان قال بعين فقط لم تقع الثالثة الا اذا تزوجها فيقع بحكم ما يبدا الميعين اذا مضت اربعة اشهر من وقت التزوج ومثال
اتحادها واعد لا اقربك اربعة اشهر او لا اقربك شهرين وشهرين وفي الكافي نظيره كلما كلمت واحدا من هذين فواعد لا اقربك فكلت بما معا
وليس للتقييد بذلك فائدة فان تكلم بها معا لم يخل الميعين بل لو كلمت احدهما بعد ما يثبت الايام فانها لا تكون هذا من صور تعذر الميعين فان علة
التعذر فيما بعده بعينها في هذه ومثال تعدد البراءة اتحاد الميعين كلما دخلت هذه الدار فواعد لا اقربك فدخلتها في يوم ثم في يوم آخر ثم في يوم
آخر فان قربها تجب كفارة واحدة وان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بطلته فاذا مضى يوم آخر بانت باخرى واذا مضى يوم آخر بانت
بثالثة وفي هذه المثال نظر لان الحلف بالعدو وقع جزاء لشروط تكرر فيلزم تكرره ولا يشكل بانه لا حلف عند الشرط الثاني والثالث لانه لم يوجد فيه
تكرار اسم الله تعالى والالزام ان الحلف عند الشرط الاول ايضا من ذلك ثبت الحلف عنده ولعله اشتبه بواعد كلما دخلت لا اقربك كلما دخلت
فواعد لا اقربك كذا لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق لثان قربك بتعدد براء وكلما دخلت فعدت مدة يقع بمبعضها واحدة بالية ولا يتصور
حصة الامرة واحدة لتعدد وقوع شي آخر بعد الثالث ونحوه كلما دخلت فعدت فعدى حران قربك سواد ومثال اتحاد الايام وتعدد الميعين اذا جاء
مذفوا لاعد لا اقربك ثم قال في المجلس اذا جاء مذفوا لاعد لا اقربك فهو ايام واحد في حكمه البر حتى لو مضت اربعة اشهر من العدة طلقت وان
قربها فعليه كفارتان لاتحاد المدة وتعدد الاسم وكذا واعد لا اقربك اربعة اشهر من غير ان يزيد لفظ آخر ونحوه واعلم ان هذه
خلافة وصورتها في الخلافات لو قال واعد لا اقربك لاعد لا اقربك في ثلث مجالس فكل من الميعين والايام ثلاثة وان كان
في مجلس واحد فان اراد به التكرار فالميعين واحدة والايام واحد وان لم يوشىء او اراد التشديد والتعليل وهو الابتداء دون التكرار
فالايام ثلاثة اجماعا والايام ثلاثة قياسا وهو قول محمد حتى اذ مضت اربعة اشهر ولم يقربها تبين بطلته ثم عقيبها تبين باخرى ثم باخرى
الا ان يكون غير مدخول بها فلا يقع الا واحدة وان قربها وجب عليه ثلاث كفارات وفي الاستحسان وهو قولها الايام واحد ولا يقع
الا واحدة ويجب بالقربان ثلث كفارات لان الشرط الواحد يعني لا يان كثيرة ولما كانت المدة متحدة كان المنع متحدا فلا يتكرر الايام
قوله لم يكن موليا اي في الحال لانه يكون موليا اذا قربها وبقى بعد يوم القربان اربعة اشهر فصاعدا الى تمام السنة حتى لو تركها بعد ذلك
القربان اربعة اشهر وقت تطليته قوله اعتبارا بالاجابة وهو ما اذا قال اجرتك سنة الا يوم ما يصرف اليوم الى اخر السنة وكذا
اذا قال في الصورة المذكورة سنة الا نقصان يوم يكون موليا صرنا له الى الاخر وبها اذا اجل الدين قوله ويمكنه ههنا ان يستثنى

صلى مولى المسقوط الاستقام ولو قال وهو بالبحر والله لا أدخل الكوفة وا مائة بطلوا يكن مولى لأنه يمكنه القربان من مائة
يلزمه بالخراج من الكوفة قال ولو حلف بغيره أو بصدق أو عتق بالطلاق فهو مولى لتحقيق المنع باليمين وهو
ذكر الشرط والجزاء وهذا لا حيزية مانعة لما فيها من المنفعة وصورة الحلف بالعق ان يعلق بقرابته من مائة

يوم مكر فيصدق على كل يوم من أيام تلك السنة حقيقة فيمكنه ان يطأها قبل مضي اربعة اشهر من غير شئ يلزمه اعتبار اليوم الوطى المستثنى بخلاف ما قال
عليه فان الميعن لكون اليوم المستثنى آخر سنة ليس اللفظة بل تصحيح الاجابة فانها تطلب بالجملة وفي الحل على حقيقة حتى يصير شأننا في السنة
لاستيعين مدة الاجارة والنقصان ينصرف الى الاخير وكذا المقصود من تأجيل الدين تأخير المطالبة فتعين بدلالة الحال والذي يشكل الفرق
بينه وبين قوله والله لا اكلم زيدا سنة الايام ينصرف الى اليوم الاخير وجواب صاحب النهاية بان الميعن الحامل وهو المعاينة المقضية بعدم كلامه من
الحال شرط منطوقه بان يشترط الارام اذا الايام ايضا يكون عن المعاينة قوله صار مولى المسقوط الاستثناء ان الباقي من سنة مدة الايام ولو طلق بان
قال لا اقربك الايام لا يكون مولى حتى يقربها فاذا اقربها صار مولى ولو قال سنة الايام اقربك فيه لا يكون مولى ابدا لانه شئ كل يوم يقربها فيه
لا يكون ممنوعا ابدا وكذا لو اطلق مع هذا الاستثناء او اذا قال سنة فمضت اربعة اشهر ولم يقربها فيه فوقت طلقة ثم تزوجها ومضت اربعة اشهر اخرى
لم يقربها فيها وقت اخرى فاذا تزوجها مضت اربعة اشهر اخرى لا يقع لان الباقي بالضرورة اقل من اربعة اشهر قوله ولو قال وهو بالبصرة اذا حلف لا يقربها
في مكان معين هي فيه و زمان معين هو في غير زمان كان بينها قدر اربعة اشهر كان مولى على ما فرغ قاضي خان والمغنياني فانها قالوا لو كان بينها
سيرة اربعة اشهر ففيه باللسان ولم يعتبر امكان خروج كل منها الى الاخر فيلتقيان في اقل من ذلك وعلى ما في جوامع الفتى يعتبر ان يكون
بينها شائبة اشهر فانه قال لو كان في بلد وزوجته في بلد فحلف لا يقربها كان بينها اقل من ثمانية اشهر لا يصير مولى لجواز نهى سائر جان
فيلتقيان في اقل من اربعة اشهر فيفر بها وان كان بينها اقل من ذلك لم يكن مولى عند الائمة الاربعة الا في رواية عن حماد بن عيسى قوله
ابن ابي ليلى فانه يكون مولى فان تركها اربعة اشهر بانت بتطليقة وينبغي ان يصير مولى على قول كل من قد منعه انعقاد الايام اذا حلف
على اقل من اربعة اشهر ابن ابي ليلى وغيره وكذا اذا قال والله لا اقربك الا في الحرم وهو في شوال او حتى تغسلني ولذك الى مدة
انقطاع اقل من اربعة اشهر والوجه المذكور للجمهور بناء على ما تقدم هناك من ان المولى من لا يمكنه القربان في الاربعة اشهر الاشياء
يلزمه وليس غيبس وقد بحثنا هناك ان هذا فرغ كون اقل مدة يعتقد الايام بالحلف عليها اربعة اشهر وبالضرورة انهم لا يلزمون ذلك
الا ان يجعل بها اصلا ممددا في مذهب المالعين بعد ثبوت عدم انعقاده لا اقل من اربعة اشهر بدليل من اقوال الصحابة فتعلق
الاحكام الشرعية لا عند قصاصات على المنافع ثم اورد على هذا الاصل ما قال والله لا اقربك الا في الحرم فلا بد ان يكون في المدة
طلق ولو قرب ثلثا منهن لا يلزمه شئ ثبت ان امكان القربان بغير شئ لا يمنع صحتها الايام اجيب بما حاصله ان الايام متعلق بمنع
الحق في المدة وقد وجد في هذه المسئلة فيكون مولى منهم في عدم لزوم شئ بعد منعت لان منعت بفعل المحلوف عليه وذلك بقربانهم والموجود قربان
بعضهم وما حصل بها تخصيص اطراد الاصل با اذا حلف على واحدة با وفي تامل قوله ولو حلف بغيره الخ بان يقول ان قربك فعلي حج
او عمرة او صدقة او صيام او هدي او احكام او عيب او كفارة بين او فانت طالق او هذه لزوجة اخرى او فبصدى حرا او فعل عتق
بعد منهم فهو مولى اما لو قال فعلى صوم هذه الشهر مثلا فليس بمولى لانه يمكنه ترك القربان الى ان يمضي ذلك ثم يطأها بلا شئ يلزمه
بخلاف قوله فعلى صوم يوم ولو قال فعلى اتباع جنازة او سجدة تلاوة او قراءة القرآن او الصلوة في بيت المقدس او تسمية فليس
بمولى ونقل في الصلوة خلاف محمد فعندنا يكون مولى لانه ما يلزم بالندز وتقدم اول الباب ما يجب به عنه وتجب صحتها الايام فيما لو قال

وفيه خلاف ابى يوسف رحمه الله يقول يمكنه البيع بغير القربان فلا يلزمه طهر ولا يقولان البيع موهوم فلا يمنع للبيعة فيه والتخلف بالطلاق ان يعلق بغيرها طلاقا او طلاقا مناجتها وكل ذلك مأمور وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا وان الى من البائنة لم يكن موليا لان الرجعية قائمة في الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من يكون من نسائها بالنفس فلو انقضت العدة قبل انقضاء الايلاء سقط الايلاء لغوات المحلية ولو قال لا يجنبني الله والله لا اقربك او انت علي كظهر امي شجرة وجه النورين موليا كما مظهر

قوله

سقطت ركة ونحوه مما يثيق مادة وكذا خلاف ثابت في مسئلة الفروع والذكر الاول الباب فان قلت ينبغي في الصلوة في بيت المقدس ان يكون موليا اتفقا لما فيه من مشقة السفر كالحج قلنا نعم لزم من نذر الصلوة في بيت المقدس ان لا يسقط الا بالصلوة فيه لكن المذهب ان لا يعلق بغيرها في غيره ويسقط النذر به على ما عرف ولو قال فعلى ان اتصدق على هذا المسكين بهذا الدارهم او مالي بهته في المساكين لا يصح الا ان ينوي التصدق به ولو قال فكل من ملكه اشتريه فيما يستقبل حرصا موليا عند ما خلا قال ابى يوسف وهو رواية عننا وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يصير موليا عند ما خلا قال ابى يوسف وهو ولو قال كل امرأة اتزوجها من اهل الاسلام لا يصير موليا وعلى هذا لو قال لا اقربك متى اعتق عبدي او متى اطلق فلانة او متى اطلقك يصير موليا عند ما خلا قال لانه يمكنه القربان بلا شيء بان لا يشتري عبدا ولا تزوج وتبقيم الغاية قلنا فلم يمكنه الا بضر لازم اذا اللزوم لاجل قربانها كاللزوم به واعلم ان الاصل انه متى جعل لغيره غاية لا توجد في المدة كقوله والسد لا اقربك متى تطلع الشمس من مغربها او متى يخرج يا جوج وما جوج او ينزل ميسى عليه السلام او متى يخرج الدجال او الدابة فهو مؤول استحسانا بان على انظارهم وان احتمل القرب وقت التكلم به وكذا اذا كانت الغاية لا تصح مع بقاها كقوله حتى اموت او نموت او اؤتمنك وتقتلني او ابنيك وان كانت توجد في المدة لكنه تصح جازا نحو متى اعتق عبدي او اطلق فلانة كانت موليا عند ما خلا قال ابى يوسف وقد عرفت الوجه قوله وفيه خلاف ابى يوسف في ثبوت الايلاء بالمالف يفتق عبد الميعن فان ضمير فيه ليعتق عبدا وهو الميعن لا البعير فان تعليله لا يتم فيه قوله البيع موهوم اي هو غير مقدور له بنفسه لتوقفه على غيره من المشترين وقد لا تجر اشترا في المدة فتتمتع قبل وجوده بخلاف الاخراج من الكوفة لانه مقدور له وهو وان توقف على امتثالها ايضا لكن امتثالها واجب لوجوب طهر لوجوده بخلاف امتثال المشترين اذا كان موهوما فلا يمنع المانعية الكائنة في الجزاء وهو عتق العبد بالقربان ولو بوج هذا العبد سقط الايلاء لانه صار بحال ملكه قربانها بغير شيء ولو لم يكن سبب شراءه او غيره ما والاياه من وقت الملك ان لم يكن وطها قبله فان كان وطها قبل تجرد الملك لم يعد لسقوط اليمين ولو مات العبد قبل البيع سقط الايلاء

ان القوي

بقدرته على الوطء بغير شيء وعلى هذا التفصيل موت المرأة المعلق طلاقا او ابنتها ثم تزوجها قوله وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا باتفاق الامة الاربعه بخلافه من البائنة وان كانت من ذوات الاقارب فلا احتمال استراد طهرها وان كانت تعتد بالاشهر الثلاثة فلا احتمال رجعتها فينفذ الايلاء مقيدا الى ما بعد الرجعة فان لم يطا باسحقه مضى شهر من الرجعة بانت وهو مشكل على قول من يرى زوال الرجعة بالمطالبة الرجعية وحرمة الوطء كالباينة وعلى قولنا من حيث انها لا حق لها في الجماع فلا يكون بالنسب طالا والجواب ان العبرة في النكاح عليه بعين النفس لا المعنى النفس المطلقة الرجعية كانت من نسائها بالنفس وهو قوله تعالى وهو لهنن احق برؤسهن وابعلن الزرع حقيقة على ما فسناه في اول باب الرجعة فكانت المرأة من نسائه فيشبهن نفس الايلاء الا ترى انه ثبت الايلاء وان سقطت حقها في الجماع لمخوف النيل على ولده او غيره فعلم ان التعليل بالنسب باعتبار ابناء الاحكام على ما ذهب بخلاف البائن لا تباعد اسم الزوج حقيقة فينبغي كونهما من نسائها وقيل انما لم يكن موليا من البائنة لان الايلاء تعليل طلاق بئن على معنى المدة بل اقربان والمطلقة البائنة لا يصح طلاق بئن بخزولا سائق فينها اذا كان التعليل بعد الايلاء لما قد مناس ان اذا كان قبلها فمجرد الشرط في حديثها من البائن يثيق وهذا المصنف في انه لو لا هذا اصح الايلاء منها وليس كذلك لعدم الرجعية ونسائها والحق ان بني عدم لوق البائنة هو بني عدم الايلاء منها وهو عدم الرجعية

قوله

قوله

قوله

قوله

لو ان الكلام في مخرجه وقع باطلا لانعدام الحلية فلا ينقلب صحيحا بعد ولده وان قررها كغيره فنفقوا المستأذنين منعقة في حقه ومن
 ايلامه طهر ان كان من هذه ضربت اجلا للبيونة فتتصرف بالرق كعدة العدة وان كان للبيون لا يتعد على الجماع لو كانت وضعة او تعلقا بغير
 لو انهم كانت بينهما مسانعة لا يقدان يصل اليها في مدة الايلام ففيه ان يقول بلسانها ففتاها في مدة الايلام فان قال ذلك سقط الايلام

فالسناد اليه اولى ثم لا يخفى ان تخلف العلة في محل واحد نقض الالمانع فالحق ان هذا الظلم حكمه ونفس الايلام هو العلة فلا يلزم وجوده دائما قوله
 لان الكلام في مخرجه وقع باطلا لانعدام الحلية وهي كونها من نساءنا في الايلام والظهار قال الله تعالى وللذين يؤمن من نساءهم وقال تعالى
 والذين يظاهرون من نساءهم فلا بد من كونها محلا وقت التكلم بالايلام والظهار وقت وجود شرطها لما عرف في باب الايمان بالطلاق ان الاضافة
 الى سبب الملك محتملة وكذا في الايلام والظهار اذا قال ان تزوجتك فواحدة لا تكفي قبحا وكذا ان تزوجتك فانت على كل امرى الا انه لا ينعقد الايلام
 الظاهر لا عقيب التزوج بها لانها اذا ذاك تغيير محلا لا قبله ولان الظاهر لما كان تشبيه المحللة بالمحرمة استدعى انعقاده قيام حل وطهرا
 قوله اذ اليمين منعقة في حقه اى في حق الوطى لان انعقاد اليمين يعمد القصور حسا لا شرعا لا ترى انها منعقة على ما هو معتقده قوله
 كعدة العدة اى في الطلاق الرجعي فيتعصف بالرق لانه من حقوق النكاح وعندنا كذا والشافعي يحسب تسوية ايلام المرأة والامته والقياس
 على مدة العدة بجامع كونها ترتيبا هو اجل للبيونة كالعدة مدفوع فان البيونة لا تحصل عند الشافعي بانقضاء المدة وايضا ترتيبا
 لا يخطو وتعرف الفرائض فهو الموثور وهو متصف في ترتيب الايلام قالا وجه الاستواء العموم ان الايلام لان الامته من نساءنا ولان ضربها ايلام
 لعذر الزوج وفرضها جريا على عاداته تعالى من عدم المعاجلة بالعقوبة فاخرت عقوبة الذنوبية نظمية الى انقضاء اربعة اشهر وهذا المعنى
 لا يختلف في المرأة والامته قوله وان كان المولى مريضا لا يقدر على الجماع لا فرق بين كون عدم العذر له فعل وللجب كما انه في حصة
 لا فرق بين كون المانع مرضها او الرق او القرب ومن الناس من ينعى ايلام الجب ومن ارتقا والقرن لانه لا يجب عليه الجماع فلا ظلم وجواب
 ما قلنا في المطلقة الرجعية ولان هذا تعليل فيه ابطال حكم النص وذلك باطل وفي جواب الفقه لو عجز عن جماعها ارتقا او قرنها او صغرها
 او بالجب او العنة او كان اسيرا في دار الحرب او لكونها متنتفة او كانت في مكان لا يعرفه وهي ناشرة او بينهما اربعة اشهر او حال التقاضي
 بينهما بشهادة الطلاق الثلث فغنيه باللسان بان يقول غلبت ايلام او رجعت مما قلت راجعتها او ارجعتها او اطلت ايلاما واختلاف في
 الجس صحت النفي باللسان بسببه في البدائع وفي شرح الطحاوى لو اى وهي مجنونة او هو مجنون او كان بينهما اقل من اربعة
 اشهر الا ان السلطان يمنعه او العدة لا يكون غيبة باللسان وهو جواب الرواية نص عليه الى كم في الكسفة ووفقى محل ما في الكافي
 وشرح الطحاوى على امكان الوصول الى السمن بان تدخل عليه فيما سها ومنع السلطان والعدة وادخل على شرف الزوال والجلس
 بحق لا يعبر في النفي باللسان وبطلان يبرر بل يكفي الرضا بالقلب من المريض قيسل نعم حتى ان صدقة كان نيا وقيل لا وهو
 اوجه ثم اذا كان عاجزا من وقت الايلام الى ان تمضي اربعة اشهر حتى لو آتى منها وهو قادر فمكث قدرا ما يمكن جماعها ثم عرض
 له العجز مرض او بعد مسانعة او حبس او اسر ونحو ذلك او كان عاجزا حين آلى وجواز العجز في المدة لم يصح فيه باللسان خلافا
 لنفسه في غير الاخرة قال العجز ثابت وهو الدار قلنا لما تكمن ولم يفضل فقد تحقق منه الاضرار فلا يكون فيه الا بالبيان حقا
 بالجماع بخلاف ما اذا استرعب العجز المدة لانه لم يكن لما حق فيها فكان ظلمه في الايلام باذى اللسان فغنيه الذي هو
 توبة بتطليق قلبها به لان التوبة على حسب الجنابة ولو آلى ايلام موبدا وهو مريض بانتهى المدة ثم صح وتزوج بها وهو مريض
 فعلا بلسانه لم يصح عندنا بمضيته صح ومحمد بن حنبل يوجب سفوح وهو الاصح على ما قاله الا ان الايلام وجد منه وهو مريض وعاد حكمه وهو مريض

وقال الشافعي في كافي الاباح واليه ذهب الطحاوي كانه لو كان حشا وكثا اذ اهاب كالمتم فيكون امرضاها بالوعد باللسان
واذا ارفع الظلم ليجازي بالطلاق ولو قدر على الجراح في الدار بطلان الذي وصار فيشبه بالجماع لا نه قدر على الاصل قبل حصول المقصود
واذا قل كونه استمر على امره من بعده فان قال اردت الكذب فهو كاذب لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصح في القضاء اليقين
ظاهر وان قال اريد الطلاق في تطلقه بائنة الا ان ينوي الثلث وقد ذكرنا في الكنايات ان قل اريدت الظاهر فهو ظاهر وهذا عندنا في حقيقة الطلاق
وقل نحن ليس بظاهر لانهم لا يسمونه بالحرمة وهو الركن فيه وتعمد اطلاق الحرمة في الظاهر نوع حرمة والمطلق يحتمل المقيد وان قل اريدت
الحرمة او لو اريدت به شيئا فهو بمن يعيده مولى كان الاصل في حرمة الحلال اياه هو بمن عندنا وسنذكر في الاصل ان شاء الله

وفي زمان الصحة هي مبانة لاحق لها في الوصل فلا يعود حكم الايلاء فيه وما يقوله لان ذلك بتقصير منه فانه كان يمكنه ان يكتفي باللسان
قبل مضي المدة ولا تبين ولو كان المانع شرعيا بان كان محرما والى وقت افعال الجماع اربعة اشهر فصاعدا فالنفي بالجماع وعندنا في السب
وهو رواية عن ابى يوسف لان الاحرام يمنع من الجماع شرعا ثبت بغيره فكان عليه باللسان وهم معتادوا الجواز الحقيقي وهو مستغنى وبذلك لا يتسبب
باختياره بطريق محظور فيما لم يمتنع قولا وقال الشافعي في كافي الاباح واليه ذهب الطحاوي كانه لو كان نيا لكان
حشا وضعف هذا لا يخفى على من له شئ لانه حلف على الجماع فكيف يثبت بغيره فان اراد بقوله لو كان نيا لكان حشا لان النفي لا يكون
الا بالجماع فلو كان نيا لكان بالجماع فكان حشا لزم صريح المصادرة والنقص هو قوله لكان فان اريد الا يوجب تبين كون النفي بالجماع لان
معناه وان رجعا عن عزمهم ذلك على الظلم وذلك يحصل بارضاها بالجماع وبارضاها بالقول ووجد الجماع عند حمله وهي مشاهدة بحجته
ذلك فلا يتم ما قالوا والحق ان ذهب الشافعي وما لك واحمد قولنا ولو وليها بعد النفي باللسان في مدة الايلاء لزمه كفارة لتحقيق الحث لان
بينه باقية في حق الحث وان بطلت في حق الطلاق قوله وصار فيه بالجماع حتى لو لم يمسح حتى تمت المدة وقع الطلاق وهذا لان المقصود
عدم وقوع الطلاق عند تمام المدة وهذا فرع تامها ولم تتم حتى قدر على الاصل وهو الجماع قبل حصول المقصود ومن البطلان في علم
اللفظ كالمقيم اذا رأى الماء قوله من نية هذا هو المذكور في كتب محدثه وهو جواب الرواية لان بيان الحمل على الحمل وهو ظاهر الرواية
وهو قول ابى بكر وعمر بن الخطاب وسعد بن مسعود وفائشة والحسن البصري وعطاء وطاوس وابن اسيب وسعيد بن جبير وغيرهم وعن علي وزيد بن ثابت
وابن عمر وابن ابي ليلى وما لك ان الحرام مثل الا ان مالكا قال ينوس في غير المذخولة ويروي عن علي رضا التوقف وفيه نحو اسب عشر نيا
غير ما ذكرنا قوله لانه نوى حقيقة كلامه وحقيقة وصفها بالحرمة وهي موصوفة بالحل فكان كذا وعن هذا قال مسروق والشبي في الترميم كونه
قصته من ثريد ليس بشئ واورد لو كان حقيقة كلامه لانصرف اليه بلانية لكنكم تقولون عند عدم اليقين ينصرف الى اليقين والجواب
ان هذه حقيقة اولي فلا تنال الا بالنية واليهين الحقيقة الثانية الثابتة بواسطة الاشهاد وقيل لا يصدق في القضاء وقاله شمس الامنة
السنخسي بل فيما بينه وبين الله تعالى لانه بين ظاهره لان تحريم الحلال بين بالنص وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم يحرم ما حل لك الى ان قال
تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فلا يصدق في القضاء في نية خلاف الظاهر وهذا هو الجواب على ما عليه العمل والفتوى كما سنذكره والاول
قول المذاهب في ظاهر الرواية لكن الفتوى على العرف الحادث قوله الا ان ينوي الثلث ولا تصح نيتا ثنتين لان في الامة خلا فالزفر والزهري مر
في الكنايات وهو التفصيل فيه بين نية المدة مذكورة الطلاق او لا ولو طلق امرأته طلاقا ثم قال انت على حرام ونوى ثنتين لم يقع شئ ولو نوى
الثلث وقعت ثنتان فكذلك ثلاث قوله وان قال اردت الظاهر فهو ظاهر وهذا عندنا في حقيقة وابي يوسف كذا ذكره القدر وليس كذا في ظاهر الرواية
ولذلك لم يذكره الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي واما نقله شمس الامنة عنهما من النوازل فالحال وجه قوله ان انكار تشبيه المصلحة بالحرمة وهو
منتفى وفي جواب الفقه نقل عن محمد انه ظاهره ان نوى الظاهر على ما عرف النقل به عنه قوله ولما انه اطلق الحرمة الخ حاصلا ان الحرمة
احم من الحرمة التي هي ظاهره والاحم يحتمل النصوصيات فنية الظاهرية محتمل كلامه لان نية خلاف ظاهره فيصدق قضاء قوله وان
قال اردت الترميم او ظاهره به شيئا فهو بمن يعيده مولى والنس في الحيط انه خلاف قول محمد حيث قال فان نوى اليقين او لم يوشى

بمعنى المشايخ من يعرف الفطلة الفخيم الى الطلاق من غيرنية تبكر العرف والله اعلم بالصواب

كان مينا وينصرف الى الطعام والشراب ولا تدخل امرأة الابالنية كذا قال محمد وعنه مشايخنا على مدخل امرأة بلانية فبين وصح في هذا الزمان
وسئل نجم الدين عن امرأة قالت لزوجها حلال الله عليك حرام فقال نعم تحرم هذه المرأة على زوجها قال نعم وكذا حلال المسلمين ثم على قول محمد
اذا نوى امرأة حتى دخلت لا يخرج الطعام والشراب من اليدين فميت اى ذلك وجدها اذا تناول شيئا من الطعام والشراب حلت وانفقى حكم
يمنه حتى لو قرب من امرأة بعد ذلك لا يحنث ولا فرق بين ان يتناول قليلا او كثيرا بخلاف ما اذا حلف لا ياكل هذا الطعام وهو ما يستوفيه واحد
لا يحنث ما لم يستوف جميعه وكذا لا يدخل اللباس الابالنية اذا دخل لا يخرج الطعام والشراب ولو نوى الطعام والشراب فهو كما نوى ولو نوى
الطلاق في نفسه واليهين في نعم الله تعالى فهو طلاق ويمن قوله ومن المشايخ هم المتأخرون لما ظهر من اعرف في ذلك حتى لو قال لامر
ان تزوجك فحلال الله على حرام فمتروجها تطلق ولذا لا يخلف به الا الرجال ولو قالت هي انا عليك حرام كان مينا وان لم تزف فلو كنته
حققت وكفرت فصار كما اذا تلفظ بطلاقا غيرا وتطلق للصراحة والعرف هو الموجب لثبوت الصراحة وعن هذا قالوا لنوى غير الطلاق لا يصح
في القضاء بل فيما بينه وبين الله تعالى قال الاستاذ طهير الدين المرفياني لا اقول لا يشترط النية لكن تجعل ما ديا عرفا ولا فرق بين قوله
انت على حرام او حرامك على او لم يقل على او انت محرمة على او لم يقل على او انا عليك حرام او محرمة او حرمت نفسي عليك ويشترط
قوله عليك في تحريم نفسه فلو لم يقله لا تطلق وان نوى الطلاق بخلاف نفسها وقوله انت معى في الحرام بمنزلة قوله انت على حرام وفي
افتاءه لو قال لامرأة انت على حرام او حلال الله على حرام هذا على ثلاثة اوجه اما ان كانت له امرأة او اربع او لم يكن له امرأة ان
كان به واحدة فقد ذكرنا وان كان له اربع طلقت كل واحدة تطليقة وان لم يكن له امرأة كفاية يمين وعلى فتوى لا وخبري والا امام مسود
الكسائي يقع واحدة وعليه البيان قال في الذخيرة والملازمة هو الاشبه وعندي ان الاشبه ما في الفتاوى لان قوله
حلال الله او حلال المسلمين يعم كل زوجة فاذا كان فيه عرف في الطلاق يكون بمنزلة قوله من طوائق لان حلال الله شمل على سبيل
الاستغراق لا على سبيل البديل كما في قوله احد مكن طائق وحيث وقع الطلاق بهذا اللفظ وقع باثنا ولو قال ان فعلت كذا فحلال الله
على حرام ثم قال لامرأة ان فعلت كذا فحلال الله على حرام ففعل احد ما حتى وقع طلاق باثن ثم فعل الآخر قال الامام طهير الدين
يبنى ان يقع كما لو قال معلقا دون الاول فموقع تعلق بالايلاء لو قال لا قربك ما دامت امرتي فاباغت ثم تزوجها لم يصح مولايا ويقر بها
ولو قال ان قربك فعلى ان اخر ولدى صح الايلاء خلافا لافرناء على انه يلزم بنذر فيج الولد فيج شاة عندهم ولا يلزم فيه شيء فعند
زفر وملك يوجب فيه نحر جزو زوروى عن ابى يوسف مثل قول زفر وهو قول الشافعي راجح وهو الاوجه لانه نذر موصية ولو جن أبو
وويلها انكحت وسقط الايلاء ولو قال لنساء الاربع والله لا اقربك بكن يكون مولايا من كلهن حتى لو مضت اربعة اشهر بين جميعا وقال زفر
لا يكون مولايا ما لم يطأ ثمانهن لان الحنث انما يقع اذا وطئ اكل فقر بان الثلث يمينه يغير حنث فلا يكون مولايا سنن بل من الرابعة مكانه
قال ابن قزيب ثلث مكن فولد لا اقرب الرابعة قلنا قصد الاخبار بهن كلهن فيكون مولايا عليهن فلما لم يوجد على جميعهن لا يتحقق
الحنث واذا وجد يضاف الحنث الى وطئ كلهن لا الى الرابعة فقط بخلاف ما قاس عليه لانه يمين معلقة فلا تنقض ما لم يوجد شرطها ولو قال
لمن والله لا اقرب احد مكن جعلناه مولايا من واحدة وقال زفر مولى من الاربع حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب احد منهن بات

باب الطلاق

واذا اشق الزوجان ولا يفيهما حد ولا يباس بان لا ينفق فنفقها منه بالجلعها به

واحدة على الزوج ان ينفقها وعنده بين كل من لان قول واحد كمن واحدة سكن سوار ولو قال لا اقرب واحدة ممكن يصير موليا من جميعا
 هكذا اذا قلنا احد كمن لا ينفق لانه معترفة ولذا لا يبيع ان يقال لكل احد انهم على مدبرهم واما واحدة ممكن ففكرة منقبة فتم ولذا مع لكل واحدة على مدبرهم
 ولو قال لا زوجته واحد لا اقرب احد فكما مضت المدة بانت واحدة واليه البيان ولو بين قبل المدة لا يبيع كما لو علق طلاق احد من سببا
 النكاح وتبين قبل النكاح واذا بين بطلانها تعينت تعينت المبانة ثم مضت اربعة اشهر اخرى فعند ذى يوسف لا تبين الاخرى وكذا اذا لم يبين وتقالا
 تبين لان اليقين باقية لم يمتدح ولما زالت فراحمة الاولى بالبيان تعينت الاخرى لا يلا كما لو ماتت احداهما ولما لم يلى من احداهما لا منها واحد
 هنا ليست ككرة حتى نعم لانها مضافة وتعينت فلا تبين الاخرى وفي المحيط لو قال انما على حرام يكون موليا من كل واحدة منها ويمنع بوطيها
 ولو قال واحد لا اقرب كما لا يمتدح الا بوطيها والفرق ان هتكم حرمة اسم احد تعلق لا يتحقق الا بوطيها وفي قوله انما على حرام صار
 يلا باعتبار معنى التويم وهو موجود في كل منها ولو الى ثم ارتد ثم اسلم ثم تزوجا يكون موليا عند ذى حنيفة روى ابو يوسف عنه
 انه يبطل الملاءمة واذا اختلفا في النفي مع بقا المدة فالقول له لانه يملك النفي وبعد معنى المدة فالقول له لانه ادعى النفي في حاله لا يملكه فيها واحد الموفق
 باب التحلل هو لغة النزع خلع ثوبه ونعله ومنه خالعت المرأة زوجها اذا انفقت منه بمال وخالعتها وتخالعها صيغ منها الف خالعة
 فلاحظ لعل لا يستعمل كل لا خرا كالتوب قال تعالى من لباس لكم وانتم لباس لمن وفي الشراء اخذه المال بازار الملك النكاح والاولى قول
 بعضهم ازاله ملك النكاح بلفظ الخلع لا بما وجبته مع المفهوم اللغوي والفسق بخصوص التعلق والقيود الزائد وقول بعضهم ازاله
 ملك النكاح بديل ولا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فيه وبديل فيما يليه فالصحيح ازاله ملك النكاح بديل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس
 هو الخلع بل في حكمه من وقوع البينونة لا مطلقا والاصح فيه الخلاف في انه فسخ وفي سقوط المهر لو كان المال المسمى غيره وهو منتف
 ولو قيل انه بالمفهوم الشرعي ما صدقات المفهوم اللغوي لان النزع مطلقا اعم من كون متعلق امر احيا او مضمونا كقيود النكاح
 بما لا يمتدح شي اولاهم لم يمتدح ولا ينافي ذلك النقل كما عطف من جعل اصول الفقه غير منقول لاندر ارجح حقيقة في مطلق مسمى الاصول لغة لان
 تخصيص الاسم بالاحص بعد كونه للاسم العاوق عليه وعلى غيره نقل بلا شك بشرطه شرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن عندنا
 وصحة انه يبين من جانب الزوج معاوضة من جانبها فتراعى احكام اليقين من جانبه واحكام المعاوضة من جانبها عند ايجبة وعند ما يميز
 من الجانبين وستاتي ثمرة الخلاف قوله اذا اشق الزوجان اى تتحا صا وخافا اى على كقولهم ولا تد فتنى في الغلظة فاقى خاف اذا
 ماتت ان لا اذ وقها اى اعلم وعدودا متعالي ما عدوه من الواجب التي امران لا تجاوزوا هذا الشرط خرج مخرج النال اذا الباش
 على الاختلاف فالبال ذلك لانه شرط معتبر المفهوم وهو مشتاقا كما قيل وقد يقال جواب المسئلة في كلام القدوري الاباحة فانه قال
 فلا باس ان تفتدى نفسها بمال واباحة الاخذ منها مشروطا بمشتاقا فهو معتبر شرطا في ذلك قوله فاذا فعل ذلك وقع الخلع تطبيقه بانه
 ولزمها المال هذا حكم الخلع عند جماهير الائمة من السلف والخلف وذهب المذاهب الى ان الخلع غير مشروع اصلا وقيدت الظاهرية بصحة
 باذا كرهته وخاف ان لا يوفى بها حقها وان لا يوفى ومنته اذا كرها هو وقال قوم لا يجوز الا ان ياذن السلطان روى عن ابن سيرين
 وسعيد بن جبير واخسن وقالت النابذة لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال اخرون يقع

٢٢٩

مكرر

فان كان بطلان العوض في بطلان المصلحة المستلزمة فلا يكون بطلان العوض في بطلان المصلحة
في المصلحة بل رجعي وقوع الطلاق في الوجهين المتعلق بالقبول والاعتراض في الحكم لا بطلان العوض بل بطلان المصلحة في الاول
لفظ العوض وهو كناية وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة وانما الرجوع الزوج على غيرها ما سكتت مالا متقوما حق تصديرها
له لانه لا وجه الى ايجاب المصلحة للاسلام ولا الى ايجاب غيره لعدم الالتزام بخلاف ما اذا خالف على خلق بعينه فظهر انه غير لازم
سقطت مالا ففسخ مفرود بخلاف ما اذا كانت امتق على خريث تبج قيمة العبد كان للمولى فيه مستقوم وما رضى بزواله فبطلان
ملك البضع في حالة الخروج غير مستقوم على ما ذكره وبخلاف الشكاح لان البضع في حالة الدخول مستقوم والفقهاء اجمعين
فلم يفرق تلك الاعراض الا لغيره فاما الاسقاط فففسخه شريفا فلا حاجة الى ايجاب المصلحة
ففيه الآخر وهو ذكر ثانيا اسم الآخر اعني النفس قوله وان بطل العوض في المصلحة الى آخرها صلا انه اذا شرط
في الفقرة حرمها غير مستقومة بطل فاما ان يكون موقعا بلفظ المصلحة او الطلاق ففي المصلحة يقع باننا وفي الطلاق يقع
رجعيا ان كانت مدخولا بها وهي دون الثلثين وتلك المصلحة التقسيم بها لا شتمار المال في الطلاق الثلث وطلاق غير المدخول
بها بحيث لا يكاد يخفى على احد وفيها ما لا يجب شي للزوج وجه الحكم الشامل ان ملك الشكاح في المخرج غير مستقوم ولذا لا يلزمه شي في الطلاق
رجعيا ما باء الاقعد وليس ونما تقومه شرعا والالتصيت القيمة ولو بانسوخ كبر الشكاح في المخرج غير مستقوم في غير المستقوم كان انضيا
لستقوله مما تارة وجه الافتراق ان لفظ المصلحة من الكنايات التي لها دلالة على قطع الوصلة لانه من قطع الحلف والنسل
والتميم وقد من ان الكنايات عوا على بمقتضاها فاما حقيقة منها قطع الوصلة كان الواجب باننا وما لا فرجة
ولفظ المصلحة من الاول بخلاف لفظ اعتدى استبري رخصت واحدة على ما سلف فانما يقيد بها الرمي ولفظ الطلاق صريح
لا يقتضي البينة ولو لا ثبوت هذا الاعتبار عندنا في الكنايات قلنا بالرغم من انما كقول مالك واحمد والشافعي
مختلف في هذا الموضع في المهر وهو ضعيف لانه مع الفارق فان الشايع جعل البضع متقوما حالة الدخول في
لو سكت عن المهر لزمتم قيمته وبه مهر النسل ولم يجعله متقوما على المخرج لما بينا فلم يلزم من بطلان العوض لزوم القيمة
وفي كتب المالكية لو علمها على طلال وحرام كزوال صح ولا يجب له الا المال قبل وهو قياس قول اصحابنا وهو صحيح ومنه
جوامع الفقه فاعلم على عبده لا يلزمها شيء لانه ما لا يستحقه بها وعرف ما قررنا ان اقتضاه على قوله لانه من الكنايات
لا يستلزم البينة قوله بخلاف ما اذا خالف على حل لغيره لانها سميت ما هو مال وهو ليس بال فيصير مخرورا فيسرى عليها
فمنه ابي حنيفة نزول مهرها عند ما مثل كحل المخرولا وملكها في الصداق على ما تقدم في باب المهر ولو علم الزوج بكونه مخرورا
عليه قوله وبخلاف ما اذا كاتب او امتق على مخرورته مما هو مال لكنه ساقط التقوم واحترز به مالوكا به على ميتة او ذم فان
الكتابية باطلة حتى لو ادعى الميتة والدم لا يثبت ومنها فاسدة فلو ادعى المخرور حق وعليه قيمة نفسه لان ملك المولى فيه مستقوم
ولهذا لا يجوز اشتراط بدل الشق على الاجنبي كمنته ابتداء وما رضى بزواله عما لا لانه لو رضى بغيره حقت له بقية المالك غير
مستقوم في التقوم لا يستلزم رضاه بلا عوض والعق لا يتوقف بعد وجوده فيتنزل ولا يكون رفعه ولا ايجاب المسمى
فساده ولا وقوعه بلا بدل لما ذكرنا فيجب عليه رد ما اقتبس عنه من ملك المولى وهو قيمة نفسه لانه اذا اقتدر
البدل في موضع لزومه يجب قيمة المبدل وتفاضل ان يقول ان من يكون العبد متقوما عند المخرج او حالة البطلان قيمته
عند خروجه شرعا ممنوع وان من كان الاقتراض فالبضع كذلك حالة المخرج فلا يفيده هذا الفرق في الرجوع فيها
في قيمته المخرور المخرور والجواب المراد امر ثالث وهو كونه له قيمة في الواقع باذن الشئ تقوم او لا يبيع او يهب وليس
بانه البضع حالة المخرج قوله والفقهاء فيه اختلفوا في لزوم تقومه عند الدخول دون المخرج اذ اخرج البضع في المخرج

فطلقها واحدة فعليه ثلث الالف لانها الماطلة الثلث بالثالث فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا ان حرق الباء فقصص الامور من
 والعوض ينقسم على العوض والطلاق باثر. لو جوب المال وان قالت سألتني ثلثا على البف فطلقها واحدة فلا شيء عليها من ابنة حنفية
 ويميل الى الرجعة وقاله واحدا باثنية بثلث الالف لان كلمة على بمنزلة البذل في المعلومات حق ان قولهم اسلم هذا الطعام بدهم
 او على درهم سواؤه وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان لا يكون بثلث شيئا ومن قال لامرأته انت طالق على ان تدخل في الدار كان شرطا

الشرط بخلاف اشتراط البرادة من عيب العوض لانه ليس وان كان مقتضى العقد يوجب سلامته
 كما يوجب اصله لان وجوب سلامة تبع لوجوبه فوجوب اصله هو مقتضى العقد ثم يجب كونه سليما لان
 مطلق الشيء يقتضيه كماله لان الميب فائت من وجه فكان الموجب الاصل هو العين فاشتراط فيه اشتراط
 في نفس مقتضاه بخلاف اشتراط كونه ميلا لانه اثبات ثم استقام بعض الحقوق المتابع وجوبها لوجوبه وذلك لان
 باثبات مقتضاه او نقول السلامة انما هي مقتضى العقد الذي لم يشترط فيه مدنها وهو المطلق لا غير بخلاف
 اصل البذل فانه حكم كل عقد مطلقا ولو اختلفت على عهد بينه فوات في يد الزوجة فعليه قيمته ولو كان مات قبل الخلع
 رجع عليها بالمهر الذي اخذته لانها عرقته بتسمية العبد ولو كان حيا فاستحق لزما قيمته لانه تعذر تسليمه مع بقاء
 السبب الموجب لتسميته ذكره شمس الائمة ويجب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان كان الزوج علم بذلك
 ان لا يجب له شيء كما قد مناه في الخلع الميعن اذا ظهرت غمرا وهو يعلم وفيه كافي الحاكم وان اختلفت بعبد طلال الدم
 فقتل عند ذلك رجع عليها بقيته كالاستحقاق وكذا لو كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ
 قيمته قوله فطلقها واحدة اي في المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شيء قوله فعليه ثلث الالف وبه قال
 الشافعي وعن مالك يقع بالف وعند محمد يقع بغير شيء والدعوى موقوفة على اثبات التلازم بين طلبها الثلاث بالف
 وطلب الواحدة بثلاثة فاثبت بقوله ان الباء تعقب الاعراض باتفاق والعوض ينقسم على العوض بالضرورة ولا
 نحلي بعضه عنه فيكون بعضه بلا عوض لكن العوض ان لا تبرع شيء منه لكن لازم هذا جعل كل طلاق بمقابلته ثلث
 الالف والمطلوب وهو طلب كل طلاق بثلاثة لازمه لانه اذا كان العلم محيطا بالانقسام في نفس الامر يكون طلب
 اجملة بعوض طلب لكل جزء منه لكن يبقى فيه انه انا هو طلب الطلقة بمحضها حال كونها مع الطلقتين الاخرين لا منفردة
 فايقاعه الواحدة فقط ايقاع غير المسول فيقع بغير شيء وهو وجه قول الامام احمد في هذا رتب في الكافي الدعوى
 على اللازم الاول وهو جعلها كل طلاق بثلاثة وجعله نظير من يقول بغيره يع هو لا البعيد الشا يشاء بالف فباع
 احدهم بثلاثة يجوز باعتبار انه يحصل بعض المقصود كذا هذا بل اولى فان مقصودها الاصل ملكها نفسها بقطع
 ملكه غير انها ذكوت احد صورته ذلك وهو الثلث بعد علمها بمحضه كل منها فابايتها واحدة تحصيل اصل المقصود
 في صورة اخرى فهو اولى بجوازه بمحضها بخلاف عدم الجواز في قوله ليكن هذه الاعية الثلاثة بالف كل واحد
 بثلاثة فقبل في واحدة لا يجوز على قول ابي حنيفة فانه لما منع فهو تفريق الصفقة فانه ضرر على البائع لان عادة
 التجار انهم يبيعون في الصفقة ليردوا في القبول في بعضها الماتق الضرر به وبخلاف ما لو قال لما انت طالق
 ثم ثلث بالف فقبلت في واحدة لا يقع شيء ولا يجب شيء لان الزوج هناك راض بالبينونة مقابل ثلث الالف
 حيث كان الايقاع منه وفي هذه لم يرض بها الا وان يكون بانائها الف ولم يوجد منه الايجاب ما يدل على

ان

نحوه

ولو قتل الزوج طلق بنفسه طلاقاً او على الف مطلقاً نفسها واحد التوقيع متى كان الزوج مريضاً بالدينونة لا يسلم الا الف كليهما
علاوة قولها طلقين ثلثا بالعد لانها لما رخصت بالدينونة بالثلاث كانت ببعضها رخصي ولو قال انت طالق على الف فقلت طلق
وعليها الا الف وهو كقوله انت طالق بالعد ولا بد من القبول في الوجهين كما هو من قوله بالعد بمعنى الف يجب عليه
ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون على غيره العوض كيجب بد من قوله وللعقل بالشرط لا ينزل قبل عبور الطلاق ما في ما قلنا

الحق الحقيقي كذا بل ليس حكمهم الا ببناء على رواه متب وراعت الاطلاق لا بل اللسان ونحن اوجدنا ك
تب والزوج من ذلك النوع كما يتب والاسلام في الاخذ هذا ولو تنزلنا الى كونه في الزوج مجازاً
لم يفرنا في المطلوب فنقول لما تميزت الحقيقة عن الاستملاء كان في المجازي اسع في الزوج وهذا الحق
المجازي معنى كلي صادق مع ما يجب فيه الشرطية وما يجب فيه المعاوضة الى اخذ ما قلنا بعينه قوله ولو قال
الزوج طلق نفسك ثلثا بالف تقدم وجه الفرق بين ابداً لها وابتدأه قوله ولو قال انت طالق
الى قوله ولا بد من القبول لو قال انت طالق بالف او على الف او فلتك اربادتيك او طلقتك
بالف او على الف يقع على القبول في مجلسها فهو بين من جهة فيصح تعليقه واضافته ولا يصح رجوعه ولا يبطل
بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المالى وهو من جهتها باوالة
فلا يصح تعليقها واضافتها ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويطل بقياها اما تعليقه بالقبول فلان البألماء
وقد منا ان في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول وكذا على عند ما فلا اشكال نعمه هي للشرط فلا بد من تقدير
نعمه فهو اما القبول او الا او يتعين القبول بدلالة المالى وهو قصد المعاوضة فان قلت فلم لم يعتبر جهة
المعاوضة في قولها طلقين ثلثا على الف فطلقتها واحدة على قوله وكان يجب ثلثها فالجواب صلاحية هذا القدر
لكونه قرينة معنية للشرط انه القبول او الا او بعد من لزوم ارادة احدى ما لا يستلزم لزوم جعله موجبا لاصل المالى
من غير ان يثبت لزومه بل قالوا ما هو ابلغ من هذا وهو لو قال انت طالق على ان تعطيني الف تعلق بالقبول
مصرح به في جواب الرواية من كتب محمداً اذا قال لو اعطيني او يجتني بالف فلا تطلق حتى تعطيه للتصريح
بجعل الاعطاء شرطاً بخلافه مع على حتى انه اذا كان على الزوج دين لم اوقت المعاوضة في مسئلة على
ان تعطيني دون ان اعطيني الا ان يرخص الزوج طلاقاً مستقبلاً بالف لما عليه وذلك لانه يقال على ان تعطيني منك
ذلك او يرد قبوله في الصرف قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اى حتى تقبلوا
للاجماع على ان يقبلوا يفتى الحرف ستم هذا ثم في قولهم ان اعطيني بشرط الاعطاء في المجلس بوقوع الطلاق
و في قوله اذا او متى اعطيني لا حاجة الى الاعطاء في المجلس وهذا بين ان معنى المعاوضة بلا خط وان ذكر
تصريح الشرط وسنذكر نحوه من مختصر الحاكم واما الثلثة وهو اشتراط مجلسها فبلا من معاوضة من جانبها حتى
مع رجوعها اذا ابتدأت قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا اضافتها والمباذلات فتدعى جواباً في
المجلس فاذا لم تجب حتى قامت لم يعتبر قبولها اذ ذاك وفي جانبها هو بين على ما سنذكره فمرح قال
لا يثبت انت طالق على الف ان تزوجك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد التزوج ولم يك خلافاً
في جواب الفقه وغيره بل هذا قول ابي حنيفة وعندها به يوسف اذا قبلت عند قوله ثم تزوجها طلق

ان الطلاق بالملل عين من جهته فالاقرار به كما يكون اقرارا بالشروط المحترمة من نه ما يحيط به فلا بد ان يكون اقرارا به او لا يترتب له فاعلموا القبول وتوهم

اذا قال نواكهم فلان فقد طلقك على الف واذا جأ قد الى آخره كان القبول اليها بعد مجئ الوقت وقد دم فلان
 قوله لا يقبل قول الزوج اى مع يمينه وحقيقة الفرق بين العورتين ان قول طلقك امس على الف اقتصر
 بمؤدب اليقين فلا يقبل بطلان اذ هو لازم وجود بشرط لا لازم للموجود بعد هذا مندرج منها اختلاف في وجود بشرط
 وهو في تعليل تثبت الطلاق وهو مذكور في غير مناقض اذ لم يقتض رجوعه عن شيء مما اقتصر به والقول للمكر بخلاف قوله
 بئسك فانه اقتصر بقبول الشترى اذ المانع لا يقوم الا به فاكاره قبوله رجوع مما اقرب فلا يقبل حتى لو قال
 طلق بئسك طلاقك امس فلم يقبل فقالت بل قبلت كان القول امس وقوله بئسك امس على الف فلم يقبل
 وبئسك امس فبئسك بالف فلم يقبل على قياس قول الزوج لما دللنا هذه المسئلة اخوات في كتب مجرى ما قال لما
 قد طلقك اى واحدة بالف قبلت فقالت انما سألتك ثلاثا بالف فطلقتني واحدة فلك ثلث القبول للمرأة مع يمينها
 فلان احابا البينة فاليمين بنية الزوج وكذا لو اختلفا في مقدار المجلس بعد الاتفاق على المخرج او قالت اختلفت
 بغير شيء فلا يقبل قولها والبينة بنية الزوج اما اذا اتفقا انها سالت ان يطلق ثلاثا بالف فقالت فطلقتني
 واحدة وقال هو ثلاثا فاليقوب قوله ان كان في ذلك المجلس الا يرمى انه لو قال لما انت طالق انت طالق انت طالق في
 المجلس سواء لها بالثلاث بالف كان له الالف نهائية هذا ان يكون موقعا الباقى في المجلس فيكون مشكوكا ان كان
 غير ذلك كان المجلس كونه الثلث وان كان في العدة من المتفق عليه ولا يكون لازما لثلاث الالف وان قالت
 لما لك ان تطلقني على الف فطلقتني واحدة فلا شيء لك يعني على قول ابى حنيفة وقال هو بل سالتني واحدة على ان تطلقك
 فما تقولي قوله على قول ابى حنيفة رج وان قالت سألته ثلاثا فطلقتني في ذلك المجلس واحدة والباقى في غيره وقال
 بل الثلث فيه فالقول لها وان قالت سألته ان تطلقني انا وضرتني على الف فطلقتني وحدي وقال طلقها منك وقد اترتها
 من المجلس فما تقولي لها وضرتني من الالف والاخرى طالق باقراره وكذا ان قالت فلم تطلقني والاخرى
 في ذلك المجلس وفي مسألة خلع اثنتين بسوا واحد تبخير وهو انه اذا خلع امرأته على الف كانت منقصة
 على قدر ما يتروجا عليه من المهر حتى لو سالتاه طلاقا على الف او بالف فطلق احداهما
 لم يدم المطلقة مصتها من الالف على قدر ما تزوجها عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس
 ايضا لم يدم الا يقبض مصتها لان الالف تنقسم عليها بالسوية ولو طلقها بعد اترتها فخلعت في ذلك فادعت المرأة
 الخلع واكره الزوج فقامت بنية فشهدا احد بالف والاخر بالف وخمسائة او اربع مائة في مجلس فاشهادوا
 بالطلاق وان كان الزوج هو المدعى للخلع والمرأة مكرمة فشهدا احد بالف والاخر بالف وخمسائة في كل زوج يدعى
 الف وخمسائة جائز شهادهما على الف وان ادعى الخلع فشهدا وتجاوزت الالف بالطلاق باقراره في كل زوج شهدا

لن يخرج عليها لانه لا يظن لها فيه اذ البضع في حالة الخروج غير متقوم والسبدل متقوم

من جهة الدليل ترجح الوجه الاول والتزام رواية الحسن عن ابي حنيفة في الطلاق على ما ان ايضا يسقط المهر كالخلع
والا فالان ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البيع والشراء اي قال ببتك نفسك بالف فقلت اشترت اخلفت المشايخ في انه
على قول ابي حنيفة كالخلع والمباراة اولاد صحيح في الفتاوى الصغرى انه كالخلع والمباراة وترجح قول محمد بن بانه عقد
مساوغة فلا تزاد على ما تراضيا عليه واللفظ وان كان بين من الفصل والفصل وجد على مقدار رضائه فكيف يسقط غيره وهو
عن تحقيق فانه اذا انما عن الانفصال في شملات النكاح واقضى لذلك ان يسقط مطالبة كل الآخر بالمهر ثم وقع التزائم
على اثباته بما لا يقدح في التراضي على اثبات سقوط ملك النكاح والمهر بذلك المالك فيثبت بمقتضاه مع ذلك المال بالضرورة
تنبه لا يسقط المهر بخلع الا بمضى بمال نفسه لانه لا ولاية للاجنبي في استقاط حقه كما ذكره شمس المائنة وكذا الامانة اذا خلعت
من زوجها بغير اذن المولى يقع الطلاق ولا يسقط المهر بخلاف ما اذا كان باذنه فيسقط وتباح في بدل الخلع وفيها اذا كان
بغير اذنه لا يطالب به الا بعد التيق وام الولد والمدة في الاذن يؤدى ان من كبها فروع اذ اشترط بدل الخلع المدة
من نفقة الولد وهي مؤنة الرضاع ان وقا لذلك وتما كسنة شلاح ولزم والا لا بيع وفي المتقن ان كان الولد ضياعا
صحيح وان لم تبين المدة وترجع حولين انتفى بخلاف الصغير وفي الخلاصة امرأة اخلفت من زوجها على مهر او نفقة حدتها
وعلى ان تمسك ولد بائنة ثلث سنين او عشرة انفقته مع الخلع ويوجب ذلك وان كانت النفقة مجهولا فينفق قدر النفقة وهذا
لما علمت ان الجمالة غير المتفاحشة محظية في الخلع فان تركته على زوجها وهرت فلزم بيع ان ياخذ قيمته النفقة تنسأ ولما
ان تطالبه بكسوة العتيق الا ان اخلفت على كسوته ونفقة نفيس لها وان كانت الكسوة مجهولة وسواء كان الولد رضيعا
او غيلما ولو اخلفت على درهم ثم استاجر باي بدل الخلع على الرضاع جاز ولو استاجر باهر على اسماك الصغير تنفقته
وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر ابن ساعية عن محمد بن عيسى في امرأة اخلفت من زوجها بالمالا عليه من المهر وبر خلع ولده فانه
يبي حامل بلاء اولدته له سنتين جازان مات او لم يكن في بطنها ولد تبرؤ قيمة الرضاع ولو مات بعد سنة ترو قيمته نفقا سنة وكذا
ان ماتت هي عليها قيمة انتفى ولو كانت قالت عشرين ربيع عليها بامرة رضاع سنتين ونفقة باقى السنين الا ان قالت
بغير ذلك الخلع ان مات او سب فلا شيء على فهو على ما شرطت قاله ابو يوسف ولو اخلفت على ان تمسك الى وقت البلوغ في
الطلاق لا اشكاه واذا تزوجت فلزم بيع ان ياخذ المهر بغيره عند ما وان اتفقا على ذلك لان ذاق الولد وينظر الى مثل سبال
الولد في تلك المدة فيرجع به عليها ولو اخلفت على الرضاة ثم ماتت الزوج على شيء يبيع ولو خالفت على نفقة كسوة عشرة ربيع
بمسرة فطالبة نفقة ما يحبر عليها ويا شرط من عليها لا حاشا ولا حاشا بائنة بعض من سقوط النفقة ولو خالفا بالمالا عليه
من المهر ثم ذكر ان لم يبق عليه شيء من المهر فموجب عليها والمهر وشبهه لو خالفا على عهد الذي له حشره او متاعها
ثم لم يبق له شيء في شيء وقع على مهر فان لم يكن قبضته سقط وان قبضته ردت الى او مشد وقيمت ولو عليها مهر او غيره
او غيرها في شيء وقع في الطلاق بغير مهر او لو كان طلقا بغير مهر فقيمت فالزوج يعلم ان المهر لم يقع بغير مهر او لو لم يكن عليها

يحل عدم وقوع الطلاق بسؤال الأب لأنه لم يضمن بدل المهر فان كان الزوج خاطب البنت بالتمتع فبمقتضى ما
لا يسقط المهر كما يستحق ما يقع الطلاق في رواية لا يقيم ولا ينحل المهر لأنه تعليق بشرط قبوله فيكون بالتعلق بها
وان خالف ما عسى الف على أنه مناه من فالحكم واقم ولا لعن على لا يكره لظننا ببدل المهر على ما جنى عليه فبما لا يكره ولا يسقط
مهرها لأنه لم يدخل تحت ولاية الأب وان شرط الألف عليها فوقف على قبولها او كانت من أهل القبلة
فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا يجب المال كما ناليت من أهل الفزاة فان قبله الأب عنها فبها وفيه بيان

يحل عدم وقوع الطلاق بسؤال الأب لأنه لم يضمن بدل المهر فان كان الزوج خاطب البنت بالتمتع فبمقتضى ما
قبولها وان كانت صغيرة فيحل عدم لزوم المال بعد وقوع الطلاق فلما صرح بان اللاح وقوله تعيين ان المراد الثاني
وهذا لأنه لا ينظر لما فيه اذ البضع حالة الزوج غير مستقوم والبدل مستقوم فاعطى المستقوم من مالها بعد عن غير مستقوم كما
لا ينفي من التبرع بما لها قوله بخلاف الكساح لان البضع مستقوم عند الدخول فلما زوج ابنه الصغيرة بمهر المثل
جائز فيه ولزم المهر في مال الابن لأنه اعطى المستقوم من ماله بمستقوم قوله ولهذا يعتبر خلع المهر فيتم متصل كونه بضع
غير مستقوم حالة الزوج وقد مناه في اول الباب ان الواجب للزوج ان مات في العدة الاقل من يهرثه ومن بدل المهر
اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا ماتت في العدة فان ماتت بعدها او كانت غير دخول
بمعاذ بدل المهر ان خرج من الثلث قوله وكساح المهر فيتم متصل بانه مستقوم حال الدخول قوله والا اول صح نص عليه في المتن
وجه ما ذكر من انه تعليق لقبول الأب وقد وجدنا شرطه وما ذكر من وجه الرواية الاخرى من ان الأب لما لم يضمن المال صار كأنه
خاطب الصغيرة فبمقتضى ما قبولها وان لم يلزمها المال وما قيل ان المهر في معنى اليمين والايمان لا تجري فيها النيابة فالأب
الاولة ممنوعة وكون المهر من الأب يميناً غير صحيح بل مجرد الشرط بشرط اليمين صحيح من كل واحد ان قبل الأب فان
قبلت وهي حاطة متعلق ان الكساح جالب والمهر سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال وفي جوامع الفقه طاعتها بمهر ما روي
صغيرة طاعة فقبلت وقعت طاعة ولا يبرأ من قبل ابها ولا جنى روى هشام عن حماد انه يقع وروى الترمذي عن حماد لا يقع ولو
بنت فاجازت باز قوله على انه أي الأب ضامن المراد من الضمان هنا التزام المال لا الكفالة عن الصغيرة لعدم وجوب
المال عليها فانخلع واقع سواء خلعا الأب على مهرها وضمة الألف شلا فيجب الألف عليه لان اشتراط بدل المهر على الاجنبي صحيح على
الأب وانما تلك التصرف في نفسها وماله بالاقراض والايديع والا جارة والمال يفضل او لا بخلاف بدل المهر لا يجوز له
على الاجنبي لأنه يحصل به للعبس ما لم يكن حاصلاً وهو اثبات الاليتة وهو القوة عن ذلك الاستقاط بخلاف استقاط
الملك في المهر لا يحصل عنه المرأة ما لم يكن حاصلاً قبل نصار الاجنبي والأب مثلاً في انه لم يحصل له شيء بخلاف البنت فانه حصل
ما ذكرناه والاعوان لا يجب على غير من يحصل له المهر فصار كمن يبيع الا ان البيع يفسد بشرط الفاسدة والمهر
لا يقصد بها ولا يسقط مهرها لأنه لم يدخل في ولاية الأب فاذا بلغت ما غلظت العقد ان كان قبل الدخول
وكذا ان كان بعده من الزوج فبمقتضى ما لا يبرأ من قبل ابها ولا جنى روى هشام عن حماد انه يقع وروى الترمذي عن حماد لا يقع ولو
المهر حياً أخذ من الزوج كل ان كان بعد الدخول ونفسه من كان قبله فبمقتضى ما لا يبرأ من قبل ابها ولا جنى روى هشام عن حماد لا يقع ولو
وان شرط اسي لشرط الزوج الألف عليها فوقف على قبولها ان كانت من أهل القبلة او كانت من أهل الفزاة فبها وفيه بيان
ان تعرف ان الكساح جالب والمهر سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال وفي جوامع الفقه طاعتها بمهر ما روي
لأنها ليست من أهل الفزاة والبيوتة بالتمتع يعتبر القبول دون لزوم المال الا جنى روى هشام عن حماد لا يقع ولو

كذلك دخل على الف ومهرها الف في القياس عليها خمسة مائة زائدة في الاستحسان

فإن لم يرد ذلك في العدة قاله ميرزا ولا يبرهن الثالث فلا يقع ذكر البذل في حق الوارث فبقي لفظ الخلع فبين
وغيره ثمان بالمرأة فلو كان طلقا على مهر أو ما تبت في العدة فهو طلاق رجعي فله النصف بميراث الزوجية
والأبنة فيما تصفين قاعدة في الطلاق على أن الأصل أنه من ذكر طلاقين وذكر عقبتها بالأكبرين متعاقبا
بما لا ليس حد ما يصرف البذل إليه أو من الأول ما ينافي وجوب المال فيكون المال
حينئذ متعاقبا بالثاني ووجهه بالناس كالتفصيل على أن المال بمقابلة الثاني وإن شرط وجوب المال
على المرأة حصلت البتة لأنها إنما تزمه لتلك نفسها فلو قال أنت طالق الساعة واحدة وهذا أخسر بان
أو قال على أنك طالق هذا أخسر على بالثاني أو قال اليوم واحدة وهذا أخسر رجعية بالف فقبلت تقع واحدة
بجسمائته في المال وهذا أخسر في غير شيء إلا أن يعود لك قبله لأنه جمع بين تلبية بغيره وتلبية مضافة إلى البذل
وذكر عقبتها بالأكبرين صرف إليها الأيرس أنه لو ذكر مكان البذل اشتد تصرف إليها يقع اليوم واحدة
بجسمائته فما إذا جاز فوقع أخسر في لوجوه الوقت المضاف إليه لا يجب شيء لأن شرط وجوب المال بالطلاق الثاني
حصول البتة وهو لم يحصل لعدولها بالاولى من لو تكلمها قبل مجيئها لند تقع أخسر في جسمائته لوجوه شرط
وجوب المال ولو قال أنت طالق الساعة واحدة رجعية أو أبنة أو بغير شيء على أنك طالق هذا أخسر بالف تقع
في المال واحدة مما إذا وهذا أخسر بالف لتعذر التصرف إليها لأنه نصف الأول بانيان في وجوب المال إلا أن في
قول بانيان يشترط الزوج لوجوب المال بالثاني ولو قال أنت طالق ثلثا لست ينف فقبلت يقع في المظهر الأول
واحدة ثلث ألف وفي المظهر الثاني أخسر مما لا شهابان بالاولى ولا يجب بالثانية المال إلا إذا تكلم
قبل المظهر الثاني فوقع أخسر في ثلث ألف وفي المظهر الثالث كذلك وأسد سمانه وتعالى علم فروغ
لوما لم يذكر المهر من ذكر شمس لائمه أنه براك من صاحبه قال خواهر زاد إحدى الروايتين عن أبي حنيفة
وهو الصحيح فانه لم يكن على الزوج مهر قبلها زواجها سابق إليها من المهر لأن المال ذكره عرفا بذكر الخلع وفي رواية
عن أبي حنيفة وهو قوله لا يبرأ أحد من صاحبه ولا يبرأ من نفقة العدة وموتة السكنى في قوله لم يجب
إلا أو اشترط في الخلع فانه في الخلاصة وذكره السفدي يعني ربه المهر وذكره في الوجيز فيما إذا قال اختلي
ولم يذكر البذل فقلت اختلت من خواهر زاد أنه يقع طلاق بآين ولا يكون طلقا كانه قال طلق نفسك طلاقا
بأنها كانت طلقته ثم تشكك في ما حكى عنه من ربه سابق إليها من المهر إذا كان متقبضا أو لم يجعل كانه
قال طلقك بأكبرين أو ذكره في غير موضع ذكره في التجميع أو قال اختلي فقلت اختلت بطلاق وفريق بينه
وبين ما إذا قال اشترط في نفسك فقلت اشترط لا تطلق بان اختلي أمر بالطلاق بلفظ الخلع والمرأة تلك الطلاق
بأنه لا يبرأ من صاحبه ولا يبرأ من نفقة العدة وموتة السكنى البذل مقدار ما كان قدره بل في حال بطل

ونفقة عدتك وقالت اشتريت مخ على رواية وهو المختار يسير بالرواية الاخرى ما ذكرني غير موضع انه اذا قال
اشترى نفسك مني بكذا فقالت اشتريت لا يقع ما لم يقل الزوج بعث وكذا الروايتان فيما اذا قال اخلني مني بكذا وذكر المالا
مقدرا فقالت اخلت في رواية كتاب الطلاق لا يقع ما لم يقل الزوج خلعت وفي رواية كتاب الوكالة لا يقع
ويبرأ الزوج عن المهر وهو الاصح واما الجواب عن الاشكال فيمن سقط المهر وجعله بدلا فيما اذا لم يتوب به كونه خلعيا غير مال
وعمل كونه طلاقا بانما بل مال على ما اذا انوى به كونه بلا مال وهذا لان مطلق اخلت ينصرف الى الفرقة بعوض فيمن عليه
الا بموجب فاذ لم يسبها مالا انصرف الى المهر الا ان ينوي خلافا يدل على هذا ما في المتن قال ابو يوسف اذا قال لھا
اخلني نفسك فقالت قد خلعت نفسي لا يكون خلع الا على مال الا ان ينوي بغير المال ولا فرق بين خلتك وخالتك فاذ قال لھا
ينوي به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يلزم هذا الحكم الا اذا تصادقا على عدم النية وما بموجب حمدا
على جبر الطلاق التصريح بنفي المال كما اذا قال اخلني مني بشئ فاخلع واقع بلا مال لانه صريح بنفي المال نقله عن محمد الفضل
والطلاق بائن وعلى ما ذكرنا من ان حقيقة ما فيه المال لو قال لا اجني اخلع امرأتی لم يملك خلعها بلا عوض ولم يجعل كقولها
طلعتا بانما ولو قال اخلني على ما لا يملكها فخلعت ولم يقدره فقالت اخلت على الف لا يقع ما لم يقل الزوج خلعتك او خراجت
فرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلت نفسك بين الف والباقي بما له بحيث يتم والفرق ان التقويض في المسئلة الاولى
لم يقع لان البدل مجهول فلو صح صار الوعد مستلزما مستقصا وهذا موقوف في الثانية فلو لم يقع لمضادة الحقوق وحقوق الخلع
لا يرجع الى الوكيل اذا قلنا اخلت منك بالمهر ونفقة العدة بالبرية وهي لا تعلم معناه او قلنا ابرأك من نفقة العدة قيل يقع بالمال
لا يقع لان التقويض كالتمويل لا يتم الا بعلم الوكيل والابراء عن نفقة العدة والمهر وان كان مقاطا لكنه استلزاما لغيره فصار شبه
البيع والبيع وكل المعامضات لا بد فيها من العلم وهذه صورة كثيرة ايتت قال ابرتن من كل حق يكون للنساء على الرجال فقالت ابرأك من
كل حق يكون للنساء على الرجال فقال في نوره طلقك وهي مدخول بها يقع بانما لانه بعوض اذا اخلت بكل حق لها عليه عليها النفقة
او امت في العدة لانها لم يكن لها حق حال خلع فقد ظهر ان تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء سمته وينصرف الى القائم لها
اذ ذاك وبعض النساء في البيع هذه للجمالة وهذا عندنا عموم الاجمال ولو تزوجها على الف ثم طلقها بانما ثم تزوجها ثانيا على الف
ثم اخلت منه على مهر الا يبرأ الزوج الا في الثاني دون المهر الاول ولو جاز رجل الى آخره ذكر انه وكل امرأته في خلعها فخلعها على الف
فاكرت التوكيل فان كان ضمن المال الزوج وقع الطلاق وعليه البدل وان لم يكن ضمن فان صدقها الزوج على انحاء وكلمة وقع
الطلاق ولم يجب له مال وان لم يرد ذلك لا يقع الطلاق لانه لم يرد اخلت موقوف على قبولها فان كان الزوج باع منه تطلقته بانما قال
احصا يقع الطلاق ضمن المهر لو لا لان لفظة الشتر لفظة ضمان وقال ابو بكر الاسكاف هذا وانما يقع سكو و عليه الفتوى ولو ادعى الرجل
من امرأة الرجل اليه في ان يطلقها او يمسكها فقال الزوج لا اسكها بل يطلقها فقال الرسول ابرأك من جميع ما لك عليك فطلقها فاكترت
المرأة امرها بالابراء والرسول يدعيه فان ادعى الزوج رسالتها او كالتها اياك ذلك وقع وهي على حق وان لم يرد ذلك فاكترت

حال اجرائك من جهة عليك على ان اطلقتها فالطلاق غير مطلق لان وقوع الطلاق بالحكم موقوف على اجازتها وان لم يقبل على ان تطلقها
 فالطلاق واقع وهي على جهة هذه في امر الحكمين لما كان بسبب اسحق المشقة وجب كرا امر الحكمين فيه وهو منصوص عليه في كتاب الله تعالى
 حال امره من اجل وان ختمت شقاق بينهما فابشوا الحكمين بالبر والحكاس ان يريد الاصل عاين فوق الله بينهما فخير بين الحكمين وخير بينهما
 لمزومين قيل الحكمين ايضا قيل التميز للزوجين فالاولى ان يكون الحكمان من ايها كما ذكره الله سبحانه وتعالى وانما كان ولي الاخر
 باطل امرهما واشفق عليهما ذبه قال الشافعي واحمد وقال مالك يشترط كونهما من ايها الا ان لا يوجد من ايها من يصلح لذلك وتلكا المعنى المنصوص
 الذي قلناه صارت من تعيين كون المراد ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والتفريق بتوكيلها عندنا ذبه قال الشافعي في الاصح واحمد ومحمد
 قول عطاء وقتادة ومحمد بن ابي ثور وقال مالك قولهما في ذلك نافذ من غير توكيد وهو قول الاوزاعي ابي اسحاق وروى عن عثمان بن عفان
 ليس للحاكم ان يطلق ولا يبرأ من المالك كيف يفضل فلك نائبه وفي الحكمين القران للرازي عن سعيد بن جبير يعني الزوج فان تهمت والابوجه
 فان تهمت والافضربا فان انتت والاربع امر الى السلطان فيبعث حكاما من ايها واياها كان اعظم رده الى السلطان فاقدر
 فوق يده كالتعويض الجواب والى كماله هو الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما ولو ادعى الشوزر او عتبه في ظلمه وتقصيره في حقوقها
 يفضل الى كماله يتفقان عليه من الجمع والتفريق وليس لهما ان يجعلا ولا ان يفترقا غير امرهما وما زعم اسمعيل المالكى من ان ابا حنيفة واصحابه
 لم يبر فوامر الحكمين اخبار بالنفي لعدم العلم والادلى بالانسان حفظ اللسان وما قل الوكيل لا يسمي حكما ممنوع بل الوكالة تنوكد معنى
 الحكمية لقبول قولها عليها والحكمان بمضيان امر الزوجين فاذا قصد الحق ونفها الله للصوابا ذبه هو كلان للجمع والتفريق فيلها الاجتهاد
 وطلب الخير لها وكذا ورد عن السلف ان فصل الحكمين جائز عليها فهو محمول على رضاها اذ لم يخبروا على ان جائز غير رضى الزوجين وهذا
 لانه غير جائز لهما ان يطلقا امرأة الغير غير اذنه ولا ان يدفعا ما لا يبرأون صاحبه بخلاف قضاء دينه اذا ائتمن منه لان ذلك ايضا الى الحق الى استحقاق
 ولا من الزوج في حاله حاله لا كذا الامور الحكمية بالباطل الا ان يكون تجارة من تراخى حكمه وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحكمان هما
 جباة صلح وليس لهما ان يظلما ظالمهما فانهما في ذلك لم يقبل على الحكمين في ظلمهما الحكمان فاشهد ان في حاله ويصلحان في حاله اذ هو من الحيث
 وقول من قال يفترقان ويحلان من غير توكيد غير مقبول عندنا وليس ياروى عن علي رضي الله عنه في ذلك

باب النظر في مناسباتها ان كلامنا فيكون من الشوزر ظاهر او قد مر من قبل لانه اكمل في باب التحريم اذ هو تحريم تقطيع الكراع وهذا من قبلة
 الحكماء لانه مصدر ظاهر وهو مفعلة من النظر فيصيح ان يراو به من مختلفه مستخرج الى النظر في مناسباتها بحسب اختلاف الاعراض فيقال ظاهرها كانت
 الحكماء حقيقة موافقا فاليك ايضا واذا لم تلبس حقيقة باعتبار ان المناظرة تقتضي بده القابلة وظاهرة اذا انصرت باعتبار ان يقال قولى لم
 اذ انصرت من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها
 من مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها
 ايضا فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها
 ايضا فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها فالحق في النظر على ظاهره من غير مناسباتها

وهذا لا ينافيه لكونه منكرا من الفعل وزورا فيناسب المجازة عليها بالحرمة وارتفعها بالكفارة ثم الوطء
 حرم بدعيه كمالا يقع فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يكفر وجودهما فلو حرم الدواعي لرفع
 الى الحج ولا كذلك الظاهر والاحرام فلو طهرها قبل الوطء استغفر الله تعالى ولا ينافيه غير الكفارة الاولى ولا يعاود حتى يفر

ما عارواه ابو داود وقيل هو كليل يسع ثلاثين ما قال ابو داود وهذا صحيح وفي الحديث الفاظ اخر ورواه ابن ماجه وغيره
 قوله اذا قال الرجل لامرأته انت على كظهر امي فقد حسرت عليه وعن محمد للظاهر ان يقبلها اذا قدم من سفر لشقة وكذا
 اذا قال انت مني كظهر امي او انت عندى اوسى وكذا اذا قال انا منك مظهر وقد طهرت منك ومتى الحق ولفظ المشية لا يثبت
 ولو قال انت على كظهر امي ان شاء الله تعالى لم يلزمه شي ولو قال ان شاء فلان فالمشية اليه قوله وهذا اسي ثوب التوريم بالظهار
 ثم ارتفعه بالكفارة لانه اسي الظهار جنباية كبيرة محضه لكونه منكرا من القول وزورا بالنسبة فيناسب المجازة على هذه الجنابة بالحرمة
 وارتفع هذه الحرمة بالكفارة قوله ثم الوسط اذا حرم حرم بدعيه تعيد هذه العبرة ان هذا هو الاصل او طريق
 المحرم عزم على هذا استمر في الاستمرار والاحرام والاعتكاف ونثبت من الشرع خلافه في الصوم والحيف فكان صلى الله عليه وسلم
 يقبل احدى نساء وهو صائم وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان يامرني بان اترد فيباشرني وانا حائض فوجب البحث عن حكمة الفرق
 شرعا بين هذه الامور لينظر هل الظهار من قبيل ما يقتضى الفرق تحريم الدواعي فيه كما قلنا نحن وما لك وهو قول الزهرسي
 والادوية والنخعي وقول الشافعي ورواية عن احمد لان حرمة الوطء نص بالقوله تعالى من قبل ان تياسى وهو كناية عن الجماع فلا يثبت
 غيره او تحليلها كما قال الشافعي واحمد في قولها الاخر فنظرنا فقلنا كون حكمته لزوم الحج ولو حرمت الدواعي في الصوم وكفى
 الكثرة وقوعها ووقوع ضدها من الفطر والظهار من كثرة وقوعها يلزم الحج بدعيه الدواعي وعن كثرة وقوع بعض الظاهر في
 كثرة وجود الجماع فيبقى لزوم شرع الزجر المبالغ فيه فلا يحرم الدواعي بخلاف الظهار الاستمرار والافرام للكثرة بالنسبة الى كل شخص
 شخص فاستمر على الاصل وتقدم له في الاعتكاف الفرق بينه وبين الصوم في حرمة الدواعي فيه لاني الصوم بان الجماع مخطور الاعتكاف
 والاحرام بخلاف الصوم لان الكف عنه ركنه فلا يتعدى الى دواعيه وذرعه بما حمله ان الفرق للفرق بين التحريم الثابت في ضمن
 الامر والتحريم الثابت بالنهي لما كان الثاني اقوى بسبب النهي تناوله مقصودا فيتعدى الى الدواعي بخلاف الثابت في ضمن الامر
 فانه لم يتعلق به شي اصل بل طلب شي يستلزم وجوده عدم ذلك فحرم ذلك لتأديته الى تقويت المطلب لا مقصودا فلم يتعد الى دواعيه
 فافترق الحال بين الاستمرار والاحرام والاعتكاف وبين بعض الصوم لم يشترط الجماع فيها بالنهي قال تعالى ولا تباشروهن وانتم مكفون المساءل
 والارفت ولا فسوق نفى متعار للنهي لتاكيد وقال صلى الله عليه وسلم الا لا تكلج المبالى حتى يضمن ولا المبالى حتى يستبرئ بحيفته وقال تعالى
 في الاخمين فاعترفوا النساء في الحيض ثم اتوا الصيام ولما كان هذا يقتضى عدم حرمة الدواعي لان المذكور في الآية الامر بالكفارة قبل
 التماس هو قوله فتمير رتبة من قبل ان تياسا فانه مصدر واقع بدلا من اللفظ بالفعل فيجوز الجماع تقوية المأمور به وهو الكفارة قبل التماس
 مع انه يقتضى حرمة الدواعي في الحيض لان اعترفوا هو نفس معنى النهي حتى انهم لم يشلوا للنهي عن البيع وقت النذر الا بقوله تعالى فذرو
 البيع ولم يسموه الامنياعنه وهو صحيح لان النهي لنفس طلب تركه دل الى ما ذكره التحقيق ان الدواعي مخصوص على مستها الظهار
 والمذكور في وجه الفرق انما هو حكمة الفرق بين الظهار وما ذكره كونهما منصوبا على سنهما فان قوله تعالى من قبل ان تياسا لا يجوز
 فيه للمعنى المجاز لا مكان الحقيقة وهو صحيح لان من افراد التماس فكل من يقبله ليس والجماع افراد التماس فيجوز لكل النص

على الظاهر في اوجها او بقتل او نصفك او ثلثك لانه يعتبر بها عن جميع البدن وثبت الحكم في الطلاق ثم يتبع كما بينا في الطلاق

من الرضا في التحريم الموبد كالام بخلاف قوله انت على كنه عتك او ائتتك لان حرمتين ليست على التابيد بل هو مقتضى انقطاع
 حصته لها ثم المراد بالاحرمية باعتبار وصف لا يمكن زواله لا باعتبار وصف يمكن زواله فان المحرمية محرمية على التابيد ولو قال كنه
 محرمية لا يكون ظاهرا ذكره في الجوامع لان التابيد باعتبار دوام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها بخلاف الامة والاخية وغيره
 لا يقال يرد على اشتراطها بدمية ما لو طاهر من امرأة ثم قال لاخرى انت على مثل هذه ينوي الظاهر فهو ظاهر ولو بعد موتها وبعد
 التكفير مع ان المظاهر منها ليست محرمية على التابيد لان ثبوت الظاهر في هذه انما هو باعتبار تضمن قوله لها انت على كنه امي لان تشبهها
 بمن قال لها ذلك انما هو في ذلك فالظاهر الظاهر فيها باعتبار خصوص وجه شبه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت امرأة طهر
 اخر ظاهرا زوجها منها فقال انت على مثل فلانة ومثل فلانة ينوي ذلك مع ولو كان بعد موتها وفي التهمة لو شبهه بامرأة محرمية عليه
 في المال وهي ممن تحمل في حالة اخرى مثل اخت امرأة ومثل امرأة لها زوج او محرمية او حرمة لم يكن مظاهرا لان النص في المأمور
 وهي محرمية على التابيد وقد علمت ان هذه كناية فلا يكون ظاهرا ولا ايماء الا بالنية وبما اشتراط تابد المحرمية بل يشترط الاجماع عليها
 شرطه في النهاية يخرج ام المرنى بها وبشبهها لانه لو شبهها به لم يكن مظاهرا وعزاه الى شجر الطحاوي لكن الخلاف منقول في هذه فمنهم من قال عند
 ابي يوسف لم يكون مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم لو قضى بجلها عند محمد فيخذ خلافا لابي يوسف فمنهم من قال عند ابن جنيته وابي يوسف
 يكون مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم محل تكاها وعدمه فظهر ما قلنا ان ثبوت الخلاف في الظاهر وعدمه ليس كون الحرمة
 الموقوفة مجعها عليها او لا بل كونهما يسوغ فيها الاجتهاد ولا عدم تسويغ الاجتهاد لوجود الاجماع او الفصل ليس محل للتأويل من غير
 معارضة نص آخر في نظر المجتهد وان كانت المعارضة ثابتة في الواقع ولهذا يختلف في كون المسح يسوغ فيه الاجتهاد وفي نفاذ حكم الحاكم بخلافه
 ولذا افرق في المحيط بوجود النص على الحرمة بالوطي وعدمه حيث قال لو قبل امرأة او لسهها بشهوة ثم شبهة بنتها لا يكون مظاهرا عند ابن جنيته
 ولا يشبهه بالوطي لان حرمة منصوص عليها في الروايع غير منصوص عليها في الدراية في كنه اختي من لبن الفصل لا يصير مظاهرا
 من غير ذكر خلاف مع انها محرمية على التابيد كما نهم اتفقوا على تسويغ الاجتهاد فيها في ان مع حرمتها عموم نص يحرم من الرضا ما يحرم من
 البسب قوله على عليك فصل القلج فانه حكم من الرضا لكون ذلك خص منه ما ذكر في الرضا والثاني انما يفيد ثبوت اخية بنت الفصل
 من غير لئله ارضعت بالالتزام ومثلهما رايت لو شبهها بامرأة الملاعن منها لم يكن مظاهرا من غير ذكر خلاف مع ان ابا يوسف يرى تابد
 حرمتها لتسويغ الاجتهاد اما ان اراد من ارضعها نفس الفصل بان نزل له لبن فلا اشكال لكنه بعيد من ما ذكر في الطلاق فلا يخفى لا اخية هناك هلا وشكل
 ما ذكره في الدراية ايضا نقل عن شرح القدروري زني ابوه بامرأة او ابنة فبشبهها بها او ابنتها يصير مظاهرا عند ابي يوسف لان في هذه حكم الحاكم بجلها له
 وعند محمد لا يصير مظاهرا لو نفذ حكم الحاكم وهذا اشكال لان غاية الامة الابن الابن ان يكون كاهن زوجة الاب والابن ولا تورمهم زوجة الاب
 على الابن ولا ام زوجة الابن على الاب فليس التشبيه بها محرمية ولو شبه بغيره او قريبه او بغيره اجنبى لم يكن مظاهرا ولو شبهها بغيره ابيه
 او قسيه قال في المحيط مبني ان يكون مظاهرا اذ فرجها في اخرمة كفرج ابيه وفي كافي الحاكم امرأة لا تكون مظاهرة من زوجها من غير
 ذكر خلاف وفي الدراية لو قالت هي انت على كنه امي وانا عليك كنه امك لا يصح الظاهر عندنا وفي المبسوط عن ابي يوسف عليها كفارة

ولو قال انت على مثل امي او كماي ترجم الى بنته لينكشف حكمه قلن قال ارجوز الكرامة فيه كمال لان التزكيم بالكلمة فاش في الكلام وان
قال ارجوز الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعه كونه تشبيه بالعصاة ليس به فيفتقر الى النية ولن قال ارجوز الطلاق فهو طلاق
بأنه تشبيه بكلام في الحرمة فكانه قل انت على حرام وهو الطلاق وان لم يكن له نية فليس بطلاق عندنا في حذيفة وابي يوسف كما نقل
الحمل على الكرامة وقال محمد لا يكون ظهارا لان التشبيه ببعضها لا مكانا بل بالكلية بجميعها اولى وان عوفي به التزكيم لا يغير فغلبت
هو ايلاد ليكون الثابت به ادنى الحرمتين وعند محمد بن ظهارة ان كانت التشبيه مختصا به ولو قال انت على حرام كما في نكاحها او طلاقها فهو
على ما لو كان محققا للزمن الظهار لكان التشبيه والطلاق كالتزكيم والتشبيه تأكيد له ولو لم يكن له نية فعلى قول ابي يوسف ايلاد وعلاق محمد بن الظهار

يعين وقال الحسن بن زياد هو ظهار وقال محمد بن بشر وهو الصحيح وفي شرح المتأخر على خلاف ابي يوسف والحسن على العكس وكذا
في غيره وفي النبايع والروضه كالاول قال هو يمين عند ابي يوسف ظهار عند الحسن ولو طاهر من امراته ثم اشرك بها اخرى فكان مظاهرا لهما
قوله ولو قال انت على مثل امي او كماي فمضى انت امي لا يكون مظاهرا ويبنى ان يكون مكره فان قدر صرحوا بان قوله
الزوجية يا اخته كرهه وفيه حديث رواه ابو داود عن ابي تيمية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لامرأة يا اخته فكره
ذلك ونهى عنه وعن نقل ابن مني النسي هو انه قريب من لفظ تشبيه المحللة بالحرمة الذي هو ظهار ولو لا هذا الحديث لا يمكن ان يقال هو ظهار
لان التشبيه في انت امي اقوى منه مع ذكر الاداة ولفظ اخته في يا اخته استمارة بلا شك وهي بنيت على التشبيه لكن الحديث المذكور فادكونه
ليس ظهارا حيث لم يبين فيه حكما سوى الكرامة والنسي عنه فعلم انه لا بد في كونه ظهارا من التصريح باداة التشبيه شرعا وشك ان يقول لها يا بنتي
او يا اختي ونحوه وفي مثل امي او كماي ينوي فان نوى الطلاق وقع باننا نقوله انت على حرام وان نوى الكرامة والظهار حكما في انما
في الكليات وافادنا كناية في انظماره فمضى ان يكون التشبيه بعضه وان لم يكن له نية فليس بشي عندنا وهو ظهار عند محمد وجه قوله ان المعنى
لفظ اللفظ الظهور بوجود تشبيه ببعض في ضمن الكل غير انه عدل عنه فيما اذا كان له نية شي يصح ارادته من اللفظ الى ذلك المعنى تصحيا لارادته
وجعل على معنى عند في الكرامة وذلك لان المفيد للكرامة بطريق الحقيقة لفظ انت عندى مثل امي او كماي فحين لم يصرفه عن مقتضاه نية على موجب
في نفسه ولما ان معنى كون الصراحة مثبتا بالتشبيه بالجزر حال كونه في ضمن التشبيه بل اذا كان التشبيه بانه ابتداء فيها اذا كان التشبيه بكذا بقي
بمحل في حق جهة التشبيه فالمعنى متبين مراد مخصوص لا يكتم بشي مخصوصا والمحل على الظهار محل على المعصية ولا يجوز الزام المسلم المعصية من غير قصد
اليها ولا لفظ صحيح فيها وما كان محوون تصرفاته عنها وجب اعتبار ذلك في حقه وان نوى به التحريم لا غير فالمعنى على خلاف ما فيها فكذا غيره
فند محمد ظهارا لانه كان تشبيه اى اداة فان الكلام في مثل امي وكماي جميعا واحدا مختصا بالظهار كما قد مرنا انه حقيقة وقد نوى بالانها فيه
فان الحرمة موجب الظهار فثبت المنوي في ضمن المعنى الحقيقي في الكلام عند ابي يوسف ايلاد بنا على منع كونه المعنى الوضعي عند التشبيه بالكل فثبت
الثابت به لا يتعدى المنوي وتحريمها مطلقا بالظهار ولا طلاق هو الايلاء ولان الايلاء في الحرمتين من حيث السبب والعلم وهو
اخر بابا لسبب نفسه وهو الظهار فكبره محقة والايلاء في نفسه من حيث هو يمين ليس بمعصية بل باعتبار امر آخر يقتضي انما الحكم بالكفارة
فيه اقل من حيث تدبر الايلاء لصلام فيه يستين سكيننا ويوماد الامور الاخرى ان حرمتها في الايلاء لا يثبت في الحال فانه وان علف
ان لا يقر بها فالشرع يطلب منه ان يمتد ويطلب الكفارة ثم كيف ولو طلقها ثلثا فمادت اليه بعد زوج عادت بلايلاء في حق وقوع
الطلاق ببعض الحدة بل في حق لزوم الكفارة اذا وطئ وكان الايلاء موبدا في الظهار فثبت في الحال ثم يتعدى الى الدوام
ثم لا يكل منها شي اخر حتى يفر او لا ولو طلقها ثلثا والباقي بجماله يعود بالظهار ولا تحمل بالمكفر وكذا لو طلقها بان كانت انتة فاشترطت في
الاعتدال لا تحمل بالمكفر ومنهم من قال الاصح اني ظهار عند الكل لانه تحريم موكدا بالتشبيه وفيه نظر لان هذا انما يتطابق على قوله انت على حرام
كماي وليس الكلام فيه بل في مورد انت كماي وفي انت على حرام كماي فانما له محلان الطلاق والظهار لا البر كتحريم بالحرمة فابها اولا ثبت
ان لم يكن له نية فثبت

ولا يجوز ان يكون الكتاب من يد غيره من غير ان يكون له في ذلك الكتاب نص صريح في ذلك
فكان ذلك من غير ان يكون له نص صريح في ذلك ولا يجوز ان يكون له نص صريح في ذلك
الذي هو في بعض النسخ ان يكون له نص صريح في ذلك ولا يجوز ان يكون له نص صريح في ذلك
والله اعلم بالصواب فان الحكم على الكتاب من يد غيره من غير ان يكون له نص صريح في ذلك
لا يجوز ان يكون له نص صريح في ذلك ولا يجوز ان يكون له نص صريح في ذلك

في جعل العنين والمنفى والمحجوب من ان الفات منفعة النسل ويؤثر على ما يطلب من المالك يغل في فوات الزنية على الكمال
لان باعتبار ذلك لا يصير الموقوف بالتمام من وجه بل المرفوض اذا فترق الحال بين الماحق والدية فيه وجوز الرقابة في
والعوراء والعيساء والمشو أو البرصاء والرداء والفتى لا يقطع ع اليدين او الرجلين او احدى كل من اليدين او الرجلين
من جهة واحدة ويجوز من خلاف اما موقوف ابيهما من اليدين فلهما في الكتاب في مثل موقوف ثلث اعيان غير الاربعة من كل
يد لان الاكثر كالكل ويجوز موقوف اصبعين غير الاربعة من كل يد لاسا قل الا انسان العاجز من الاكل ولا يجوز المجهنون المطبق
لان النسب في حكمها في حقه فانه لان الانتفاع به انما هو بالمثل والذى يحسن ويضيق فيجوز مقتضا حلقه في الهداية والمراد انما
اعتقه في حال افاقته وفي الاصح رواية ان واذكر في الهداية يؤخذ منه التوفيق بين الروايتين في محل رواية النوادر الاصح الاصح
ولد اصم وهو الاخرس فانه لا يصح اصلا ولا يتكلم ومحل ظاهر الرواية الذي اذا صح عليه صح وروى ابراهيم عن محمد اذا احتق عيبه
علا بالدم قضى بدمه عن ظهره ثم عفى عنه لم يجز وفي التبعين من طائفة عيون المسائل اذا احتق عيبا من عيوبه ان كان يري
ويخاف عليه تجوز ان كان لا يري لا يجز لان ميراثه في فوات لزوم جنس المنفعة بمقتضى الاربعة بل اللازم انتقالها ولو لم
ذلك لوجب بقطعها بوجه كالملة لكن الشارح لم يبرها الا كغيرها من الاصابع والخصايب على الدليل فتجوز لا يستلزم بها وذلك ان فوات قوة
البطش في لادنه ولا حيد فوات جنس المنفعة بل ضعفها ولا يجوز حق الولد بوجه من حقوق المكاتب الذي لم يورث شيئا الا
او يبيح الكتاب ما مضى منه والحق المكاتب بالدم ودم الولد بوجه انما هو الحق بوجه الكفاية فاشبه الميراث ودم الولد نقص
الرق فيه كما نقص فيما بل هو اولى بعدم الاجزاء منها فانه لو قال كل مملوك في حقه حق بدنه ودم ولده ولا يفتق مكاتبه الا بالنية
فدل انه انقص قاصدا وبهذا يجل قوله لكم الكتاب انما اقتضت فك الجرح لا غير كالاذن في التجارة ولو صح ذلك لاستبد المولى بضمها
كالمنع من التجارة وهذا كله على وجه اللازم عليه كما في الميراث ان يفتق به بوجه الميراث وبعثا فانه لا يجوز له بوجهه
على جواربيه عند جلاله فالتا وفي ام الولد على وجه الاثبات عن الكفاية لنفسه ونحوه ان يفتق بوجه تقبل الضع عن اقتدر يتحققا
سوجب نقصان الرق فان ذلك معنى التعليق وهو الحاصل هنا فان حاصل الكتاب بتطبيق الحق بالاذا ولو لم يفتق بغيره لم
لا يبر نقصان الرق بهذا اولى لان سائر التعليقات لا تشمل النفس بطلان هذا لا يثبت انفس بغيره لا تمنع من الميراث ودم الولد لم يبر
نقصان الرق فيها لان حاصلها ايضا تعليق بوجه السيد ولو لم يكن نقصان في رقه كما تصور فسرنا عادة اهل المال الا اولى
لان نقصان الرق بثبوت الحق بغيره وثبوت من وجه لا يمتثل الزوال كثبوت من كل وجه وبهذا لما يقال حق الحق كحققة وهذا
هو الثابت في الميراث ودم الولد بثبوت الحق في حقه لا يمتثل الزوال كثبوت من كل وجه وبهذا لما يقال حق الحق كحققة وهذا
في الرق انما المكاسب غير الرق وبه يعلم ان قوله عظم المكاتب عبيد حتى يورثهم من كتابه شي رواد ابو داود والميراث به كان في اليهودية
والرق وانما لا يستبد المولى بغيره لانه يبدل كالمقتضى لانما هو في التجارة فانه كان واجبا وحدهم حق المكاتب في كل
مملوك لا حر نقصان الملك فيه فلا يدخل الا بالنية لكن نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك اعم من محل الرق الا ان

واحتقاق النصف حصل من غير هذه المتعلقات عند احتقاق النصف قبل المسين وذلك غير الظاهر فيكون هذا الصوم من غير متعلقين ليس بمسكنا
 فهو رمضان كايوم الظهور واليوم الاخر كايوم الظهور لما احتقاق النصف من غير متعلقين من الظاهر بل فيه من الجلال ما يحبه الله ورسوله
 في هذه الايام حتى لا يكون من الواجب الاحتقاق في كل يوم من هذه الايام لانها ليست بالمتعلقة بالصوم عند الاحتقاق عند الاحتقاق
 من غير متعلقين ولا يستلزم الاحتقاق في كل يوم من هذه الايام لانها ليست بالمتعلقة بالصوم عند الاحتقاق عند الاحتقاق
 فلو لم يخلو الكل عن هذه الامور لكان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسين ان يكون خلافا عن هذا الشرط في الصوم ان يكون قبل المسين

ان في حق غير ما يمكن التمسك في نصيب السكك في حق غيرها والكفارة فيها فلم يجر ولا يخفى ان التضييق ضرورة اقامة المأمور بغير
 كالتضييق بغيره فمما احتق ان لو كان بين الشاة فمما احتق ان لو كان بين الشاة فمما احتق ان لو كان بين الشاة فمما احتق ان لو كان بين الشاة فمما احتق
 النصف لا يتعد على حقه الا بطريق حق نصفه فمما احتق ان لو كان بين الشاة فمما احتق ان لو كان بين الشاة فمما احتق ان لو كان بين الشاة فمما احتق
 وهذا القدر كاف في عدم ما نفيه لا يتوقف على كونه بحيث لا يمكن اقامة الواجب الا كذا كذا فان اشاع لما اطلق له الحق بمرة ومرة كان
 لا بد من حصول النقص سبب مطلقا لا يمنع ومن هذا بحث بعضهم انه يجب الاجزاء في صورتين فان النقص في الاول يعين سبب الحق كالتحقيق
 والتحرر وعدمه سواء لانه نقصان محكي فيستوي فيه العدم والخطا ولان ملك بالضمان يستند فيظهر ملكه في كل عند اتفاق النصف فيكون كالتحقيق
 الثانية واجاب عن قوله انه يستند في حق الضامن المضمون له دون الكفارة بان النقص لما كان محكي فهو موجود في ملكه بين اتفاق النصف
 واتفاق باقيه وفي ملك غيره بين الاتفاقيين لانه لو كان في كمال الرتبة منع مطلقا وجوابه ان مناقاة الكمال لا يستلزم مناقاة الاجزاء
 الا اذا كان في غير ملكه لانه ادر له سبب اقامة الواجب فيه ان اذ وقع في ملك غيره ومنه كان مشتركا في ناقصة رقة معنى لثبوت من الكفارة
 بخلاف ما اذا وقع في ملكه حيث لم يتحقق فيه الا اضرار دون اشراء معنى لثبوت الرق ثم عتاقه فثبت ابدركان كانه اتفق نصفه وبعض النصف
 الاخر ثم اتفق باقيه بخلاف الاول لا يمكن جعل النقصان في ذلك النصف معناه الى الكفارة لعدم ملكه لذلك النصف فكل قدره نقصان فلم يقع عن
 قوله واتفاق النصف حصل بعده فان قيل كل اتفاق بعد هذا ان كان اتفاق بعد كمال فهو بعد المسين فلو كان وقوله بعد المسين بالغا
 من الاجزاء من الكفارة لم يجر حتى رتبة كاملة بعده ايضا قلنا انما يجوز لانه اتفاق رتبة كاملة قبل المسين الثاني ويطلب اتفاق ذلك النصف
 لان اشد للكل مطلقا اتفاق كل رتبة قبل المسين ولم يوجد فمقرر الاثم بذلك المسين ثم لم يكن اعتبار ذلك النصف من الشرط
 حتى يكتفي به متق النصف لان المجموع مع ليس قبل المسين فليس هو الشرط فثبتت احسنة بعد المجموع كما كانت
 اولى ان يوجب الشرط هو متق مجموع رقبته قوله واذا لم يجد المطالب بالاعتق من احسنة اذ ان لا يعود من له خادم بخلاف
 المسكن وقال الشافعي في وليث يجوز الصوم مع وجود الخادم واعتباره بالمال الملعنط والفرق عندنا ان المأمو را بما ساكه لعلته
 من غير طلبة بخلاف الخادم كذا ذكره الرازي في احكام القرآن ويرد عليه مسكن وجوابه انه بمنزلة لباسته ولباس الخادم في الاستجابة
 يعتبر اليسار والاعسار وقت التكفير لا اداء وبه قال لك وقال احمد بن حنبل في النكاح وقت الوجوب والشا فلي اقول كالتولين وثالثا
 تعتبر اخطا الخالين قوله وكفارة الصوم شهرين من ما بها بالاله اجزاء وان كانت ثمانية خمسين يوما وان ما بها بغيره فلا بد من ستين
 يوما حتى لو افطر صومته تسعة خمسين وجب عليه الاستيفاء قوله فان جامع التي كما هو منها كونه المطا هر منها قيد في لزوم الاستقبال على قوله
 ابي حنيفة فانه لو جامع زوجة اخرى ناسيا لا يتنافا هذه ايضا كما لو اكل ناسيا لان احسنة الاكل بالجامع انما هو الصوم فلا يتقطع التسامح
 ولا يتقطع بالنسيان بانفس فلا يجب الاستقبال بخلاف حرمة جامع التي ناسيا فانها ليس للصوم بل وقوله قبل الكفارة وقوله ما سلكه
 ليس شرطه فاما في ناسيا في اثباته بل حكم الصوم له حرمة في حق الكفارة على هذا انما قلنا في جامع بعد متق نصف سبب استيفاء
 كون المجموع ليس قبل التماس كون سبب النسيان لا اثر له في نفي هذا الواقع وعدم افساد الصوم بالنقص على خلاف القياس وتقييد البلا

في

وان قرب الحق من غير ذلك خلال الاصل لم يتناقص كانه متعلقا بالكلية في الاصل وان لم يكن قبل المسير لانه يمنع من المسير قبله لانه ربما يقدر
على الاصل في المسير فيمكن بعد المسير للمصلح ان في غير ولا يقدم للشريعة في نفسه ولا للعلم عن ظهور بين ستين مسكونا لكل مسكون مساعدا في الحجة
لكن ولما كان مقتضى حقيقته ان يكون منصف في كل واحد من ربه عموما وان اعلمهم ذلك عن اظهار اظهار اجزاء بعضها له ان بالثبوت ووفاء
بما هو المعروف اليه من الحق فيقوم عندهما كالاختلاف السبب في حق الرفع وكما كان لا يفتق في النفس احد الحق في العبد من مقتضى ولا الفتيانية والثبوت في علم
صغارها واحدا من نصف اصحاب الحق للثبوت فيهم التمسك من الزيادة فيقيم عندها كاذن في اصل المكافاة بخلاف ما اذا تفرق في المصالح في الذي دفعه الثانية
في حكم مسكون آخر ومن دبت عليه كفاية تظهر فاعتق رقبتين لا يتور عن احد كما بعينها اجازتها وكن اذا اصام اربعة شهر او اطعموا في شهرين
سكنها جاز ان النفس ثم فلا حاجة الى زيادة في ثبوت وان اعتق بعضها رقبة واحدة او اصام شهرين كن له ان يجعل ذلك عن يمينه

بغير الحاجة اليه في معنى الزمان مقامه لا يحتاج به وادنى ذلك يوم تجنس الحاجات وما دونه ساعات لا يمكن ضبطها وتيسيل بحرق
لان التملك لما قيم مقام حقيقة الاطعام ونسج من ذلك نظر اليه من حيث انه تملك والحاجة بطريق التملك ليس لها غاية فكانت
المسد فروع الكفاية بالنسبة الى المدفوع ثانيا كما هو ذلك بالنسبة الى دفع احسن وكفاية اخرى ومعنى لا يشترط زمان احسن تعبد والحاجة
في الحال قيا ما هو بياشعرا اقتصار المقصود بعد كفاية القولين على توجيه هذا القول باعتبار الاول والان الاول حوطا وبخطة جوابه منع كون التملك
لما قيم مقام الاطعام معتبرة من حيث هو تملك بل يجب اعتباره من حيث هو اطعام لانه لما قيم مقام الشيء اعتبر في احكامه ذلك
الشيء والما يقدره فعدم جواز التملك كالاطعام لو اعد ولو في اليوم الثاني لما فيه من مساوئته انفس بالمعنى مع انه من موارض المعنى
آخرو هو ما ذكرناه قوله وان قرب التملك الى الاطعام على اسيس فان قربا في خلال لم يتنافى لانه تعالى في شرط
ففيه ان يكون قبل اسيس من قبل المطلق على مقتيد وان كانا في عادية واحدة بعد ان يكونا مكمين والوجوب لم يثبت الا لتوهم
وتوهم الكفارة بعد التماس بيان انه لو قدر على اعتق او الصيام في خلال الاطعام او قبله لزمه التكفير بطلعت ور عليه فلو جوز للعاصي
عصا المستدان قبل الاطعام ثم اعتق قدرته فلزم التكفير لزم ان يقع اعتق بعد التماس والمفظة الى الممتنع متنع وفيه نظر فان
اعتدرة حال قيام العجز بالفقر والكبر والمرض لذي لا يرسي زواله امر موهوم وباعتبار الامور الموهومة لا يثبت الاحكام ابتداء بل
يثبت الاستحباب ورعا فالاولى للاستئذان بما ذكرناه اول الفصل من انفس ولا يعطل بما ذكر قوله لمعنى فيه هو توهم الاعتدرة على
العتق او الصوم لا يعدم المشدوية فلم تنعدم مشدوية الكفارة بالاطعام تحلل الوسط قوله عن طهارين سواء كانا من امرأة او امرأتين قوله
ان حاصل الوجبة وبالمقتضى للوقوف منها فيقع وذلك لان المقتضى للاجزاء منها صرف الملكية لست تجزى من كفارتين اسل
احصل مقر وبنية كونه مما عليه والكل ثابت فيلزمه حكمه وهو الاجزاء والوجوب منع وجوب المقتضى وانما يكون فسيح لو كانت تلك البنية معتبرة
لكنها في الجنس الواحد لولا انها اعتبرت لتمييز بعض الاجناس من بعض الاختلاف الاغراض باختلاف الاجناس فلا يحتاج اليها في الجنس
الواحد لان الاعتراض لا يختلف باعتباره فلا يعتد به في مطلق الظاهر ويجوز ان لا يلزم اكثر من واحد وكون المسد فروع لكل
مسكين اكثر من نصف صلح لا يستلزم ذلك لان نصف الصلح ادنى المقادير لا تمنع الزيادة عليه بل النقطة بخلاف ما اذا فرق بين
او كانا جنسين وقد يقال اعتبار بالحاجة الى التمييز هو محتاج اليه في انما من الجنس الواحد كما في الاجناس وقد ظهر ان هذا الاعتبار فيما
مرحوبه من انه لو احتق عبد على احد الظهارين بعينه مع نية التعمين ولم يبلغ حصة متحل وطلت ميئاد من الصور فظن انه ظاهرا منساقا
ثم تبين انه ظاهرا من غير الكيفية ومنها نية كفارة مرة لا يجوز من نية كفارة منسب فمنا ايضا يجب ان يلتزم الثبوت بعينه من الصلح
في نية الظهارين وهو عليها معا يجب بما عليه او ما ثبوت المانع منها وهو عدم سعة الحمل لكفارتين فان محلهما في الاطعام ما به
وعشرون مسكينا بخلاف صورة الاتفاق ولذا يصير اصل الجواب تسليم وجوب المقتضى وادعاء المانع وهو جوع انقطاع عن طريق
الاول وقد ظهر من اعتبار البنية في الجنس الواحد ثم قد يقال عليه ان اعتبار اثنين بانه مشدين بالنظر الى كفارتين
ليس من اعتبار الواحد مستبين من كفارة واحدة واعتبار تعبد والحاجة والاتفاق على ان ذنبية الواحد مستبعدة

وتحقيقا لانك لا تدري من طهرها كذا ولا من طهرها كذا حتى لا يكون لك كذب لنفسك لانه حتى تستفيق عليه وهو
 قاذور على ايقاظه فيجب به حتى ياتي بما هو عليه من كذب لنفسه ليقتضيه السبب ولو كان من وجب عليه اللعان لما تلو من النكاح الا انه
 يثبت بالزواج لانه هو الذي قلن انك قد تزوجت بها الحالك الحق قلن انك قد تزوجت بها لانه حتى تستفيق عليه ياتي بما هو عليه من كذب لنفسه لانه حتى تستفيق عليه وهو

قد قال لم يظهر خلافه ولم يظهر بعده انما بقي في احتمال كونه في نفس الامر من غيرنا ولا غيره فان هذا الاحتمال قائم بعينه فيما اذا صرح بنسبه
 الى الزنا به ثم شبه بما اذا نفى جنبي نسبة من ابيه المبروت يعني فانه يكون قد قام وجبا لعمد وان كان ذلك الاحتمال قائما فيه وهذا صريح
 بخلاف ما في المحيد من انه اذا نفى الولد فقال ليس بابني ولم ينفى هذا بالزنا لعمد انما لان النفي ليس بقذف لما بالزنا يفتي بذلك
 الاحتمال ومنه النائية والدراية جلا هذا قول شافعي ثم قال واجمعوا انه لو قال لا جنيت ليس هذا الذي ولدته من زوجك لا يصير قاذورا
 ما لم يقل انه من الزنا قال والقياس ما قاله الشافعي الا انما تركناه للضرورة من اللعان لان الزوج قد يعلم ان الولد ليس منه بالانه
 لم يقربها وحرل منها حولا بينا ولا يدري من اين هو يعني فيحتاج الى نفيه لانه لا يتحقق من ليس منه يفتي ولا يكتفي منه الا باللعان
 وثبوت فرع اعتباره قاذورا فاما متبركه كذا لعمد الضرورة وهذا للضرورة من عدمه من غير وجوب الفصلين يخالف جوابا للمرجح
 من الداية والجب من صاحب الداية حيث قال في تقرير قوله في الكتاب ولا يستلزم احتمال ان يكون الولد الخ لانه يصير قاذورا بالام
 مع وجود هذا الاحتمال كما في نفيه ابني نسبة من ابيه المبروت وقوله من الايضاح والمبسوط ثم نقل قول شافعي كما في النائية ثم
 ادور ضرورة الاجنبية سقيا عليه له فقال كما لو قال لا جنيت ليس هذا الولد من زوجك ولم ينفى من جواب بل ذكره في جواب الفرق الذي
 ذكره في النائية بين قول لا جنيت وقوله لزوجه منته وبوتنا قس ظاهرا ومخافا لما ذكره في الكتاب وفيه من المواضع كالايضاح
 والمبسوط وغيره وما في كتاب الحمد وفاته قال ومن نفي نسب غيره فقال ليست لايك فانه يحد فصيل وذكره في جوامع الفتا وفيه
 لو محال وجبت معار جلا بما هو ليس بقذف لما لا يقتل المحل والجماع لشبهة والكناح الفاسد فكان ينبغي ان يكون كذلك بيننا
 في نفي نسب ولد من زوجته اجماعا منه بانا جعلناه كالتمريح بالزنا للضرورة التي بناها فقلت فسئل ما هو الحق فاجاب ان الجماع
 لا يستلزم الزنا في بطلان قطع نسب من كل وجه بل ما قرنا فانه يستلزم قوله واشترط عليها وبه قالت الائمة الثلاثة لانه اى اللعان
 حقا لا يقطع مع الجماع متنا فيشترط عليها بخلاف ما اذا كان القذف بمعنى الولد فان الشرط عليها لاعتبارها الى نفي من ليس له منه قوله فان قيل
 يجب الحاكم حتى يلا من ادكذب نفسه فيرد عنه الشافعي رحمه الله اذا اشتهر به القذف وكذا اذا لا من قامت عند مدته ثم عد الزنا
 وقتها تجيب من تلا من واحدة ويرفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب لان اللعان انما يجب اذا كذب كل لاخر فيها او طاه
 والاوجه من القذف فهو السبب في كذبها كاذب بشروط في بعض النسخ فيرفع سبب فبذا اذا عترف بالقذف ولو انكر فاقامت بينة
 قبلت ولزمه اللعان ومنه الجماع لو ان الشاهدان وفاقا بعد ما لا لا يفي باللعان ومنه المال يفي بطلاق ما لو عيا او فسقا
 او رتقا حيث يلا من بينها ومنه بعض نسخ القدرى او تصدقة فيرد فلو قلنا لان الحمد لا يجب بالاقرار مدة فكيف يجب بالتعديق اجماع
 ميات لان التعديق ليس باقرار قصدا بالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في دونه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته
 في نفي الولد فاعاد ولا لعان وهو ولدها لان نفي النسب انما ثبت بحال لعان لم يوجد وهو حق الولد فلا يصدق ان سببه ابطاله وجه
 قول الشافعي رضي الله عنه ان الواجب بالقذف بطلان الحد بجموع قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتها بربعة شهداء
 فاعاد جملها لا يمكن من غير هذا اذا كانت المتدونة زوجة لعان يفتيها عليه فاذا لم يرد فيه به بعد فاشك في المرأة اذا لم تلامن

الله اعظم للاسحق قال وجهه ملاك في الكتاب ان لفظة القاصي انما هي في الكلام لا حقل على ولا حقل
 لا تقم الفرقة حتى يفرق القاصي بينهما او قال في قوله لا تقم الفرقة الا به ثبوت الزوجية والاثبات لثبوت الزوجية
 الامانة بالمعروف فبذلك لا يفسد بالاحسان فاذا اتممت ثبوت القاصي من ثبوت الزوجية والاثبات لثبوت الزوجية
 كذب عليها يا رسول الله فقال له انفسكم فقال ان انفسكم في طاعتنا قاله فبذلك لا يفسد
 تكون الفرقة تطبيقا باثباته من باب حنيفه ومحمد وكان فعل القاصي انفس الله كفى العتيد

اللعمان اولها من ثم بعد خلاف مدود القذف اذا اجتمعت فانه يبنى مد واحد لا اتحادا كمنس ولو قال قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد
 قبل ان اتزوج بك فمؤقت في الحال فيلزم من ذلك ان لا يكون له في قوله زنيته او قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد
 قبل ان اتزوج بك فمؤقت في قوله قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد
 ولو اسلمت بعده لا يعود ولو قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد فلك قبل ان اتزوج بك او قد
 لانه قطع الاحتمال لاحتمال ان يفسد مرجعا للغير الغائب هو غير سائل في الخطاب وتقول هي ايضا كمن الكاذبين فيما رتبته
 بين الزنا قال لا بد ان يقيها القاصي تتابعين ويقول له اتقن قوله اذا انقضت اليه الاشياء يعني قطع احتمال ضمير الغائب لان المراد
 ان انقطاع الاحتمال مشروط بان اجتماعها لان الاشياء بالضرورة لا احتمال معها قوله لا تقع الفرقة حتى لو مات احدكما قبل تزويج القاصي
 ورثته الا انه ولو زالت اليمين اللعان في هذه الحالة بما لا يرجي زواله بان كذب نفسه او قد فلك بعد ما انساها فمؤقت او وليت
 هي وطيا محرما او خرس احداهما لم يفرق بينهما بخلاف ما اذا من قبل التفرق حيث يفرق بينهما لانه يرجع عودا للاحسان ولو طاهر منها
 من هذه الحالة او طلقها او آلى منها مع بقا النكاح غير ان وطيا محرم كما ستعلم ولو فرق القاصي بينهما بعد التناكح خطأ فمؤقت
 عندنا وعند فروعه الا انه لا ينفذ قوله بالحدوث يشره الى حديث المتكلمين ان لا يجتمعان ابدا فانه ينفذ تعلق مسمى الاجتماع بالجماع
 كما هو المعروف من ان ترتيب الحكم على مشتق يقضي ان مبدأ اشتقاقه عنه له وسياق الكلام يفسد هذا الحديث وقال في معنى قوله
 بمرد لعمان الزوجة تثبت الفرقة بينهما ولا تعلم له من ذلك دليل استلزام الوقوع الفرقة بمجرد لعان الزوجة فيلزم من هذا ان لا يكمل
 المرأة اصلا لانها ليست زوجة والتمسك بروي ذكرنا في حرمتهما ليجامعا لا ليجامعا احدهما وهذا ان حقيقة حال اشتغالها باللعان هو
 لا بد من الوجود بمسألة بل على التعاقب فتعذر اداؤها ولتقرب الاوقات الى الحقيقة لا يعقب فراغها من غير حلقها معتبرا وبذلك
 وليس بلازم من حرمتهما وقوع الفرقة وما ذكره من المعنى وهذا لا يخلو عن بعد اللعن فليس قطعي من ذلك بل ولا طاهر بل يوجد
 الا انه بعد غاية العداوة كما يجوز بها العداوة ولو كان ظاهرا لم يقض وقوع الفرقة بل يوجب عليه التسريح باحسان فانه ثبت
 الحرة فالتامسك بمسألة وفوقه التسريح باحسان كس فيما اذا ثبت الحرة بالظهار فانها اذا طالت امرها حتى بالفسخ
 او التكفير الا ان الظاهر هنا لا يثبت بكل من الامر بل يامر واحد هو الطلاق فيفسد امره فمؤقت فاذ لم يفسد تاب منابه فانه نصب لفسخ الظاهر
 ويدل على هذا ما في الصحيحين من ابن عمر ان رجلا من امراء بني النضير سئل عن رجل تزوج امرأة من بني النضير فماتت
 امرأته الا انها في حديث عوبير بن جابر في ما نزع قال جوهر كذبت عليها يا رسول الله ان سكنتها فطلقها فمؤقت لا قبل ان يامر
 به الله عليه وسلم هو الذي معنى اعم بقوله يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان كل امرأة منكم اذا طهرت فمؤقت لا قبل ان يامر
 وكذبت بغير التماسك انكم قال ابن شهاب فكانت سنة المسلمين ورواه ابو داود قال فيه فطلقها ثلاثا تطليقا فانفذ
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان فامنع منه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سل حضرت عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فمؤقت لا بعد سنة المسلمين ان يفرق بينهما فمؤقت لا قبل ان يامر به الله عليه وسلم هو الذي معنى اعم بقوله يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم

في الطلاق

في الطلاق

في الطلاق

وهو صاحب الكذب نفسه عند ما قال يوسف لا يجتمعان لا يجتمعان أبدى نطق على التامية قلها
 لن الكذب روج والشهادة بعد الرشح لا يمكن ولا يجتمعان مادامتا متلاعينين ولم يبق التلاعن ولا حكمه بعد الكذب فيجوز

بان اللعان فريضة فصار كمن شهدا القتلان في اسكت فهو يزنه مشرا او لم يشرا وتفرق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر
 تفرق حكم الفزقة الزوج وقال لزمري رحمه الله وهل تكاثرت سنة المتكلمين اي الفزقة قال البيهقي رحمه الله والذي يدل على ذلك
 ما أخرجه ابو داود وصححه الترمذي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنه في قته بلال بن امية ولعانه قال وتنفى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان ليس لها عليه قوت ولا يحكى من اجل انها يقر كان بغير طلاق ولا متونة منها واجيب بان لو وقع الفزقة بجزء اللعان لا يكره عليه
 عليه وسلم عليه قوت وتولية صلى الله عليه وسلم لا يسل كك عليها انها هو انكار طلب ما له منها على ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال
 يا رسول الله ما لي قال لا امل لك ان كتب جدت عليها فهو بما اذا احتملت من فرجا وان كتب كذبت عليها فذلك ابعد لك منها
 فدل تقريره صلعم على وقوع الطلاق خلا يعارضه قول ابن عباس رضي الله عنهما من اجل انها يقر كان بغير طلاق فانه من قوله وقد قيل
 ليس هذا ما يكون ترك اللعان فيه حجة لان لم منع فيه انه محرم حتى يكون ترك الانكار حجة علينا انما اوينا انه وقع لغوا فالسكوت عدم لا
 اليه وسباب بان يستلزم منه ح لان السكوت يفيد تقريره بان الواقع خلوك ان الواقع وقوع الفزقة قبله كان السكوت منفضيا الى
 لانه يفيد تقريره وقوعه لان يستلزم فيها من عدم طلاقه وانما خيره الطلاق حتى اقترن سوت احدهما او كلاهما بنفسه قبل طلاق
 الثاني فمن علمنا بما جعله من الكساح او توريث الاخر والواقع ان الفزقة وقعت قبله فلا يجوز السكوت مع الانفصال الى مثل هذا
 وقوع بان المدة التي يتوهم فيها وقوع الموت يسيرة جدا في الفزقة بحسب البصر من عندنا امره القاضي ان يطلق وان ابى طلق هو الذي
 في علمنا انه نادر قلنا ولا يجوز لان تركه بطلان من حكم وليس هو مشروعا وايضا في حديث ابن عمر فانه قال فيه فان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يعني امضا ذلك الطلاق ونحوه على من قال ان الطلاق الثلاث لا يقع اوقع واحدة ثم هو اولى من حديث ابن عباس
 رضي الله عنه لانه رفع امضاء صلعم الطلاق وذلك انما يكون بفهم اعتبار ذلك عليه السلام قوله وهو ما طلب الحج يعني اذا كذب نفسه
 بعد اللعان التفرق جدا ولم يبق ما يطلب من الخطاب كليل له تزوجا خلا لا ييوسف ولو كذب نفسه بعد اللعان قبل التفرق طلت له من غير تجديد
 كذا في القاية ولو كذب نفسه بل اللعان نظرا في ليلته قبل الاكذاب حيا ايضا وان ابانها ثم كذب نفسه فلا حرج على اللعان لان اللعان شره التفرق
 به لا يجوز لا ياتي بعد البيهقي اي لا ياتي بالابتنع وهو لا يصح بدون كراهية لا يبيح له ان يزوج موقعا ليعان فلا يمتنع بها للحد لان الهدف الواحد
 لا يصح من خلاف الكذب بتعدد اللعان لان من المقتضى الذي تضمنه كلام اللعان الا انه لا يزوج من اللعان كذا في حديثه الزنا اذا رجعا
 انتمس بها وتتم نسبة الى التزنا وبسبب هذا القول يانانية انت طالق ثلاثا لا يجب عليه الحد ولا اللعان لانه قد فها وهي زوجة ثم بان
 ولو قال في حقها طالق ثلاثا يانانية حد كما تحل له باكذاب نفسه بعد اللعان كذا كحل له لو قد فنت شخصا اجنبيا بعده فحدث او قد فنت
 بعد اجنبيا فحدث او فنت اياه بعد ما سته من زوج يذ لك بعد ما من ان يكون ايا للشهادة لا ارتفاع اسبب الذي لا جله ففرق
 بين اللعان وهو على ما قلناه ان كذا يكره اللعان بان ينفذ فامرة اخرى وهو لم يشهد بين الزوجين الامرة ففان لغو ولا ينفذ
 من الموجب في الدين فخرج احدهما من الامة وقع الا من عن ذلك وقال ابو يوسف رحمه الله اذا افرق التلاعنان فلا يجتمعان
 ايا فيجب يتاخر من مودة كبرية المصداق فيه فانتهى المودة الثلاثة فاذا كانت حبرمة ما بدرة لا يكون طلاقا بل ففنا ويزوج

ولو كان القذف ينفي الولد في نفسه وأهله بآية ومنه لا بد من أن يكون القذف ينفي الولد في نفسه وأهله بآية ومنه لا بد من أن يكون القذف ينفي الولد في نفسه وأهله بآية ومنه لا بد من أن يكون القذف ينفي الولد في نفسه وأهله بآية

على قول أبي يوسف رحمه الله أن لا يترقب على تفرق القاضى لأن الحرمة ثابتة قبل التناك وكذا الخلاف في كون الزوجة ثابتة معها كما يكون لها
لو زالت فإذا فرغ من إن هذه الحرمة من بين تثبت مثبت مودة ثم تصور توعدنا على تفرق القاضى واستدلوا بأحمد ميث المذكور في الكتاب
وروى الدارقطني بسنده من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان إذا افترقا لم يجتمعا إن أيدوا وقد طعن الشيخ
أبو بكر الرزى في ثبوت من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال صاحب التتبع إن سنده جيد ومفهوم شرط يستلزم استحالة التفرقان بمجرد
اللعان للمانع فوجهه على الشافعي على مقتضى زائد لزمه الدارقطني أيضا موقوف على ما على وابن مسعود قال لا مضت السنة وروى عبد الرزاق
عن عمرو بن مسعود المتلاعنان لا يجتمعا بعد ذلك ابن أبي شيبة موقوف على عمرو بن عمرو بن مسعود وأجاب المصنف بقوله ولا يجتمعا مادام
متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه يعني أن الحكم في هذه القضية بعدم الاجتماع بشرط وصفية الموضوع وهي القضية المسماة بالمشروطة
ولم يتجربا بمجردها فإخراج من اللعان متلاعنين فلم يبق اللعان حقيقة ولا حكمه بالاكاذاب لغيره لثبوت النسب إن كان القذف ينفي الولد
ولزوم الحكم وحكمه عدمه فقد اتفقت اللازم الشرعية وذلك يستلزم انتفاء لزومها شرعا فينتفى الحكم المذكور وهو عدمه على الاجتماع بثبت
نقيضه وهو على الاجتماع وبذلك بناء على أن المراد بلفظ المتلاعنين من بينهما تلا من قاطع بحالهما قد متا من ابن الرادعيما باعتبار قيام التلاعن
حقيقة متعذر ولا شك أنه ثبت قيام التلاعن حكما بتقدير أن يراو من وجه بينهما طلاق في الخارج وفيه هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكاذاب
أذا ارتفع حكمه وقطع اعتباره قاطعا عند الاكاذاب لا يوجب ارتفاع كونه قد تحقق له وجوده في الخارج ولكن يبقى النظر في أي الاستمار
أرجح وأظن أن الثاني أسبق إلى الفهم والله اعلم وأما ما استدل به من المعنى وهو لزوم المداوة والضعف بحيث يمتنع حصول الانقطاع
فانقد منا منه وما ذكره بعضهم من أن سبب تمام الحرمة كون أحدهما صار ملعونا أو مغضوبا عليه مما بعده عن الفتنة إذا لا شك في بقاء
سلام كل منهما غير أنه صنع كبيرة تصح منها التوبة بفصل ذي الفصل بل جلالة وهذا القدر لا يمنع التناكح قوله ولو كان القذف بولدي
القاضى نسبة والحقه بآية شرطا بهذا الحكم بأن يكون العلوق في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو طلق وهي كاخرة أو أمته ثم افتقت وملت
فمنى نسب ولد بالانفصالي وللايمان لان انتفاء انما ثبت شرعا حكما للعان ولا لعان بينهما ولان نسبة كان ثابتا على وجه لا يمكن قطعه
فلا يتقطع والله اعلم منة الذخيرة لا يشترع اللعان بمعنى الولد في المحبوب والخصي ومن لا يولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المحبوب
ينزل بأسحق وثبت نسب ولده على ما هو المتعار ولا لعان منة القذف في الولد في نكاح فاسد وعند الشافعي وأحمد جميعا اللعان يجب
اللعان به وكذا في نقيض من وطء يشبهه وعند أبي يوسف فيما المحد واللعان لانه يلحقها بالنكاح الصحيح ومنة الذخيرة قد هما ينسب ولدا
ولم يلحقا حتى قد هما اجنبي به فمدا لا اجنبي ثبت نسب الولد من الزوج ولا يمتنع بعد ذلك لانه لما صدقها حكمه بكذب قوله ومداولة اللعان
أي في القذف ينفي الولد قوله لما روى أنه عليه السلام لطفه نسب له امرأة بلال قبل غلط فانه لم يكن لامرأة بلال ولد ولا قد غنما منى
ولد وقيل لما نسب ولده الذي اتت به فانه حملت من الوطء الذي قد فماب وأحمد في منة البخاري وربي وأدو مختلفا فالظاهر
من ابن عباس قال جاء بلال بن أمية من أرضه عشاء فوجد عندها له رجلا فرأى ذلك بعينه وسمع بؤنية مسلم فحبسه حتى أتته
فداسه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني عشت ألي مشاء فوجدت عنده رجلا فحبسته حتى أتته وسمعت نكاحا

بن أبيه من حلال والحقة بها وكان المقصود من هذا الدعاء نفى الولد فيه فوطئه مقنونة

بحرور رسول الله صلى الله عليه وسلم واجار به واستحل عليه ففعلت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهود الا انفسهم الاية فزى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا بشر يا بلال فمجد بلال بعدك فزجا وخرجا قال بلال قد كنت ارجو ذلك كمن في تعالى قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فاجبت فقبل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرها واخبر بها ان عذاب الآخرة اشد من عذاب الدنيا وقال
بلال والله لقد صدقت عليها فحالت كذبت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعنوا بيننا فشهد بلال اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين
فما كان اتحاسته قيل له اتق الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب فقال ان الله
لا يعذبني الله عليها كما لم يجلدني الله عليها فشهد الخامسة ان لفته الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لما اشد في فشدت اربع
شهادات بالله انه لمن الكاذبين فلما كانت الخامسة قيل لما اتق الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بذه هي الموجبة التي
توجب عليك العقاب فجلت ساعة ثم قالت والله لا افصح قوسه فشدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين ففرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا وتغنى ان لا يدعى ولدا بالاب ولا ترمى ولا يرمى ولدا من رماها او رمى ولدا فعليه الحد وتغنى ان لا يسمي
لها عليه ولا توت من اهل انما يفرقان من غير طلاق ولا متونة منها وقال عليها السلام ان جارت به اصبحت اربيعا او نبخ فاني لتبصر
نفس الساقين فهو لئال وان جارت به اوردت جدا بما ليدلج الساقين سلخ الايتيين فهو لذى ريت به جارت به اوردت الى احسن
الاوصاف الثانية فقال عليه السلام لولا الايمان لكان لي ولها شأن قال حكرمة وكان ولدا بعد ذلك امير على مصر وما يدعى لاي
بذنه في نفا الى داود سنة رواية اخرى سائر اليوم لا افصح قوسه ونسب مسلم والنسابة من انسل ان بلال بن امية قد ذقت امرأة بشريك
بن حماد وكان اخا البر بن مالك لأمه وكان اول رجل لامن في الاسلام فقال مسلم انظر دافان جارت به ابعين سبطا ومثي ابعين فهو لئال
بن امية وان جارت به اكل جدها من الساقين فهو لشريك بن حماد قال ثابت انها جارت به اكل جدها من الساقين فهذا وما قبله يدل على
انها كانت حاملة وقطع نسب الولد التي تاتي به وفي سنن الهنائي ايضا من ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لامن من العجالة
وامرأة وكانت حبله واجتنب عبد الرزاق بهذا ايضا وقال زوجها ما قربتها من غير طلاق فقال انما كانت لا سمعني بعد الا باربعين قال عليه السلام
اللهم بين فجات بولد على وجه المكروه وروى ابن سعد في الطبقات في ترجمة عويمر عن عبد الله بن جعفر قال شهد عويمر بن الحارث
العجلاني وقد رمى امرأة بشريك بن حماد فذكر عليها فلما من بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال فرائتها يتلافان قاضين فذكر
ثم ولدت فالحق الولد بالمرأة وجابت به شبه الناس بشريك بن حماد وكان عويمر قد لاه قومه وقالوا امرأة لانعلم عليها الاخير فلما جاء الشبه
بشريك فذكر الناس وهاش السنتين ثم ماتت فهاشت امه بعده يسيرا وصار شريك بعد ذلك عند الناس بحال سو قال الواقدي
وهو شني غير الضحاك بن عثمان ان عويمر انساى الحديث الى ان قال ولم يجد رسول الله صلى الله عليه وسلم عويمر في قذقه بشريك
بن حماد وشهد عويمر بن الحارث بشريك بن حماد اصرع رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا ان الولد ما شئ سنتين ومات ونسب
في خمسة بلال الى شريك اليه ايضا في قصة عويمر قيل ويبيع بينا بانها واقفان وفي النفس منه شئ ونسب اليهم ايضا من ابن عباس في
تحت بلال قال عليه السلام لعويمر بن فوطنة شيئا بالذي ذكره وجها انه فوجده عند ابيه فلامن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا ان اللعان

وتحقيق الأحكام لا يتوقف عليه كالأب والولادة لظن الاحتمال قبله وأما الحديث فيحمل على أنه عز من قيام الحمل بطريق الوحي والوحي لا يرد
 على ما كان عليه من قبل الولادة في الحالة التي قبل التخصيب وتنتج عنه الولادة مع فيه ولا يخفى به وان نقاد بعض ذلك لا يثبتون ويستدلون بكسبه
 عند أبي حنيفة وقيل أبو يوسف ومحمد لا يعم فقهه في من النفاس كان النبي يعم في مدة قصيرة ولا يعم في من أطول مدة ففصلنا بينهما مدة
 النفاس لا يعم في الولادة ولأنه لا معنى للمنفاس في الزمان للتأمل واحول الناس فيه مختلفه فاعتبرنا ما يدل عليه وهو
 قبوله التهنئة أو سكوتة عند التهنئة أو ابتداءه من تلح الولادة أو معنى ذلك الوقت وهو متمم معنى

المتنح لعمامنا ما طالعنا لان الحمل وان توجب عليه كلام كروا المبيعة في الارث له والوصية به وله فلا يثبت بها الشبهة وبه لا يلزم كمن قد فاضل
 الحمل بل انما قال حدثت شريك بن سمان على بطنها في بيا وقوله عليه السلام انظر وافان جابت به كذا الخ ما قد تناقنا فظهره كان اما لعنه عليه السلام
 بمحمد بن طريف الوحي اولان اللعان ما خرج حتى ظهر من فكه انكر احد بن منيل لعان بلال بالحمل فادرك ابن ابو زبي علي ان كون لعاننا كان قبل
 الوضع معارض فنه قد سمان بن سمان بن جابر ما يفيد انه كان بعد وضعها وهو قوله قتال عليا سلام الله من فوضعت شيئا بالذي ذكر
 نه وجبانه وجده عند ابيه فلما من رسول الله صلى الله عليه وسلم منها فلا يستدل باحد هاجرينه لان التعارض يوجب التوقف قوله ولنا ان لا
 لا تحريم عليه اي على الحمل لا بعد الولادة لاحتمال قبلا او محتمل كونهما انما او ما وقد اخبرني بعض علي من بعض خواصها انها طهر لها حمل استمر
 تسعة اشهر ولم يمشكنا فيه سنة هيئت له تنبيه سباب المولود ثم اصابها طلق وولدت الدابة تحتها فلم تنزل تصغر العصرة بعد العصرة وفي كل
 عصرة تحب ما حتى قامت فارتدت من غير ولد واما توريشه فالوصية به وله ولا يثبت له الا بعد الانفصال فيثبت الحمل والامتنع فانه يقبل
 التعليق بشرط صحة معنى واما داجارية المبيعة للحمل فلان الحمل ظاهره بالرد بالعيب لا يمنع بالشبهة وفي البدء لا يقطع نسب الحمل قبل
 وضعه بلا خلاف بين الاصحاب اما عند أبي حنيفة فظاهره ما عندنا فلان الاحكام تثبت للولد للحمل وانما يثبت له اسم الولد بالانفصال ولهذا
 يستثنى الميراث والوصية بعد الانفصال بخلاف الرد بالعيب لان الحمل ظاهره واحتمال الرجوع بشبهة والرد بالعيب لا يمنع بالشبهة ويمنع اللعان
 به لان من قبيل احمد والنسب يثبت بالشبهة فلا يقاس على ابي حنيفة قوله واذا اتى الرجل بحمل من هذه المسئلة بيان شرط اعتبار صحة نفق
 الولد وله شرطان تنفوخ ومختلف فالمتفق ان لا يقبل التنيئة او لا يثبت عندنا وهذا من المواضع التي متبر فيها السكوت رعا وقد اوردنا ما
 منطوقه في كتاب النكاح الا في رواية عن محمد بن ولدا لامة اذا هي في فسكت لا يكون سكوتة قبولها لان ولدا لامة فيثربا
 النسب بالردعة فاما جهة الى الردعة فليس ممة ونسب ولدا لامة ثابتة من فسكتة يستط حقه في النفقة والمختلف فيه ان يقع معنى النبي في
 زمان التنيئة ما واد بتيار آله الولادة عند أبي حنيفة يعني التنيئة ولو وقع نفق بعده ان كان لم يقبل تنيئة لان النبي لا اذا كان فاعلمنا على
 ما سنده كثر لم يعمين لهما مقدار في ظاهر الرواية وذكر ابو الليث من ابي حنيفة رحمه الله تقديره بثلاثة ايام وروى الحسن من سبعة لانا ايام
 التنيئة وضعت لست منى لان يصب لمعا وير بالراى متعذر ومنه هاجي مقدرة بمره النفاس لانها اثر الولادة فكان القياس ان لا يجوز لنفسي
 الا على خور الولادة كقول المشايخ الا انما اتاحتها جواز تأخير مدة يقع فيها التامل لان النفق يحتاج اليه كيلا يقع نفق ولده او استلحاق غيره ولده
 وكذا باحرامان قال عليه السلام حين نزلت آية الخلافة ايا امرأة ادخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله الجنة
 وايا رجل حمل ولده وهو ينظر اليه احبب الله منه يوم القيمة ونفسه على رؤس الاولين والآخرين رواه ابو داود والنسائي وفي الصحيحين عليه السلام
 من ادعى باني الاسلام فيلزمه وهو يعلم انه غير ابي فاحبته عليه السلام والاتفاق على ان المدة اذا طالت لا يجوز النفق فمجل القصيرة مدة النكاح
 لانها اثر الولادة وكما احكام الولادة فتأخر فيها من عدم طل المصولة والصوم والقرآن فكانها فور الولادة وقال لا معنى لتعيين مدة اصلا
 نهما للتامل والناس يمتنعون في المأوايل ايضا فمختلف في اعادة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول التنيئة وهو ذكر ما يدل على القبول مثل
 احسن التهنئة برك الله بولدك رزقك بولدك او من على دعاء النبي ما ذكره عندنا افا تبيا من تلح الولادة او معنى ذلك الوقت قد يقام

ون

ف

أصله الخاص سنة فان وصل إليها فها ولا فرق بينهما أو طلبت المرأة ذلك على هذا روى عن عمر
 وعجل الدين مسعود في ذلك الحق ثابت لعمري لا يمتنع أن يكون الامتناع لعلته معتزلة ومقتضى الآية أصلية فلا بد من
 معرفة مقتضى ذلك لفظة لا يمتنع لعلته لا يمتنع على الفصول الأربعة فإذا امتنعت المرأة ولم يصل إليها تبين أن العجز
 بأية أصلية ففات الامتناع بالمعروف ووجب عليه التبرع بالأحسن فإذا امتنع نائب القامى من ذلك فله أن يزوجها

من لا يقدّر على اتیان التسامح قيام الآلة من من إذا حبس في العتة وهي خطيرة الأبل من من إذا مرض لأن ذكره يعين بيننا ونحتمل لا ولا
 بقصد الاستعانة بجميع المعين من ويقال من بين المتضمن ولا يقال من العتة ولو كان يصل إلى الشب لا يكسر لعلته أو لا يعقل التسامح من من
 أو كبر من فوضين بالنسبة إلى من لا يصل إليها لغوات المقصود من عتتها وما من الهند واسف يوتى بطست فيه ما بار وفي مجلس فيه
 المعين فان نقص ذكره واحتوى علمه لا عتة به ولا علم انه عتة لواجب علمه ذكره فلا يوجب سنة لان التأجيل ليس الا ليعرف انه عتة
 على ما قالوا أولا فائدة فيه ان ابل مع ذلك لكن التأجيل لا بد منه لانه مكر وسف الميعة التي قصيرة لا يمكن ادخالها داخل القرح لاحق
 لما في المطالبة بالتفريق سنة ولو كان صغيرا جدا كالزركمة كالبجوب قوله اجله الحاكم سنة أي من وقت الخصومة ولا يعتبر تأجيل
 غير الحاكم كالتنا من كان ولو عزل بعد ما جله بنى المدعي على التأجيل لاول قوله بكذا روى عن عمر وعجل واما الرواية
 من عمر فلما طرقت فتمنا طرقت عبد الرزاق ثنا سمع من الزهري من سعيد بن المسيب قال فحقى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المعين
 ان يوجب سنة قال عمر وبلغني ان التأجيل من يوم سخم وكذا اخبره ابن ابي شيبة ثنا هشيم بن محمد بن سلمة عن الشعبي ان عمر
 بن الخطاب رضى الله عنه كتب الى شيخ ان يوجب المعين سنة من يوم يرفع اليك الحديث ورواه ابن ابي شيبة بسنده ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه
 زاد في لفظه وقال ان آباءنا والافرقوا بيننا ولما العداق كما رواه محمد بن الحسن من ابي حنيفة رضى الله عنه قال ثنا اسمعيل بن مسلم
 المكي من الحسن من عمر بن الخطاب ان امرأة اتته فاحترته ان زوجها لا يصل إليها فاجله حولا فلما اتقته حول ولم يصل إليها فاحترته
 نفسها ففرق بينهما عمر وجعلها تطلقه ما نسته واما حديث علي رضى الله عنه رواه ابن ابي شيبة ومحمد بن الرزاق بسنده في حديث
 ابن جهم رضى الله عنه رواه ابن ابي شيبة بسنده عن يوجب المعين سنة فان جازع والافرق بينهما ورواه ايضا عبد الرزاق والدارقطني
 وروى ابن ابي شيبة عن المغيرة بن شعبه انه اجل المعين سنة وحسب ابن ابي شيبة من الحسن والشعبي والنخعي وعطاء وسعيد بن ابي
 رضى الله عنهم انهم قالوا يوجب المعين سنة قوله ولا بد من معرفة كذلك أي معرفة لكون الامتناع لعلته معتزلة وآفة أصلية في أصل الخلقة
 فقدرنا ما بالنسبة لانها معرفة لذلك فانه ان كان من علة معتزلة فلا يخلو من كونها من فلبه حسارة او بوجوه او بوجوه او بوجوه
 تقتضي على الفصول الأربعة وكل فصل باحد هذه الكيفيات فالصيف حار يابس والحسنة بار يابس وهو روى الفصول والشتا بارد
 رطب والربيع حار رطب فان كان مرضه من احده هذه ثم علاه في الفصل المضاد له فيه او من كفتين فيتم في مجموع فصلين مضادين
 فكانت سنة تمام ما يتعرف به الحال قوله فاذا امتنعت سنة ولم يصل إليها عتة ان ذلك بأية أصلية وفيه نظر فان ظاهره ان
 موجب التفريق كونه من علة أصلية وسنة ضربت لتعريفه وهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم الوصول إليها سنة كون ذلك الآية أصلية
 في الخلقة اذ المراد من قديم سنة وايضا حاله حكم المعين المسور وتقتضي بالسحر ما قد تمتد السنين ومعنى سنة يفترق بينهما اذ اطلبت مع
 العلم بعدم الآفة الأصلية لغير العلم بان يصل إلى غير ما من النساء فالصح ان التفريق منوطا بما يغلبه من عدم زوال الزمانه او لا أصلية ومنه
 السنة مع عدم الوصول يوجب كذلك وهو عدم ايضاحها فقط بأي طريق كان والسنة جعلت غاية في الصبر واليأس العذر
 في عدم صحة لو غلب على الظن بعد اختصارها قرب زواله وقال بها سنة لا يخلو من ذلك الا برضا بالقرينة ثم رجعت

فوقه من غير علمه بالطلاق لان فعله القامى ان ينفذ الى فعل الزوجة فكأنه من نفسه وكان
 المشافعي يراه من غير علمه لكن الحكم لا يقبل منه من نواحيه لان المقصود وهو له الظاهر منها لا يحسن الا بها
 لا يبالوا لم تكن بائنة فتكون متعلقة بالراحمة ولما كل من كان حلالا بها فان حذوا العتق صحبة ويجب العلم بالطلاق

كان لما ذك ذلك ويطلب الاجل لان البتة فاحية ليل والعذر وقال لبيد لانيه حين حضرت الوفاة سخطني ابتائى ان يعيش ابو جاه وذلنا
 الاسن ربيعة او مضر فقاموا قولا بالذي قد علمناه ولا تخشاه وجها ولا تخشاه المشرك الى قول ثم اسم السلام عليكم من ومن قبك حولا كما
 فقد اذ ذر قوله ولا بد من طلبها هذا اذا كانت حرة غير تقادفا كانت كذا فلا حرج لاني لفرقة وان كانت امه فالطلب عند ابى يوسف رحمه الله
 لما وعده ابى حنيفة رضي الله عنه لسيدها وهو فرع مسئلة الاذن في الخزل قيل ممدوح ابى يوسف وقد مرت ولا يسقط حتمه في طلب الفرقة
 بتأخير المرافعة قبل الاجل ولا بعد انقضاء السنة بعد التاجيل مما اخرجت لان ذلك قد يكون للتجربة وترجي الوصل للرضا بالمقام
 على ذلك ابد افلا يطل مقابا لشك ولو وجدت كبيرة زوجها الصغيرة مبنيا فينظر بلوغه لان للصبي اثر في عدم الشهوة قال قاضي خا
 الغلام الذي يبلغ اربع عشرة سنة ذالم يصل الى امراته ويصل اليه فير ما يوصل ولو وجدت زوجها المحبون غنيا يخاصم عنه وليه ويوصل نسبه
 لان المحبون لا يعدم الشهوة بخلاف ما لو وجدت محبوبا وطلبت الفرقة لانه لا فائدة في انتظار بلوغه فيحصل وليه خصا ولا نصب القاض
 عنه خصا و فرق للمحال ولو جاز الوصل في السكتين بنيت على رضا بالعنة وجبه اوطى عليها بحار عند العقد لزم الشكاح ولا يفرق بينهما
 ولو طلب حينها على ذلك تخلف فان نكحت لم يفرق والا فرق ولو نكحت الكبيرة بالتفريق وغابت بل يفرق بطالب الوكيل لم يذكره
 محررا خلفا فيه ولو اختلفا في الحب فادعته فأنكره يريه رجلا فان امكن عليه به بالحس من وراء ثوب لا يكشف عورته وان لم يتيقن بذلك
 الا بكشفها كشفها للفرقة ولو جابت امرأة المحبوب بولد بعد الفرقة اسه شتين ثبت نسبه ولا يطل التفريق بخلافه في الغنين حيث ثبت
 نسبه يطل التفريق ذكره في الفاية قال في مفرح الكفر وفيه نظر لانه وقع الطلاق بتفريقه وهو بائن فكيف يطل بعد وقوعه الا يرى
 انما لو اقرت بعد التفريق ان كان قد وصل اليها لا يطل التفريق انتهى لكن وجه التفريق بعد هذا البحث وهو ان التفريق بنا على ثبوت
 العنة والحب وثبوت النسب من المحبوب وهو محبوب بخلاف ثبوت سن الغنين فان ثبوت النسب منه ثبت انه ليس بعين فينظر
 بطلان معنى الفرقة بخلاف اقراره بعد المدة بالوطى لاحتمال الكذب بل هي به مناقضة فلا يطل لقضاء بالفرقة ولو كانت زوجة المحبوب
 او المحبوب صغيرة لا يفرق بينهما بل ينظر بلوغها لاحتمال ان ترضى اذا بلغت واذا رضيت قبل التاجيل او بعده قبل انقضاء السنة او بعده
 سقط حتما وليس لها المطالبة بالفرقة بعد ذلك لو كان الزوج يباح مع ولا ينزل يخاص ما لم يكن لها طلب الفرقة قوله وتلك
 الفرقة تطليقة بائنة وهو قول مالك والشافعي وغيرهما وقال الشافعي واهم مدعى الله عنه نسخ لانهما من جنسهما وقاسل لما ورد في
 على الفرقة بالحب قلنا بل من حيث فانه وجب عليه الترحيم بالاحسان بين عود من الاساك بالمعروف فاذا اتفق كان فاما
 فتاى القاضى عنه فيه فيضاف عمله اليه والقياس على الحب ممنوع لان الفرقة به ايضا منه تطلاق وقوله لكن الكحل لا يقبل الفسخ عند
 اولى الكحل ليعمل لانه لا يملك الكحل لطلاق فخرج الناسد والموقوف والفسخ بعدم الكفاة وخيار القن والبلوغ فسخ قبل التام فكان
 في معنى الاتقان من الاتام بخلاف ما نحن فيه فرقة بعد التام فلا يقبل الكحل لا يقبل الفسخ بالاتفاق وقد ذكرنا في رواية ابى حنيفة عن
 عمر رضي الله عنه انه جعلها تطليقة بائنة قوله ولما كمال للمرملوة الصبي لم يطل غوة الغنين محبة اذ لا وقوف على حقيقة العنة لجواز ان
 يتنوع من الوطى اختيارا لثبوتها فيدراس الحكم على سلامة الآلة ولا يمل ترك وطئها ولو تزوجا بعد ذلك لا خيار لهما لانها لم يثبت خيشت

هذا إذا تزوجت به لم يصل إليها ولو اختلف الزوج والمراة في الوصول إليها كان كالميتة لا يكره استحقاق حق الفرية
ولا أصل هو إسلامه في الجملة ثم إن حلفت بطل حقه وان كل يؤجل سنة وإن كانت بكر انظر إليها النساء من قلوبهم بمرأى سنة لظهور كونه به
وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لها وان كل يؤجل سنة وان كل من حجبوا فخرق بينهما في الحال ان طلمت لانه لا فائز
في التأجيل والخصم يؤجل كالميتة لان عليه وجوب الاصل الفين سنة وقال قد جعلتها وانكرت فخر إليها النساء من قلوبهم بمرأى سنة بغير
لان شهادتهن تأيدت بمريد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلف للزوج فان كل حلفت لتأيدها بالانكاح وان حلفت للتأجيل فان كانت
ليكن اصل فاقول قوله مع بينه وقد ذكرنا ان ما كان مختاراً زوجاً لم يكن لها بعد ذلك حيل لها نصيب يطلان حقه وان التأجيل القدر سنة القدر هو الصحيح

فكتمت بعد العلم بالحال ولو تزوجت به اخرى عالة بما له ففي الأصل كذا لك يكون رضا وعليه الفتوى في قيل لا يكون رضا بمرأى ما بينهما به
ودفع بانه احتمال بعيد ان لم يبرأ منه اكثر من سنة فانما بمرأى سنة ودانته فكون بالتزوج بمرأى سنة باليبس قوله بانه
بما الذي ذكرنا من انها اذا عالة بالفرقة اجلا كما كتمت ثم يبرأ من سنة منها اذا اعترف الزوج بعد الوصول إليها سنة بانه النكاح
وان تصادقانه وصل إليها سنة نكاح قبل ثم طلقا لانه اذا وطئها سنة نكاح ثم ايانها ثم تزوجا ولم يصل إليها لما المطالبة بالفرقة
فان اختلفا فادعى الرسول وقالت لا فالقول قوله والوجه ظاهر في الكتاب قوله وان لكل اهل سنة سواء جعل لغيره استلزام
او بدلا فكانا قري بعد الوصول قوله وان كانت بكرا يعني اذا انكرت وكانت مكروا وقت النكاح لا تستعمل بل ترى النساء فان قلن هي بكر اهل سنة من غير
الاستحلاف والتمسك بالحق كذا به وقوله فان قلن خرج على هذا الاصل من انهما امرت من قبلها جملة الا لا لامة بعدة كمنه في كافي الحاكم والشيخان في حوط
وطريق معرفة انها بكر ان يدفع في فرجها اصغر بنية للرجل فان دخلت من غير حق في ثيب والا فبكر او تكسر وتسكب في فرجها
فان دخل فثيب والا فبكر وقيل ان انكسها ان تبزل على الحمار فبكر والا فثيب وان قلن ثيب تبست الثوبية ولا يثبت وصوله إليها
لان البكارة قد ترد بغيره كوثبة وسواها فان القول قوله لو قالت زالت البكارة باصبعه وسواه فيحلف انه وصل إليها فان حلف
تقرر النكاح وان كل اهل سنة ثم فرق ان لم يصل إليها ثم اذا اهل وضعت السنة فاقول في الوصول في السنة فعلى ما اذا اختلفا قبل
التأجيل ان كانت بكر انظر إليها فان قلن بكر غيرت للحال بين الاقامة والفرية وان قلن ثيب حلف فان نكل غيرت وان حلف
استقر النكاح وان كانت ثيبا في الأصل فاقول قبل التأجيل او بعده فالقول له وان حلف استقر النكاح ولو نكل اهل وخيرت
بعده وفي موضع غير معتبر الجلس كتحريم الزوج فان قامت من مجلسها قبل ان تختار لنفسها او اقاسها عونة القاضي ولو كرهت لزوم
النكاح لانه كان يمكنها اختيار نفسها قبل ان تقوم فاذا اختارت نفسها امره القاضي ان يطلقها فان اصب فرق بينهما كذا
ذكره موهبة الأصل وقيل تقع الفرية باختيار نفسها ولا يستلزم الى انقضى كذا بالجملة قوله لانه لا فائدة في التأجيل لانه لا توقع
الوتوع ولا توقع لفظة الآلة بخلاف الحضي لان آله قائمة وانما سلت خصيتها او دس الموضع الذي رمن خصيتها قال في
بعض اهل الماشية انه مرس الخصيتان وهو منسب مرشدين الى فوق الى ان يرافعا اسن طره فلا يبرأ او يكون نشيطا
كغيره اجماع الا انه لا يكمل فالتوقع واقع فيقول كالعنين قوله واذا اهل العنين سنة فقال لا قد وصلنا هذا الاختلاف الكائن
بعد التأجيل بالاختلاف قبله نفيه فخرج استنفذ اذا كان يبول من مبال لرجال فترزوج امرأة فهو جائز فان وصل إليها
والا اهل كالعنين ذكره الحاكم وكل من تزوجت واحد من هؤلاء اهل المذهب والعنين وسبب عالة بما له فلا خيار لها
وان لم تكن عالة بها فلها المطالبة بالفرقة قوله هو الصحيح مما ايضا صاحب الوقعات امر اذا ما اختياره شمس لا يمتد السحر
وقاضي خان وطبر الدين من اعتبار الشمسية وهي رواية الحسن من ابي حنيفة رضى الله عنه وباضربت السنة الا لتوصل الى
صلاح الطبع ورفع الباطن فيوزان بوان في طبعه مدة زيادة الشمسية على القرية فوجب اصابا ووجه الدليل ان الثابت عن صحابة
المرجعي الله عنه ومن ذكرنا معهم السنة قولوا بالشمسية انما يقع فون لا شهر والعنين بالامية فاذا اطلقت السنة انقضت

ويحتسب بايام الحيض ونسبهم مضار لو جاز ذلك في السنة ولا يحتسب بمينها ومينها لان السنة قد تطلوعه واذا كان يلزم
عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي يرد بالعيب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرق والقرن لا بها تمنع
الاستيفاء حسا وطبعا والطبع مؤثرا بالشرع قال عليه السلام فر من المحرم من فراها فله

الى ذلك ما لم يصر حوا بخله ثم زيادة اشتمية قبل حد عشر يوما ومن اخلوا في اشتمية ثمانية وخمسة وستون يوما وحسب من
مائة وعشرين جزء من اليوم والقرية ثمانية واربعه وخمسون كذا رايت في نسخة ومايت في اخرى عند في اشتمية زيادة ربع
يوم مع ما ذكرنا وقيل القرية ثمانية واربعه وخمسون يوما وخمس يوم وسدس واثمينة ثمانية وخمسة وستون وربع يوم الاجزاء
من ثمانية جزء من يوم وفصل بينهما عشرة ايام وثلاث وربع عشر يوم بالتقريب والذي يظهر ان هذا كله محدث ومسر
بن الخطاب رضي الله عنه حين كتب الى شريح ان يوصل الغنم سنة من يوم يرفع اليه وكذا قول لراوى عن عمر في المرأة
التي اتت اليه فاجله هو لا من غير تقييد في السنة والحوال لم يرد الا بالاية هذا لانه تعرفه العرب واهل الشرع على ان الحول
لم يعرف بعرف آخر بل اسم السنة هو الذي توارده عليه العرفان والله سبحانه اعلم قوله لا يحتسب بايام الحيض اي يحتسب من ليلته
لوجودها في السنة يقينا وعادة قوله ولا تحتسب بمرضه ومرضه بهذا مطلقا ومن اسبى يوسف اذا مرض احداهما مرضا لا يستطيع
معه الجماع فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان اكثر لم تحتسب وعوض منه لان شهر رمضان محسوب عليه وهو قاي
عليه بالليل لا النهار وذلك نصفه وكذا النصف من كل شهر وهذا صحيح الروايات عن ابي يوسف وفي رواية ان ما فوق الشهر
كذلك لا تحتسب به وفي رواية ان مدة اكثر سنة وفي رواية اكثر السنة ومن محد لومرض في سنة يوصل مقدار مرضه
قيل عليه الفتوى فان حج او غاب هو احتسب عليه لان العجز حاصل بفعله ويمكن ان يخرجهما معه او يخرجهما والغيبة ولو كان
ممر وقت الخصومة قال محمد يوصل بعد حمله فلا يكون فدا بخله ما اذا حجت هي ادفا بخلها لا تحتسب عليه لان العجز من
قبلها فكان عذرا فيعوض فان حصر الزوج ولو بمبردا او تمنعت من لمحي الى السجمن لم تحتسب عليه فان لم يتنعم وكان له موضع
خلوة فيه احتسب عليه وان لم يكن موضع خلوة يمكنه جامعها فيه لم تحتسب ولورافعة وهو مظهر منها تعتبر المدة من حين المرافعة ان كان
قادرا على الاعتاق وان كان عاجزا المدة شهر الكفارة ثم جديتم تا جدي سنة وشهرين ولو ظا هربا التاجيل لم يطلت الى
ذلك ولم يزد على المدة قوله واذا كان بالزوجة عيب ان كان اصله ليس هو احد من الزوجين خيار فسخ النكاح بعيب في الاخر
كاننا من كان من ابي منية رضي الله عنه وابي يوسف وهو قول عطاء والنخعي وعمر بن عبد العزيز واسبى زياد واسبى طلبة
وابن ابي ليلى الا اذا عي الثوري والخطابي وداود الظاهري واتباعه في البسوط انه ذهاب على داود وسعد رضي الله عنهم ومنه
محمد لا خيار للزوج بعيب في المرأة ولها هي الخيار فيه بعيب من الثلاثة الجنون والجذام والبرص قال الشافعي لكل منها خيار
هذه الثلاثة وللزوج الخيار اذا كانت رتقاء او قرناء ايضا فله الخيار في خمسة عيوب ولها فيه في ثلاثة وهو قول مالك
واحمد وقال الزهري وشريح وابو ثور ترد بجميع العيوب وكذا من الجنون العارض والجذام والبرص والجنون مشهورات
والفعل من الاول والاخر على البناء للمفول فيقال جندم ومن اذا اصاب بالجذام والجنون فهو مجندوم ومجنون ولا يقال
اجندم ولا اجن ولا مجن وثلاثة من اسماء المفعولين من فعل جاد على مفعول دون مفعول على غير قياس مجنون ومجنون ومن
اخرنه الله ومحبوب من ابيه الله وعلوه على القياس في الثالث في قول عشرة ولقد نزلت فلا تظني فيه بينه وبينه المكرم

ولما ان قوت الاستيفاء أصلا بالموت لا يوجب الفسخ فاختلاف هذا العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو الفكن وهو حاصل اذا اكل بالزوجة جنون او برص او جذام فلا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف ولا وقتل المحرم لها الخيار فكذا العذر عنها كافي المحبت والعلة بخلاف جانبها لانه متمكن من دفع العذر بالطلاق وكما ان لا حصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما ثبتت في المحبت والعلة لا ينافي ذلك بالمقصود المشرع له النكاح وهذا العيوب غير محالة به فافترقا والله اعلم بالصواب

والفعل من البرص برص فهو برص وابرمه الله والرتق الالتحام والرتقاء المتحمية والقرن في الفرج اما فدة عظيمة او عظيم يمنع سلوك الذكر للشافعي رحمه الله ومن موطن في بعضها وقياسا في بعضها وثلاثة اقيمت في بعضها اما النقص فاروى له عليه السلام رد للعيب قال الشافعي رحمه الله كشمها ونحوها وبما هنا الحق بلاك فصار البرص منصوصا عليه فيلحق به الجذام والجنون يجامع انه يفر من الطبع وهذا الوصف وهو كونه منافرا للطبع دل الشريعة على عدمه في جنس المعلن هو المباحة والقرارة فانه ينسخ الفسخ قال عليه السلام فمن الجذوم فراك من لاسد او يجعل الجذام منصوصا عليه في هذا الحديث لان العذر ثبت بنسخ نكاحه والحديث والجماع تعليل من ابي هريرة قال عليه السلام لا عدوى ولا طيرة ولا بامة ولا صغر وفر من الجذوم فراك من لاسد ويقاس النكاح على البتة في انه ينسخ بهذه العيوب بهذا البيع فليفسخ بها النكاح وقياسا على المحبوب يجامع المانع المحسى فيما به فوات مقصود النكاح في حق كل من قلنا اما الحديث الاول فلم يصح لانه من رواية جميل بن نيريه وهو متروك من زيد بن كعب بن عجرة وهو مجهول لا يعلم كعب بن عجرة ولد اسمعز بن زيد ولو سلم جازان يكون طلاقا فان لفظ الحق براك من كتابات الطلاق واما الثاني فظاهر غير مراد للاتفاق على اباة القرب منه وشباب بجمدة ومترقبه وعلى القيام بمصالحه واما القياس فتختلف فيه جزا او مقتضى او مشروط فان مقتضى الفسخ العيب مع وقوعه في عقد مباح ولا تجزى المسامحة والمضائق بسبب كون المراد منه من المحابين المال وبذا شرط عمله والنكاح ليس كذلك فان المال فيه تابع غير مقصود واما مشرع اظهار الخطر الحمل ولما اختلفت لواءهما حتى اخبرناه على عبدة وقرن غير موصوفين ومع عدم روية المرأة اصلا بخلاف البيع عنده ثم اذراك عندنا البيع ثبت له خيار الرد بلا عيب وفي النكاح لو شرط وصفا مرغوبا فيه كالعذرة والجمال والرشاقة وصغر السن فظهرت شيئا محجوزا شوبا ذات شق مائل ولعاب سائل وانف مائل وقيل زائل لا خيار له في فسخ النكاح به وفي البيع يفسخ بدون ذلك ولو نزل بالبيع لم ينفذ ويعقد النكاح بالهزل به فكذلك بالعلة مقتضية وعن القياس الثالث يمنع وجوب العلة في الفرج وهو امتناع حصول المقصود بجزا ان يطأ من هي كذلك ويتوصل بالشق والقطع والكسفاية ما فيه نفرة طبيعية وذلك لم يوجب الفسخ اتفاقا للاتفاق على عدمه في ذات الفرج الفاشية والجزا الزائد روح الانفوق محذره ان يكون ذلك فيه يعطل عليها المقصد للوجه الاخير بخلافه هو اذا وجد ما كذلك لانه يمكن من ازالة العذر من نفسه بالطلاق ودوبه دفعه ودفع قول لزهرى ومن معه المتظلمة دفع اقبته الشافعي ومن معه قوله ولما ان قوت الاستيفاء اصلا بالموت قبل له قول لا يوجب الفسخ فاختلاف هذه العيوب اولى ان لا يوجب الفسخ ونظر فيه بان النكاح موت بيمينتها قوله وهذا اى كون هذه العيوب لا توجب الفسخ لان الاستيفاء من الثمرات فلا تراعى من وجه على الكمال والمستحق يمكن اى يمكن من الوطى وهو غير متنع لما قلنا قوله لانها مغلان بالمقصود فان قيل جل في المسئلة قبلها ان الوطى من الثمرات فلا يجب اختيار بغواته وهنا جعل المقصد المشرع له النكاح حتى يتخير في الفسخ بالحب وبذا تدفع حبيب بان الوطى له جتان جته كونه مقصودا باعتبار المقصد الذى شيع له النكاح وهو التوالد فانه لا يحصل الا به وجهه كونه مخرجه حيث يصح الرضيعة واللايته فلو كان المقصد المسمى نكاح هو لا وكما لم يميز استيجار مجلس للحمل والركوب فاعتبرنا جته المخرجة فيها اذا كانت هذه العيوب بها ولم يثبت له خيار الفسخ بر ما على الاصل من ان ازالة قيد النكاح بالطلاق لا يفسخ لكنه من ازالته

باب العدد

واذا طلق الرجل امرأته حلا فليشأ الزوج جديدا ودعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي حرة ممن يحمض فعدت ثالثة اقراء لقوله تعالى والطلاق ثلاث
يتربص بالنفس ثلثة فروع والفرقة اذا كانت بغير طلاق فليس معنى الطلاق العدول وحدها الترتيب من براءة الوهم في الفرقة الطارئة على الكفر عند تحققها

به ومن الاستمتاع بغيره وجه المقصود به فاما اذا كانت به لانها لا يمكن من الطلاق ولا الاستمتاع بغيره فله ما قرناه لاحاجة
الى ذلك بل هو مطلق لا يختلف والله اعلم

باب العدد لما ترتب العدد في الوجود على فرقته النكاح مشددا او رد باعقيب وجود الفرقة من الطلاق والا يار
والخلع واللعان واحكام لعنين وسبج اللغة الاحصاء عدت اشي مدة احبته احصاء ويقال ايضا على المدة في الشرع تربص
يلزم المرأة عند زوال النكاح التاكيد بالدخول او ما يقوم مقامه من الخلوة والموت وينبغي ان يراود بمشبهة بالجر عطف على النكاح
والتربص للانتظار اي انتظار انقضاء المدة بالتزوج حقيقة ترك لازم شرعا للتزوج والزنية في مدة معينة مشددا ولا شك ان
سببها النكاح المشبهة وزوال ذلك شرط فالامانة في قولنا مدة الطلاق اى بشرط ولم يحس الزوال بالنكاح لعدم
قالوا وركن حرمة تثبت عند الفرقة وعند الشافعي رحمه الله الكف عنها ونهين على ذلك ان العتق اذا وجب من
رجلين يتد اخان ومقتضيان بمدة عندنا وعنده لا على هذا ينبغي ان يقال في تعريفه لزوم التربص ليصح كون ركنها
حرمة لانها لزومات والا فالتربص فعلها وحرمة احكام الله تعالى فلا تكون نفسه وعلى هذا فاقيل في حكمها انه حرمة كما صغر
عليها وحرمة نكاح انتها واربع سواها عليه لا يصح لان حرمة تثبت عند الفرقة ركنها بالعرض وحرمة تزوجها بغيره من تلك
الحرمة نعم حرمة تزوجه بانتهاء لا يكون من العدد فهو حكم مدتها ولا شك انه معنى كونه هو ايضا في العدد لان معنى العدد وجوب الا
بالتزوج اى معنى المدة وبذلك لك فهو في العدد غير ان اسم العدد اصطلاحا خاص بتربصها لا يتربص ثم لم يرد ما ذكر ان لا يقال
في حق الصغيرة وبب عليها العدد وسنوضح قولنا اذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا او رجيا وليس جبا في بعض النسخ ونشمل
الطلاق الخلع واللعان خلا فالحق قال عدة المتكفلة حنفية واحدة قيل وهو بناء على انها نسخ والحق انه خلاف ابتداء لما علم في باب
الخلع من القول في ذلك كون النسخ مؤثرا في نقصان عدة ولنا حيث ثلثة او ثلثي النسخ غير البتة في غير ذلك لا يبين فائدة الملائمة تسعة أشهر وقوله
عدة من ثلثين من تحت حيلهم يبلغ الايام من كان تحيض حتى لم يفت ذات الدم ثلاث ايام ثم تقطع سنته او اكثر ثم تنقصر مدتها حتى تحيض ثلاث حيفس او مد حسل
الايس فتعقد بالاسر سحلات ما لولم ترشيا او مات اقل من ثلثة ايام فاسنات تعقد بالاسر قوله او وقعت الفرقة بينها غير خلاف
مثل الانفصال بخيار البلوغ والعق وعدم الكفاة ولك احد الزوجين الآخر والردة في بعض الصور والافتراق من النكاح
القاسد والوطى يشبهه وقولنا عند ثلثة اقراء يقصنه ما ذكر من ركن العدد كون مدتها مدة في ثلثة اقراء لان الحرمة تعلق
في مدة الاقراء فكان الاصل ان ينتصب لادخول نمان معرب واقع خبرا من اسم معنى نحو السفر هذا لكنه اعتبر فيه الاطلاق ليجام
اصنى اطلاق العدد على نفس المدة ثم لا يخفى ان سبب عدة ما هو فيه تاكده بالدخول او ما يقوم مقامه كما ذكرنا وانما حركه المشرق
ان الطلاق قبل الدخول لا يجزيه قال الله تعالى اذا طلقتموهن فليكن منكم الموهنات ثم طعنتموهن قبل ان يحسوهن فما لكم عيسى من عدة تعددتها قوله
والفرقة اذا كانت الخ لما جمع بين الطلاق والفرقة بالطلاق في حكم العدد والدليل السمع لا يتناول الا الطلاق الحقه باجاء وهو
ان وجهه ان يسل النص وهو الطلاق لتعرف براءة الرجم وجعله ثابتا بدالة النص حيث قال في معنى الطلاق يعني بتبارك لكل

[illegible][illegible]

وان كانت حاملة فعدت عتبان قسم عليها بالطلاق قوله بقتل واولات الاحمال اهلان ان يضع حملهن وقال عبد الله بن مسعود في
من شاكوا بهن لم يسمعوا النساء والقصر وتليت بعد الآية التي في سورة البقرة وقال عمر بن الخطاب في قوله لا يسمعوا منكم ولا يفتنت
عدتها حل لها ان تفرجوا واذ اوردت المطلقة في موضع عدتها بعد الاجلين وهذا عندنا في حنفية ومالك وقال ابو يوسف
ثلث حيض ومعاذا ذاك المطلقة بانثاء او ثلثا اما اذا كان رجعيها فعدتها الوفاة بالاجماع

على الكتابية تحت اسم يريه قوله وان كانت اى المتوفى منها حاملة فعدت عتبان تضع حرة او امه كالمطلقة والمشاركة في النكاح الفاسد
والوطى يشبهه اذا كانت حاملة كذلك لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اهلان ونضع حملهن اى ان كان سطله يقول لا بد من الوضع والاشهر
اشهر وعشر وهو قول ابن عباس لان هذه الآية توجب عليها العدة لوضع الحمل قوله تعالى يرضى بالنفس اربعة اشهر وعشر ايوها عليها فجمع
اصحابا وفي موطا مالك عن سليمان بن يسار ان عبد الله بن عباس و ابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف اختلفوا في المرأة تنفس بعد زوجها
بيال فقال ابو سلمة اذا وضعت ما في بطنها فقد طلت فقال ابن عباس اخبرنا اهلنا قال ابو هريرة انما سمع ابن ابي عمير ايا سلمة قالوا
كريا مولى ابن عباس الى ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم يسألهما عن ذلك فاخبرهما انها قالت ولدت مسيعة الاسمية بعد وفاة
زوجها بليال فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال قد طلت فانكم من ثلثت وفي الترمذي انها وضعت بعد وفاته ثلث وعشرين
او خمسة وعشرين يوما وخرج البخاري عن ابن مسعود قال يجعلون عليها التطيظ ولا تجعلون لها الرخصة شيئا واليه نزلت من النساء الا انها
بعد الطوى يريه بالقصرى يا ايا النبي اذا طلقت النساء والاطلى البقرة والمسايلة الملازمة كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا فقالوا
بمسألة الله على نظام منا وقيل هي مشروعة في زماننا وقد ورد بلفظ الملازمة اخبر ابو داود والنسائي وابن حبان بلفظ من شاء ولا عنه
فطلعت سورة النساء المقرى بعد الاربعة اشهر وعشر واخبر ابو داود بلفظ من شاء وعنه واسند عبد الله بن احمد بن حنبل في مسنده
عن ابي بن كعب قلت للنبي صلى الله عليه وسلم واولات الاحمال اهلان ان يضع حملهن المطلقة ثلاثا والمتوفى منها زوجها فقال هي المطلقة
ثلاثا والمتوفى منها وفيه الثلثة بن صالح وهو متروك وقول عمر رواه في الموطا عن نافع عن ابن عمر عن سئل عن امرأة التي توفى عنها زوجها
وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد طلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت وددوها على سبيرة ولم يدر من بعد طلت
وفيه رجل مجهول وفي الحسن بن علي بن عبد الله بن لا تقيم اندخل على سبيعة بنت الحارث الاسمية فساها من حديثها فاخبرته انها كانت
تحت سعد بن خولة وهو من بني عامر بن لؤي وكان ممن شهد بدرا فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فلم تثبت ان وضعت حملها فلما طلت
من نفاسها سمعت الخطاب فدخل عليها ابو السائل بن جهمك رجل من بني عبد الدار فقال لي اياك تنجيه لعنك ترمين النكاح والله ما انت
نباكم حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت فلما قال لي ذلك جمعت على شيئا من بيت فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألت
عن ذلك فافتاني الى قد طلت حين وضعت على وامرني بالتزوج ان بدأى وكلما كان لا اعتداد بالوضع لا تنقض العدة الا بالوضع اكل فلو
موتت قبل ان يولد او في بطنها او لم تنقض عدتها وقولها افتاني اني قد طلت حين وضعت يد قول من قال من طلت لا تنقض عدتها فلو
كانهم اخذوه من قوله فلما طلت من نفاسها قال لها انكي من ثلثت رتب الاعلال على اتقى فيتم اى توقعه على الطهر فيتعبد به لكن ما ذكرنا
صريح في ثبوت اكل الوضع ولو تزوجت بعد الا شهر فحرم جابت بولها قبل من اشته اشهر من المدة طهر فساد النكاح فحسب طهرت قوله واذا ورت
المطلقة في المرض تعلق بالمطلقة اى ورت التي طلقت في المرض بان طلقها بغير رضا بحيث صار فاما واداء وهي في العدة فعدتها بعد
الاجلين اى لا بعد من اربعة اشهر وثلث من طهرت طهرت من ثلث حيض ولم تشكل اربعة اشهر وعشر لم تنقض عدتها حتى
يشكلها وان حضت اربعة اشهر وعشر لم تنقض طهرت من ثلث حيض وان استمر طهرت لم تنقض عدتها حتى تمضي وان كشت سنين لم تدخل في العدة

لا يوصف هذا النكاح قداً تقطع قبل الموت بالطلاق ولزمنا ذلك حينئذ وانما يجب عدة الوفاة اذا زال النكاح في الوفاة لانه متى
 في حق الارث لاني حق تغير الفلق بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل جهه ولو كان له لما بقى في حق الارث يجعل باقياً حتى ينفك الفلق لاحتياط
 فيصم بينهما ولو قيل على ذلك حتى در شصام انه قد تم على هذا الاختلاف وقيل عندنا بالرجعي بالاجماع لان النكاح حينئذ ما اعتبر باقياً في وقت
 الموت في حق الامة المسئلة لا تتر من الكافر لان لعنت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام
 النكاح من كل وجه وان لعنت وهي مبنية على ما متوفى عنهما من وجهها انتقلت عدتها الى عدة الحرائر ولو كان النكاح بالبينونة فلو لم يمت

تعتد بالاشهر اذا عرفت هذا من نسائ بعد الاجلين بانما تعدد اربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض مقصر او لا يصدق الا اذا كانت الاربعة
 اشهر وعشر بعد من الثلث حيض ومضيقة الحال انه لا بد ان يترتب لاجلين وهذا الحكم ثابت في صوابه بانه واثانية اذا قال الزوج
 او زوجاته احدا كرتالق بائن ومات قبل البيان فعلى كل واحدة الاعتداد بالبعد لاجلين ولو بين في احد سما كان ابتداء العدة من وقت
 البيان اثنتي عشرة امه الولد اذا مات زوجها ومسيرها ولم يدريها ما مات او لا وعلم ان بينها شهرين وخمسة ايام فصاعداً وتنفصها ان انفاء
 الله تعالى ثم المراد بذلك الطلاق البائن واحدة او ثلثا اما اذا طلقها رجعياً فعدتها عدة الوفاة سواء طلقها في مرضه او في صحته بوقت
 في عدة الطلاق ثم مات الزوج فانما تنتقل عدتها الى عدة الوفاة وترت بخلات ما اذا طلقها بائناً في صحته ثم مات لا تنتقل ولا تر
 ما لا تفرح بغيره بل ينفك النكاح قداً تقطع قبل الموت بالبائن ولزمنا ذلك حينئذ وانما يلزم عدة الوفاة اذا انقطع بالمر
 وليس فليس انما بقي في حق الارث لاجماع الصحابة رد القصة الى هذا الاستلزام الحكم ببقائه في حق العدة فلا تتغير به العدة بخلاف الرجعي
 لان النكاح قائم من كل وجه وانما انقطع بالموت فيجب عدة الوفاة فيه قوله فجمع بينهما اي بين عدة الطلاق والوفاة وذلك لانه
 انقطع بالطلاق حقيقة بموت حكمه اما الاول فيفرض المسئلة انه البائن قبل الموت وباعتباره يجب عدة الطلاق واما الثاني فلا اعتبار
 قيام النكاح عند الموت فان تورثها يستلزم ذلك ولازمه لزوم عدة الوفاة ولازم اللازم فيلزم تورثها للاعتداد بعبدة
 الوفاة فتجرب عدة الوفاة كقول في حاشيات اعتبارها قائماً رد قصده عدم تورثها عليه لا يستلزم ان يبقى في حق العدة وجوابه ان الارث
 لا تثبت بالشك والعدة تثبت به فاذا بقي النكاح شريعاً في حق الارث فلان يبقى في حق العدة اولى مع ان الاصل ان الاشياء
 انما تثبت بلازمه وهذا هو معنى قول المصنف احتياطاً قوله ولو قتل على ردة الخ جواب من مقيس عليه مقدار لابي يوسف وهو انه لو ارث
 زوج المسلية قاتل او قتل على ردة زوجته المسلية وليس عليها عدة الوفاة بل الحيض لان زوال النكاح كان بالردة لا بالوفاة فكذا
 بهما زواله بالطلاق بالموت فلا يجب عدة الموت فاجاب بين حكم الاصل اولاً فقال لا تستلزم لايها عدة الوفاة بل يلزمها اليه اشار
 الكرخي وما ذكرت مذنبك فهو على الخلاف فيلزمها الجمع بين المذنبه والحيض فلا يصح به الا لزام ولكن سلمنا ان لزوم الحيض اتفاقاً
 فالفرق ان تورثها وهو الحكم الثابت يعني انه لم يعتبر النكاح شرعاً قائماً الى الموت لانه لو اعتبر كذلك لم ترث اذا تراثت اسلام النكاح
 فليزم العلم باعتبار سناد الارث الى وقت حدوث الردة اعتبار الردة موتاً حكماً وقد تحققت هذه الموت وبها سلمان غير انه زال
 اسلامه ونذلك السبب لزومها العدة بالحيض فلا يلزمها عدة الوفاة قوله واذا احتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت
 عدتها الى عدة الحرائر فتكمل ثلث حيض لقيام النكاح من كل وجه اي بعد الطلاق الرجعي فلما اعتقت والحال قيامه من كل وجه يكمل
 ملك الزوج عليها والعدة في الملك الكامل مقدرة شرعاً بعدة الحرائر ثلث حيض كذا في الكافي ووضع في شرح الكفر لفظ الطلاق
 بكان لفظ العدة فقال والطلاق في الملك الكامل يوجب عدة الحرائر ولا ينبغي ان يطلق لم يحدث في ملك الكامل بل طر كمال الملك
 بعده بالعقود اللهم الا ان يكمل لبقائه الحكمي حكمه ببدانه وهو ممكن لو كانت اجماعه لكن هي خلافية ويقولنا قال الشافعي ربه في المأطروحة
 واسحاق بن عيسى بن الحسيني والاضحاك وقال نالك وادبو ثور لا يكمل عدتها في الرجعي والبائن من الزهري وعطاء قتادة تكمل فلا بين ثبات

وان كانت آشفة فاعتدت بالشهر شهرات الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستأنف بعدة بالحيف ومعناه اذا رأت الدم على العادة كان موطئا

اعتبار بقائه كابتدائه وجوب قول مالك ان مجرد الطلاق لم يثبت عدة الا ما وشرطها وجوده والطلاق على امته مقبيل نكاح متأكد فلو
وجبت عدة الحرائر كان على خلاف مقتضى السبب بتحقيق البواب منع ما يترتب سبب لعدة في كمية مخصوصة فالنكاح سبب العدة
عند الطلاق فقط لا ينفذ كية خاصة اذ لا يعقل تأثير النكاح في خصوص كمية بل في مطلق التزويج تعرفا وتاسفا وتقدير الكية لحكمة اخرى كذا
عدة النكاح الفاسد وحسب سلم الوجه المذكور للانتقال عن المعارض وقد صور الانتقال الى جميع كميات العدة البسيطة وسبب اربعة صورتها
امته صغيرة منكمه طلقت رجيا بعد شهر ونصف فلو ماغت في اثنا عشر اتمت الى خمسة عشر فلو ماغت قبل مضيها صارت ثلث عشر
فلومات زوجها قبل انقضائها انتقلت الى اربعة اشهر وعشر قوله وان كانت آشفة فاعتدت بالشهرين كون كالتأني في اذا وجبت
امراة آشفة فاعتدت بالشهرين قوله ثم رأت الدم بعد انقضاء الاشهر وفي ظلالها انتقض ما مضى من عدتها وظاهر فساد نكاحها الكائن
بعد تلك العدة حتى لو كانت حبلى من الزوج الاخر انتقضت عدتها وفسد نكاحها صرحوا به ويندرج في الطلاق الانتقاض وهو لازم للتعليل
الذي ذكره في الكتاب بقوله لان عودها يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلعا وعلله بان شرط الخلفية اى الخلفية الاعتدال بالاشهر
عنه بالحيف تحقق الاياس بالنص وهو قوله تعالى الا لا يمين من يمين الآيه والاياس لا يتحقق الا باستدامة العزم الى الممات كالقدرة
في حق الشيخ الفاسد فاذا ظهر الدم بغير عدم الخلفية فظهر عدم انقضاء العدة الا ان هذا يتوقف على كون ذلك الدم حيفا وليس
هو بلازم محض وجوده بجواز كونه وما قاسدا فلذا قيد بقوله ومعناه اذا رأت الدم على العادة لانه في ظاهره في ان ذلك المتعاد وهو لا ينفذ
يبطل الاياس ثم فسر بعضهم انها بان تراه سائلا كثيرا جعله احترازا عما اذا رأت بلة يسيرة ونحوها وقيدوا ايضا بان يكون احمر واسود فلو
اصفرا واخضر او تربية لا يكون حيفا ومنهم من لم تنصرف فيه فقال معناه اذا رأت على العادة الجارية وهو يفسد وانما اذا كانت عادتها
قبل الاياس من غير قرينة كذلك فافترس كذلك كان حيفا من عدم انقضاء العدة بالاشهر ثم اطلق المعنى انتقاض العدة والاستئناف فاقضه ثبوت
ذلك سواء قلنا بتقدير الاياس بمره او لا وذكر في المحيط ان في ذلك روايتين في رواية لا تقدر فيه واياسا على هذه ان تبلغ
من الحسن ما لا تخفى فيه مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم بانفسا فان رأت بعد ذلك وما يكون حيفا على هذه الرواية فيبطل
الاعتدال بتلك الاشهر ويظهر فساد النكاح ويمكن كون المراد بمثلها فيما ذكر المماثلة في تركيب البدن والسنن والوزان وفي
رواية يقدر خمس وخمسين سنة وهو رواية الحسن وعليها اكثر المشايخ وفي المتابع وطلبه الفتوى وعن محمد بن قدامة في الروميات خمس
وخمسين سنة وفي غير من يستبين عنه بنسب صحيح به قال الصغار وقال ابو الليث لو عاشت ثم انقطع عنها الدم لم يغير سنين سنته ولو كانت
عادة امها واخواتها انقطع قبل سنين ماخذ بعبارتهن بعد سنين لما قد يهاون من قال لا قطع فلذا لا قطع بعد ذلك وما لا يكون حيفا كالدم التي تراه
الصغيرة التي لا تخفى مثلها وهذه العبارة تفيد انه لا يحتاج الى حكم القاضي بالاياس وكذا العبارة القائلة اذا بلغت المقدرة يعني
وانقطع حيفا حكم بالايسا فان رأت الدم بعد ذلك لا يكون حيفا انما يقتضي ان عدم انقطاعه يحكم بشهر ما قبل كونه
حيفا ويبطل به الاعتدال بالاشهر ويظهر فساد النكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين واذا لم تر للدم بالايجته الدم حيفا بالنص
فاذا بانته فقد وجد النص بخلاف الاجتهاد ويبطل كذا نقل بعضهم فهو يفيد كون الخلاف انما هو على رواية التقدير والمصلحة رواية

بطل الاياس هو العدم فظهر انه لم يكن خلفه الا شرط الخلفه فيحقق الاياس ذلك باستقامة الجواب كالفرد في حق العدم الغائي

عدمه فلا خلاف في الانتقاض وفي الغاية معنر يا اسيجا بي على روايته عدم التقدير ولو امتدت بالاشهر
ثم رأت الدم لا تبطل بالاشهر وهو المختار عندنا فثبت اختلاف المشايخ على الرويتين في بعض العبارات فيقولون ان الاستحاضة اذا حكم القاضي بالاياس فيقبل
بعد مكره في النكاح نقل من نوادر الصلوة عن محمد في العجز الكبيرة اذ رأت الدم مدة الحيض فهو حيض ثم قل قول ابن مقاتل انها
معمولة على ما اذالم يحكم باياسها اذا انقطع وحكم باياسها وهي ابنة سبعين سنة ونحوه فزات لا يكون حيضا وقال بعده بخطوط وطريق
القضاة ان يسهل احد الزوجين فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضي القاضي بجوازه بانقضاء العدة بالاشهر قال وكان
الشيخ سيد يفتي بانها لو رأت بعد ذلك وما يكون حيضا ويقتضي بطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدم قبل تمام الاشهر وان كانت
راثة بعد تمام الاعتداد بالاشهر لا تبطل النكحة فيقضي القاضي بجوازه ذلك او لم يقض ثم ذكر الخلاف مرجعا بنسب على ما قلناه من
مجموع النوازل لا نستت اذا اعتدت بالشهود وتزوجت ثم رأت الدم يكون النكاح فاسدا عند بعض المشايخ الا اذا قضت القاضي بجوازه النكاح
ثم رأت الدم لا يكون النكاح فاسدا ثم قال والاصح ان النكاح جائز ولا يشترط القضاء وفي المستقبل عدة بالحيض انتم فيتحصل
في المسئلة اقوال على التقدير وعدمه وسبب منتقض اذ رأت قبل القضاء والاشهر بعد ما في الماضي والمستقبل قد اقل مدة الاياس
او لا حكم بالاياس ولا هو ظاهر مختار المصنفين لا يتحقق مطلقا ينتقض كذلك اذ رأت قبل تمام الاشهر وان كان بعد ما
فلا يبطل فلا ينتقض الا نكحة فيقضي بالاياس ولا هو قول الشيعية ينتقض ان لم يكن فيقضي اياها كما قلنا لا ينتقض ان كان حكم باياسها وهو
ان يسهل فساد النكاح فيقضي بصحة وبانقضاء العدة وينتقض ان لم يكن حكم بالاياس والقول الصحيح في النوازل ينتقض في المستقبل
فلا تعتد الا بالحيض لا الماضي فلا نفسد النكحة المباشرة من الاعتداد بالاشهر واذا عرفت هذا فنقول المصنف احتراز من كل قول يخالف
الطلاق الانتقاض مطلقا كان ونفسا لم يثبت فينا على شرط تحقق الاياس بخلافه الا بشرط ان تحقق الاياس لا يكون الا باستدانة الانقطاع الى المانع لا يشك
في الاول لكن كون حقيقة موقوف على استدامة الانقطاع لا اعلم فيه دليل سوى ما توهم من لفظ الاياس او يقتضيه ذلك ولا شك
ان الاياس من مقولة الادراك فانه ليس لاحقا وان اشئ لا يقع ابد امانه يستدعي كون ذلك الاعتقاد علمية لا يتصور وجود
خلاف متعلقة فلا وكذا قد يتحقق الاياس من اشئ ثم يوجد وكثيرا ما يقال في الوقائع كنت آسئة من كذا ثم وجدت فانما يستد
سببا له وكونه بان يعدم الحيض ويمتد وينتفي محال وجوده في باسنة العمر كبر السن كاف فيه وعلى هذا اذ رأت بعد الاياس
لا ينتقض ما مضى ولا يفسد النكاح المباشرة من الاعتداد بالاشهر لو تقرر معتبر الوجود بشرطه فيبقى النظر بعد ذلك في انه هل ينتقض فيما
يستقبل فلا تعتد الا بالحيض فيكون هذا ما صح في مجموع النوازل ولا ينتقض فيما يستقبل ايضا كقول الصغار وغيره وهو متبني على
النظر فيما تخرج في هذا الموضع بعد الاياس هو حيض ايم دم فاسد ولا تعلق له بالقضاء بالاياس وعدمه اذا القضاء لا يرفع وجوده حسوبا
في المستقبل والوجه يقتضيه الخلاف في المستقبل فلا ينتقض ما مضى لوجوده بشرط وهو الاياس لوجود سببه وهو الانقطاع في
سنة وهو الذي يغلب فيه ارتفاع الحيض وهو محسوس ولا يمسكون وعدم محال كونه امتدادا للطهر ولا يجرى في المستقبل الا بحيض فيقضي
الدم المعتاد خارجا من الفرج على غير وجه الفساد بل على الوجه المعتاد وقد علمت ان الاياس لا ينافيه فاذا تحقق الاياس تحقق حكمه

وله ما حضرت حيث تنبت شجرة ايسر نعتن بالشهر من غير ان يجمع بين البديل والبدل المنكحة فكاحاقاسد والموطوءة بنفسها تصح بها الحيض
في النفقة والموت كما هنا لانه من برأة الجسم لا لقضاء حق النكاح الحيض هو مفقود وانما موت مولى بالولد عند الوفاة لا يعتد به فعدت كغيره

واذا تحقق الحيض تحقق حكمه والله سبحانه اعلم واما كون العجز المستدام شرط في الشيخ الفاني فلا يستلزم مثله في الاياس اذ لا ملائمة
بينها تثبت شرعا والسئلة نصية لا قياسية نص يقال على تعليق الاعتداد بالشهر عند الاياس فقد وجد فثبت الاعتداد بها بالنص
ثم زال الاياس فثبت الاعتداد بالاقراء بالنص قوله ولو عاشت حيفتين ثم ايسر بان بلغت سن الاياس عند الحيفتين وانقطع
او انقطع عند هلم في سن لم تحض فيه امها وانما على ذكر النقص وقوله ثم زاد من الجمع بين البديل والمبديل هذا التعليل هو المفيد
لكون المراد من قوله تعتد بالشهور انها تتنافى العدة بالشهور واورد عليه ان المتوهم ان اذ اسبقه حدث في الصلوة ولا ما يتيمم في
وكذا لو صلى اول صلوة بركوع وسجود ثم مزج بآية الباء والياء وهما يدلان اجيب بالمنع فليس الصلوة بالتيمم بل لا معنا بالوضوء بل اثر
خلع عن الماء والطهارة به خلع عنها الماء والجمع ان يجمع بين التراب والماء في رفع حدث واحد وليست هناك بل رفع الحدث
الاول بالماء ورفع الثاني بالتراب ولا الايام خلع على الاركان لانه موجود فيها وزيادة ولكن يسقط عن بعض ما لا يقدر عليه عز وجل
البعض على حاله وبعض الشيء لا يكون خلقا عن الكل موجوده معه فيستلزم كونه خلقا عن نفسه فانما تكون الخليفة بشئ آخر قوله وانكحوا
نكاحا فاسدا وهي المنكحة بغير شهود وفكاح امرأة الغير ولا علم للزوج الثاني بانها متزوجة فان كان يعلم لا تجب العدة بالدخول
حتى لا يحرم على الزوج وطبها لانه زنى واذا زنى بأمرأة حل لزوجه وطبها وبه يفتى كذا في الذخيرة ونكاح المحارم مع العلم بعدم
الحمل فاسد عند ابى حنيفة رحمه الله خلافا لهما والموطوءة بشبهة كالتي زفت الى غير زوجها والموجودة ليلا فراشه اذا ادعى الاشتباه قوله
عدتها الحيض في الفرقة الكائنة بتفريق القامض او عزم الوطء على ترك وطبها والموت اى موت الواطئ وذلك لقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ومطلق اسم الزوج انما يقع على الزوج بنكاح صحيح والعدة في حقها للتعريف لانها خطر
النكاح بانها التاسف على زواله غير ان الفاسد ملحق بالصحيح فتعرف البراءة فيه يجب ان يكون على الوجه الذي هو ثابت في الصحيح
ولذا وجبت ثلاث حيض ولم يكن بواجبة كما في الاستبراء وانما وجبت النكاح الصحيح ثلاثا لان المقصود فيه التعرف على وجه الاحتياط
وحيض الحمل لا يجوز لانه يجهل فيه خروج الدم منه فلا يقوى ظن الفراغ بمره ليجوز كونه حيضا مع الحمل منذ من يقول بواجبة استحاضة منه من غير الاحتياط
انه مخالف للعادة بخلاف ما اذا كرر في الاشهر فانه يضعف تجوز الحمل معه لضعف تجوز مخالفة العادة كثيرا بالحيض والاستحاضة مع
الحمل بالنسبة اليه مخالفتا قليلا وهو محبوب الحمل مع الدم مرة بخلاف الاستبراء فان التعرف مقصود فيه لاسيما على هذا الوجه فانه لم
يتمحض له الا يرى انه يجب باستحاث الملك من المرأة فعرفنا بذلك ان فيه شائبة التعبد قوله واذا مات مولى ام الولد عنها او
فعدت ثلاث حيض فان لم تحض فثلاثة اشهر يعني اذ لم تكن حاملا ولا تحت زوج ولا في عدته فان كانت كذلك فعدتها بوضوء
الحمل في الاول وفي الثاني والثالث لا تجب عليها عدة المولى لعدم ظهور فراش المولى ولو مات زوجها ومولاها ولا
يؤدى اياها اول قائلان يعلم ان بين موتها اقل من شهرين وخمسة ايام كائنا ما كان ذلك من يوم الى شهرين واربعة ايام او يعلم انه
شهران وخمسة ايام فعدا ولا يعلم كم بينها ففي الاول تعتد باربعة اشهر وعشرة لانه ان كان موت المولى او لا فعدة منه لانه
ذات بعل ثم موت الزوج بعده وسببه حرة موجب لاربعة اشهر وعشر وان كان موت الزوج او لا لزواجا شهران وخمسة ايام ثم

وقال الشافعي رحمه الله في حصة واحدة لا يجزئها جيب بزوال ملك اليمين فتشابهت الاستبراء ولما نهاجبت بزوال الفراش فاشبهت عدو النكاح

موت المولى قبل تمام عدتها موجب للفق غير موجب للعدة لانها معتدة ولا تغير بالانها تنقضي بعدة الزوج فتيقنا بعدم وجوب
العدة من جهة المولى وارت في الزوج بين كونها اربعة اشهر وعشرا وشهرين وخمسة ايام فوجب الاحتياط فلهذا اربعة اشهر وعشرا
وفي الثاني يجب ان تعدد بالبعد الاجلين يعني تجمع بين اربعة اشهر وعشرا وثلاث حيف لان السيد ان كان مات او لا خرمات الزوج
فيها اربعة اشهر وعشرا قلنا وان كان الزوج مات او لا فعدتها شهران وخمسة ايام ثم موت السيد بعد ما يوجب عليها عدة ثلث
حيف لانها بعد انقضاء عدة الزوج فعلى تقدير عدتها اربعة اشهر وعشرا على تقدير عدتها اربعة اشهر وعشرا فليس فيها العلم الواقع كان الاحتياط بان
بكثر ما يلزمها وفي الثالث كذلك عند احتمال كون الواقع على الوجه الذي ذكرناه وعند ابى حنيفة تعدد اربعة اشهر وعشرا
فقط لا احتمال ان الزوج هو المتأخر ولا يعتبر فيها الحيف لان سبب وجوب العدة للمولى وهو ظهور فراشه فلم يوجب الاحتياط انما يكون
بعد ظهور السبب لانه لعل باقوى الدليلين ولا يخفى انه مشترك الالزام قوله وقال الشافعي حيفه واحدة وهو قول مالك ومحمد
وقوله قول ابن عمر وعائشة ومن بعدهن السيب وابن جبير وابن سيرين ومجاهد والزهرى والاوزاعي واسحق انما تعدد اربعة
اشهر وعشرا وقول ابن عمر وعلي وابن مسعود وعطاء والنخعي والثوري وعندنا الظاهرية لا استبراء على ام الولد وتزوج ان شاء اذ لم
يمكن عا ملاه وبنائها على عدم اعتبارهم القياس لا القياس بل على وجوبه عندنا بدلالة النفس وعند غيرنا بمفهوم الموافقة وهذه المسئلة
قياسية ولا شك انه يتحقق بموت المولى وعقده كل من امرين زوال ملك اليمين وزوال الفراش فحاشا على الاول بهذا الترتيب
بسبب بزوال ملك اليمين فيقدر بحيفه كالاستبراء وقلنا ترتيب سبب بزوال الفراش فيقدر بثلاث حيف كالترتيب في الطلاق وهذا
ارجح لان العدة مما يتأخر في اثباتها فالقياس للموجب للاكثر واجب الاعتبار على ان التحقيق انه لا معارضة بينهما في ايجاب
الزائد على الحقيقة وذلك لان نفى وجوب الزائد على الحقيقة ليس مقتضى قياس الاستبراء بل مقتضى القياس ليس الاقدية حكم الال
وهو وجوب الترتيب حيفه فقط وعدم وجوب الزائد بالعدم الاصل لانه مقتضاه فان اثر العلة فيه وفي كل قياس انما هو في
تعدية حكم الاصل لانه في غيره ونيفه ولا اثبات ثم لا يجب ذلك الغير لعدم الدليل لمقتضيه بوجوبه فاذا علمت هذا فاجاب الزائد
على الحقيقة بمقتضى القياس الذي عيناه ولا يقتضي نفية ما عديوه فيسلم ايجابه من المعارض وعلى هذا التحقيق فالمعارضة انما تثبت
بين كل قياسين اذ لم يكن موجب احدهما بعض موجب الآخر ثبت بطريق اللزوم لما قلنا من انه ليس من مقتضى العلة التعرض
بغير حكم الاصل بنفيه ولا اثبات فاذا كان في الفرع عا مانع مانعها يقتضي فيه حكما وجوديا والآخر غيره بالكلية فانه يلزم من اقباء
احد باثبوت حكمه ويلزم من ذلك انتفاء حكم الآخر اللهم الا ان يجوز القياس والتعليل في حكم فان النفي ح مقتضاه ونفيه كلام في
الاصول منهم من اختاره شرطا كون العلة امراميا فليحققوا على نفية لان عدم لايوثر شيئا وما وقع في الفقه بهاذي التعليل به كقول
محمد في عدم الخمس في موضع لانه لم يوجب عليه المسلمون ونحوه فانما حقيقة بناء الحكم على عدم الاصل بناء على انه لم يعلم من اشرع ما اشرع
منوطا به الخمس لا ذلك وهو منتف في تلك الصورة فينتفي الخمس اي بقي على عدمه الاصل لانه احيى بجامع مؤثر بخلاف ما اذا كان موجب
احدهما بعض موجب الآخر كما نحن فيه فان ابا معين يتنافران على اثبات ذلك لبعض ونيف واحد باثبات امر آخر ليس نفية فتقتضي الآخر

ثم امانا فيه عمره فان قال عداهم الولد نكث حيف ولو كانه محرم لا يخرج من اربعة اشهر كافي النكاح واذا مات الصغير عراقة وبها جمل فعد بها ان تضم حملها وهذا عندنا في حيفه ومحمد وقال ابو يوسف اربعة اشهر وعشر وهو قول الشافعي لان الحمل ليس بنكاح النسب فصار كالحادث بعد الموت كما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجعلن ان يضعن حملهن ولا ينفقن عليهن بعد وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طال كالتزوج من فراخ الرحم لشهرها بالاشهر وجوب الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصغير وان يكن الحمل منه

قوله واما سنا فيه عمر بن الخطاب رضى الله عنه روى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير عن عمرو بن لاجم امرام الولد اذا اعتقت ان تعتد ثلاث ميعن وكتب الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه في امانه قال في الوفاة كذلك والله اعلم وليس يلزم من الحمل ثلث ميعن في اعتق من شخص قوله بين الوفاة الا يرمى الى ما ذكرناه من عمرو بن العاص انه قال بها في الاعتق وروى ابن حبان في صحيحه والحاكم وصححه من قبيصة عن عمرو بن العاص قال لا تعتد اعلينا خمسة نبينا عدة ام الولد المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر لكن قال الدارقطني وقبيصة لم يسمع من عمرو بن العاص وهو عندنا غير ضار اذا كان قبيصة نكحة وقد اخرج ابن ابي شيبة عن الحارث عن علي بن عبد الله قال لا تلت ميعن ما اذا مات منها يعني ام الولد واخرجه عن ابراهيم الكنجي وابن سيرين والحسن البصري وعطاء فعلى هذا تعارض النقل من ابن سيرين والحارث ضعيف الا ان غالب نقل المتأهب قنا يخلو عن شمله والمتحقق انما مختلفة بين اسلف ووراجع الى اختلاف الراى وقد بينا جميع ما يوافق راينا قوله فاذا مات له من امراته وبها جمل حتى اذا مات وظهر بها جمل بعد موته فانما تعتد بالشهر اتفاقا ثم معرف ذلك ان تضع لاقبل من ستة اشهر من موته في الاصح فاذا وضعت كذلك انقضت عدتها عندنا في حيفه ومحمد فان وضعت ستة اشهر من موته فاكثر لم يكن محكوما ببقائه عند موته بل بعد وفاته فلا يكون تعدية العدة بالوضع عند جمل اربعة اشهر وعشر اتفاقا قبل المحكوم بعد وفاته فاكثرت من ثبوت موته وفيما دون ذلك يكون لانقصا بالوضع ليس بشي لان التقدير للموت باكثر من اثنين او اثنين كواهل ليس الا للاعتناء في ثبوت ولا يمكن ثبوت في الصبي فلا حاجة الى خير الحكم بعد موت الى اثنين قوله وقال ابو يوسف ثمانية اشهر وعشر وبه رواية عن يوسف ذالم يك في الظاهر خلاف ولم يذكر محمد ولا جاب كلامه الحكم بقول نزل الاسلام من اربعة اشهر وعشر وبه رواية عن يوسف ذالم يك في الظاهر خلاف عدتها بالشهر وهو القياس هو قولنا في الشافعي تته فاذا قال ابو يوسف في المطلقة جازت بولد لاكثر من سنتين تعتد بوضع مع انه ينتفى بالنسب محكوم بعد وفاته فكيف يقول في المحكوم ببقائه عند الفقرة لا تعتد بوضع فانما هي رواية شاذة وهو قول لك واحمد ورواية عن ابي شمس سبب كون ذلك الصغير غير مرق اما المراهق فيجب ان يثبت النسب منه الا اذا لم يكن بان حاجته به لاقبل من ستة اشهر من اعتد وعلى هذا الخلاف اذا طلق الكبير امراته فانت بولد غير سقط لاقبل من ستة اشهر من قت العقد بان تزوجها حالها من الزنا لا يعلم الحالة ثم وضعت كذلك بعد الطلاق تعتد بالوضع عندها وعندهم لا اعتبار به وانما قلنا ولا يعلم لصحة كونه على هذا الخلاف لانه لو علم لم يطع العقد عندنا في يوسف لان يمنع العقد على المحال ما اذا لم يعلم فانه وان لم يصحح لكن يجب من لو ط في العدة فانه بغيره فيقع الخلاف في انها بالوضع او بالاشهر وحاصل متمسك القياس على الاحداث بعد موت الصغير كذا حمل منفي النسب فلا يعتد بوضعه كالحمل الحادث بعد موت الصغير ولما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجعلن ان يضعن حملهن من غير فصل بين كونه منه او من غيره فلا نكاح في عدة الوفاة في حق الحمل وقت الموت مقدرة بوضع الحمل في ولات الاحمال لا تعرف فراغ الرحم منه مما اى شرع عدة الوفاة بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى وهو قصاص حق النكاح يتحقق في السبب وان لم يكن الحمل منه كما يتحقق في الكبير والنسب منه وتلخيص هذا الوجه منه قياس وجه الصغير المحال وقت موته بغير ثبوت النسب على زوجة الكبير المحال وقت موته ثبات النسب في حكم هو الاعتداد بوضع الحمل بجامع انه لقضاء حق النكاح اظها انظر متوضعا فيه لا نكاح النارق وهو وصف ثبوت نسب المحال عدمه وروى

ولكن المقصود من الترتيب من فروع العدة حصل بالواحدة فتمت الطلاق وتعتبر العادة تابع لا ترى انها تقتضي بدون علمها ومع تركها الكف

على ان ركن العدة ما اذا فعند الشافعي كفت النفس عن الحرات في مدة معينة فاذا وجب كفت عنها في مدة بسبب وكفت عنها كذلك بسبب لا يتداخل لان هذا الكف عبادة والعبادات لا تدخل في المدخل لا تقع بالعقوبات الا ترى ان من وجب عليه الكف من الشتمين في يوم بسبب ثم وجب عليه بسبب آخر لا يخرج من عدة ذلك بصوم يوم واحد وعندنا الركن نفس تلك المحرمات الكائنة في تلك المدة ويمكن اجتماع حرمان في اشئ واحد كالخروج والتزويج فيما نحن فيه في زمان واحد باسباب مختلفة كحرمة انحر المحلوف على عدم شرب بهانها او للصائم ونحو ذلك ومعنى العبادة تابع بدليل انها تقتضي بدون علمها ومع تركها الكف ونحن تستأنف الكلام ونقول لا شك انه ثبت عند تمام سبب لعدة امور هي حرمة الخروج وحرمة الزنية وحرمة التزويج في مدة معينة تقتضي هذه المحرمات بانتهائها ووجوب الترتيب في تلك المدة ايضا الثابت بقوله تعالى والمطلقات يتربصن مع ان هذا الوجوب لا بد ان ثبت لازما لحرمة ما دني تامل ومتعلق الوجوب ليس لا فعل الكف والترتيب وان كان الانتظار فهو من افعال النفس فان اردنا تعيينه لم تراسب بهن كونه ترك تلك الواجبات الى انقضاء المدة وترك اشئ لا يخرج من كونه كفت النفس عنه او حسبا ومن ظن المقابلة بين الكف والترك بعد من التحقيق وح يكون حاصل تربصنها من تلك الامور لانه طلب كفت منها كما جعلوا وذروا البيع نسيانها فالتا بت تحريم هذه الامور ومن المعلوم ان لزوم الكف لا يتعلق بالمرأة الا عند علمها بالنسب والالتكليف بالمقدور ولا قدره بدون العلم وبحكم هذه المقدمة وهي ان الحكم انما يثبت في حق المكلف باعتبار علمه بالسبب المقيد القائمة ان الحكم المقيد سببه ينتهي بانتهائها لزم انها اذا لم تعلم بالطلاق حتى تمت العدة خرجت عن العدة غير آثمة لان الثابت في حتم لم يكن حكم الخطاب بل غاية اصل الوجوب الثابت بالسبب ولا طلب في اصل الوجوب على ما عرفت او علمته ثم لم تكف امي لم تربص عنها اخرج وانكاح حتى انتهت الى حد الزنا الى ان تمت المدة خرجت عن العدة آثمة فلا يكون انتقضانها بلا علمها ومع تركها الكف دليل على ان معنى العبادة تابع كما قال المصنف بل الدليل على ذلك تحميمها في حق من لا تصح العبادة منه فلا تجب عليه كالمجنونة والصغيرة فعلم ان يتزوج العدة في اشرع بالاصاله انما هو لتعرف فراغ الرحم ولانها خطر النكاح والبضع فحق سبحانه كما في ذات الاقراء وقد لا كما في الآلة والصغيرة ومعنى العبادة تابع وهو كفت القدرة المختارة نفسها من تعلقات ذلك المحرمات فلا شك ان العدة تطلق على كل من تلك الامور اما على الترتيب ففي قولنا وجبت العدة ونحوه واما على نفس المدة ففي نحو قولنا انتقضت العدة وما سنذكر ايضا واما على نفس المحرمات فغير دعوانا لاسمها الركن لكن اشارة في بيان ان سمي لفظ العدة في اشرع ما اذا قال الذي ينفذه حقيقة فظهر كتاب الله تعالى وهو قوله عز وجل فترت ثلاث اشهر ان نفس المدة الخاصة التي تعلقت احرامات فيها وتقيت بها الاحرامات الثابتة فيها ولا وجوب الكف ولا الترتيب وقوله تعالى يتربصن انما يفيد لزوم الترتيب لانه سمي لفظ العدة وقد قلنا ان كلامنا من الامور ثابت عند تمام سبب الكلام لان ليس فيه ما قوله تعالى جلوسه ان ينعن جلوسه حتى يبلغ الكتاب اجله فاذا بلغن اجلهن فالاجل ما كان من المدة لتأخير ما ثبت عند مضيه كالمطالبة في الدين ثم الثابت بمعنى هذا الاجل مل النكاح والخروج فيكون الثابت قبله حرمتها فلا دليل فيها ايضا الا على مجرد الثبوت وهو لا يستلزم كونه الركن كما قلنا في الترتيب واما وجبت العدة بالوجوب في قولنا العدة واجبة ووجبت فانما يقتضي ان المراد بها فعل كالتربص والكف هو لا يستلزم كونه المفهوم كحقيقة الاطلاق هو ذلك لو لم يعارضه انظر القراني فتعلم ان سبب كون سمي العدة المدة الخاصة التي تعلقت فيها احرامات منذ الكل

والمعتبر هو وفاة الزوجية في نفس بالشهود وخمس بما ذكره من الحجة في ما فيها حقيقة كذا في قبل ما كان. وابتدأ العمل في الطلاق
عقب الطلاق وفي وفاة عقب الوفاة فان لم يعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العمل فغير انقضت عندئذ لا ريب في جوب العمل الطلاق
او الوفاة فيعتبر ابتداء العمل وقت وجود المي في مشاغلها فيكون في الطلاق ان ابتداء العمل وقت الاقرار بقية التهمة الواضحة والعمل
في النكاح الفاسد عقب التريق او عزم الرجل على ترك وطئها وقال زفر بن من اخذ الوطيات كان العمل طهره بالرجوع

وح نقول لا يلزم بناء الخلاف في تدخل العدين على كون ركن العدة الكف او الحرمان بل يصح ثبوته مع الاتفاق على انها المدة حقيقة وذلك لان العدة قد تعلقت فيها حرمان يجب لها كف النفس عن تعلقاتها فتدخل العدين يستلزم تدخل تلك العبارات الواجبة فيها لان تدخلها واللازم متحد وهو امتناع تدخل العبارات سواء جاز لا زلت تدخل العدة او كان معين تداخلها فلا بد ان الله اعلم انفسهم على كونهم ما هو المرفوع على هذا التقدير ان الكف الواجب لم يجب بحقيقة على وجه العباداة بل سلقا اذ لا دليل يوجب كونه وجبا يجاذه على ذلك الوجه بل الدليل قائم على عدم الاتفاق على ان البالغة العاقلة لو وقع الكف منها بغير نية بل اتفاقا او لغرض مباح حتى انقضت المدة لم يحكم كونه آتية مع انه لم يتحقق العباداة لعدم نية الاحتساب لله تعالى فعلم انه لم يجب على انه عباداة نعم هو له عرضية ان يصير عباداة فان البالغة العاقلة اذا كفت نفسها عن الخروج وغيره مع نزوع النفس لذلك احتسابا لله وقصد الطاعة وقع ذلك عباداة لله تعالى لا انه يجب ايقاعه كذلك لما ذكرنا قوله والعدة عن بقاءه اذا وطئت بشبهة تعدد بالشهر وتجبس بائرا من اميض فيها فلو لم ترفها وما يجب ان تعد بعد الا شهرين حيث قوله وابتداء العدة في الطلاق متبب الطلاق لان سبب جوب العدة الطلاق تساهل فقد قدموا ان سببا النكاح والطلاق شرطان الاضافة في قولنا مدة الطلاق الى الشرط فالاولى ان يقال لان مدة الطلاق والموت يتم بسبب فستعقبها من غير فصل فيكون سببا العدة من غير فصل بالصنعة قوله ومشاكنها يفتون في الطلاق ان ابتداء من وقت الاقرار نفي التهمة الموضوعة بان يتواضعا على لطلاق وانقضاء العدة طبع اقرار المريض لها بالدين او يتواضعا عليه ليتزوج اختمها او رار بها سواها واذا كان مخالفة هذا الحكم وهو ذهب الائمة الاربعة وجهوا الصحابة والتابعين لهذه التهمة فينبغي ان يتميز به محال التهمة والنار الذين هم مظانها ولذا فصل السعدي حيث قال ما ذكر محمد يعني من ان ابتداء العدة من وقت الطلاق محمول على ما اذا كانت متفرقين من الوقت الذي اسند الطلاق اليه اما اذا كانت مجتمعين فالكذب في كلاهما ظاهرا فلا يصدقان في الاسناد قال محمد وعلى هذا اذا فارقا زما نا ثم قال لما كنت طلقك متدكذابي لا تعلم ذلك يصدق ويعتبر عدتها من ذلك الوقت ثم لا يجب عليه نفقة ولا سكنى لاعتزها بالسقوط وعلى قول هو لا ينبغي ان لا يخل له التزوج باختمها واربع سواها وقد عرفت ان عقيدته بالاقرار عينه ان الطلاق المتقدم اذا ثبت بالبينة فينبغي ان تغتبر العدة من وقت قاست لعدم التهمة لان ثبوتها بالبينة لما بالاقرار وان سقوط النفقة ولا سكنى على قول هو لا ينافي اذا صدقة اما اذا كذبت في الاسناد فلا وكذا اذا قالت لا ادري والحكم في الفصول الثلاثة على قول المشايخ ان العدة من وقت الاقرار ولا يصدق في الاسناد ثم المراد من قوله ومشاكنها مشايخ بخاري وسمرقند واقتصار النهاية والدرية على قوله عن مشايخ بلخ غير جديد ثم فيه ترك شرح الكتاب وان كان غائبا فانا باسوته او طلاقه لمدة تنقضي بها العدة خلاصة واذا شككت في العدة اعتدت من الوقت الذي يتيقن فيه بموته ولو جعل امرأته بيدها ان ضربها فطقت نفسها فانكر الزوج الضرب فاقامته البينة عليه وقصته القاضي بالفرقة فاعدة من وقت القتل او من وقت الضرب فينبغي ان يكون من وقت الضرب ولو طلقها وانكر فاقامت البينة فنقض بالطلاق فاعدة من وقت الطلاق لا انقضاء قوله او عزم الواطى بان خبر بان انه ترك لوطى فان الاخبار احرظا هر فبدا الحكم عليها ما اخر الوطيات لا تعلم لاحتمال وجود آخر بعده وفي اخلاصة والنصاب المتراكمة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالقول لقوله تركك وما يقوم

وكذا إذا خرجت الحربية اليها سلمة فان خرجت جازا لان تكون حاملا وهذا كله عندنا في حنفية لا وقالوا عليها وعلى الذمية العدة اما الذمية
فلا اختلاف فيها انظر الاختلاف في كلامهم عمارهم وقد بيناه في كتاب الشكاح قول ابي حنيفة لا يباذلكون معتقدا انهم لا علة عليهم
واما الهابة فوجه قولهم ان الفرقة طرقت بسبب آخر وجبت العدة فكان بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر الرجل وتركها لعدم التبليغ وكذا
قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن وان العدة تحيض وجبت كان فيها حق بني آدم والحربي ملحق بالجواد حتى كان
محلا للملك لان تكون حاملا كان في بطنها ولد اذا ثبت بالنسب بمن اب حنفية لانها يميزها ولا يطلقها الا على من يباذلكون اولهم

والحال قيام قبضنا بقبضنا القائم مقام استحداث قبض آخر فكان بمجر والعقد قابعا كالعاصب اذا اشترى المصوب وهو في يده بالنصب نائب الك
القين عن تسليم المستأنف ولا يقال جب هذا ان يملك الرجعة لان الطلاق المصريح بعد الدخول يحجب الرجعة وهو منتف لان القول يخرج من حيث
النكاح الثاني قائما مقام النكاح والدخول من كل وجه بل في حق تكميل المهر وجوبه تينان العدة للاعتياط فلا يلزم منه اقامته مقامه في
حق جميع الاحكام والا كان قائما في حق ترك الاحتياط لان الاحتياط في انقطاع الرجعة لا يري ان يصح الطلاق بعد المخلوة للفتها ان
قائمة مقام الدخول في تكميل المهر وجوب العدة فعلم بهذا انه لم يلزم من اقامته النكاح مقام الدخول في ذينك الحكيم اقامته مقامه في ثبوت
الرجعة بصريح الطلاق وبه احدى المسائل المبينة على هذه الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني او لا وثانيها لو تزوجها نكاحا
فاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها بها وهي في العدة عن ذلك الفاسد ثم طلقها قبل الدخول بحجب عليه مهرها على عدا عدة مستقبله عند
ولو كان على قلب بان تزوجها صحيحا او لا ثم طلقها بعد الدخول ثم تزوجها في العدة فاسد الا يجب عليه مهر ولا عليها استقبال العدة ويجب عليها
تمام العدة الاولى بالاتفاق والفرق لهما انه لا يمكن من الوطى في الفاسد فلا يجعل واطيا حكما لعدم الامكان حقيقة ولهذا لا يجعل واطيا بالمخلوة
في الفاسد حتى لا يجب عليها العدة فيه ولا عليه المهر وتا لثنا لو دخل بها في الصحة وطلقها بانها ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلقها بانها قبل الدخول
بل يكون قارام لا اربعها لو تزوجت بغير كونه ودخل بها ففرق القاضي بينها بطلب لولي ثم تزوجها بهذا الرجل في عدة به وفرق القاضي بينها
قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كما لا عدة مستقبله عندهما استسما او عند محمد نصف المهر الثاني في عليها تمام العدة الاولى وخامسها تزوجها
صغيرة ودخل بها ثم طلقها بانها ثم تزوجها في العدة قبلت فان كانت نفسها قبل الدخول ساكنا تزوجها صغيرة ولم يدخل بها قبلت فان كانت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها
قبل الدخول ساكنا تزوجها ثم طلقها بانها ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت ثم طلقها قبل الدخول ساكنا تزوجها في العدة ثم طلقها بانها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها بانها
تزوجها اعدة ثم ارتدت قبل الدخول ساكنا تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول ساكنا تزوجها في العدة ثم طلقها بانها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها بانها
نفسها قبل الدخول قوله واذا طلق الذي الذميه او مات عنها فلا عدة عليها فلا تزوجها سلم او ذي في فور طلاقها جاز وهذا اذا كانت لا يجب في
معتقه هم بخلاف ما اذا طلقها سلم او مات عنها فان عليها العدة بالاتفاق لانها حرة ومعتقه قوله وكذا اذا خرجت الحرة اليها سلمة ليس بقيد بل
المعتبر بان تصير بحيث لا يمكن من العود او تزوجها سلمة او ذميه او ستانته ثم سلمت او صارت ذميه لعدة عليها فان تزوجت جازا لان تكون طلاقا
وعنه لا يطأ بالزوج حتى يستبرأ بحقيقته وعنه لا تزوجها الا بعد الاستبراء وقال عليها اي الحرة التي خرجت عنها حرة العدة وعلى الذميه العدة المألذمة
فالمخلاف فيها نظير المخلاف في نكاحهم محارمهم قد بيناه في النكاح اي لاختلاف المشبه وهو غير المتنازع فيه هنا وهو قوله في باب نكاح اهل الشرك اذا
تزوج الكافر بغير شدة او في عدة كافر او في نكاح جائز او المأكل من الاقلام في المأبرة فوجب لهما ان الفرق لمسلمة والا اسلام فوجب لهما ان الفرق لمسلمة في دار الاسلام
كالطاعة والموت والطلاق وجبت العدة فكذا بسبب التباين في انا قيدنا بالمسلمة للتيج خصوص هذا الدليل عليه فهو ليس بخلاف حرة مسلمة ولو لم
تخص منها لم تظهر الملازمة عليه لانه قائل بعدم العدة عن طلاق الذي ذميه اذا كانوا يدينون فلك قوله بخلاف ما اذا باجر الزوج مسلما او ذميا
او ستانته ثم صار مسلما او ذميا وتركها فانه لعدة عليها هناك جماعا حتى جاز له ان تزوج اختها او اربعها سواها كما دخل دار الاسلام بعد تبليغ
الاحكام لهما في دار الحرب لاننا غلبه مخاطبة بالعدة لما قدمنا في باب نكاح اهل الشرك لنا حق الآدمي في مخاطبة بها قوله وله قوله تعالى و

75

وقال الشافعي لا أحد عليه لأنه وجب طلاق التماسف على فوت زوج وفي بعض ما إلى عاتق وقد حشوا بالابانة فلا تاسف بقوته
وقد ساروا في ان النبي صلى الله عليه وسلم في المعتدة ان تحتضن طلقا وقالوا طلق لا يوجب طلاق التماسف على فوت نفقة النكاح
الذي هو سبب لصحته وكفاية مؤنفا والابانة قطع لها من الموت حتى كل لها ان تغسل ميتا قبل الابانة لا بعد

ابو داود في مراسله عن عمرو بن شعيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خضع للمرأة ان تحم على زوجها حتى تنقضي عدتها وعلى من سواه ثلثة ايام
واسمى ان الاستدلال بنحو حديث حفيته في صحيح مسلم انه عليه السلام قال لكل امرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحم على ميت فوق ثلثة
ايام الا على زوجها فانما تحم عليه اربعة اشهر وعشرون في قصرها بالاخبار ويكون الحديث المذكور للمهره محكوما بامادة الاخبار بوجود
تعلما منه بطريق الكل لظهور امارته في حديث آخر لم تحتج ان الاخبار الموثقة بحسب الاخبار بعدور الغسل بالنسبة الى الملك لا بالنسبة الى ثبوت
شهر مثلا اذا قال احدوا فغسله المرأة اقاما لوجوب الا اذا قال احدوا ثابتا مشرفا فانه اعم ومن لا دولة فيه حديث ام عطية في الصحيحين
انه عليه السلام قال لا تحم امرأة على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوج اربعة اشهر وعشرون ولا تلبس ثوبا بصبوغا الا ثوب عصب ولا تكتحل ولا تنس
طيبا الا اذا طهرت بندة من قسط او اظفار فصرح بالنهي في تفصيل معنى ترك الاحداد والبندة بعض النوازل القطعة لا يغير القسط والاطفار نوعا
من التهور في الغسل فيه في بعض في طيب بل وازالة كراهية حديث ام سلمة في الصحيحين ايضا قالت حابت امرأة الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفي منها زوجها وقد اشكت عينا فكلمها بعض النساء هي فقال عليه السلام لامرأتين او ثلثة
كل فلك يقول ثم قال انما هي اربعة اشهر وعشرون وقد كانت احد كمن في ارجاء بلية ترمي بالبقرة على راس الحول قالت زينب كانت المرأة
اذا توفي عنها زوجها دخلت فحشا ولبست شرفا بها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم تأتي بباطة جأرها وشاة او طائر فتقتض بقلها
تقتض بشي الامات ثم تخرج فتقطع بقرة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شئت من طيب او غيره فالحش بكبر الحمار المملعة ثم فلتهم شين معجبة البيت
الصغير قريب السقف تحير وتقتض بها ثم تار ثنائة من فوق مفتوحة قيل هي تكسر ما هي فيه من العدة بطائر او نحوه تمسح به قبلها وتنبذه فلا
يكاد يعيش بالثمن به فهو من فضل الله فاه ولا فضل الله فاك قيل لا تقار بالغسل بصيرة كالنفسه فهو منه والاول حسن قوله وقال الشافعي
لا احدوا عليها اى على الميتة لانها لا تطهر التماسف وهو في الموت لصبره على صحتها الى الموت بخلاف ابتداءه بطلا قتلانا فانه موحشا
وظهر لاننا غير اغتبه فيه لكان سواها قلنا في محل النزاع فعلى هو ما روى انه عليه السلام انه نهي المعتدة ان تحتضن بجماد وقال ابن طيب ذكره
السروجي حديثا واحدا وخبره للنسائي هكذا ونقطه نهي المعتدة عن لكل والدين واختها بالجماد قال ابن طيب ان الله علم به ويجوز كونه في بعض كتبه
واما حله حديث ابن طيب المتقدم حديث ابن ابي داود عن ام حكيم بنت اسيد عن معا من مولا له ما من ام سلمة قالت قال لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم دانا في مدق من وفاة ابى سلمة لا تمسح بالطيب ولا بجماد فانه خضاب قلت فباي شيء امتشط يا رسول الله قال بالبدن
تنتفخين به يهكف الطعن في سواده لا يفيد قصد فان فيه معتدة في وفات ولو سلم ثبت المطلوب بالقيام من عدة المتوفى عنها زوجها
التاسف على فوات نعمة النكاح وبقد تسليم ان عينه اشافى مناسبت معتبر في محل النصب وهو المتوفى عنها زوجها لكنه ليس هو المناسب
المعتبر على المحرل في المحل ايضا باظهار التماسف على فوات نعمة النكاح التي هي من اسباب النجاة في المعاد والدنيا فانه ضابط للملكة
المقصودة لغوات الزوج وكون الدنيا والطيب من مميزات شهوة الجماع وهي ممنوعة عن النكاح شرعا سلم هذه المسئلة فتمتنع
دواعيه ودعا لما يافع من اداء الواجب وقد ذكرنا لم هذا المعنى ايضا عند قوله وفيه وجهان اخر لكن قاله في ذكره محله انه علم
اخرى لتحقيق انه حكيم لان المنقبط فوات ما قلنا بخلاف ما هو دواعيه وكل من الامر يستقل بالحكم فاذا وجد في محل ثبت

والجواب ويقال الأصل هو القتان ان تلو الطيب الزينة والنكاح والدهن المطيب عند المطيب لمن عذر وفي الجامع الصغير الامن وجع
والمنعونه من جوار احدهما ما ذكرناه من اظهار التاسف والثاني ان هذه الاشياء دواعي الزينة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتجوز فيها
كما لا يصير ذريعة الى الوقوع في المحرم وقد عاهد النبي عليه السلام امرأته للمعذرة في الاكتمال والكره لا يعبر عن نوع طيب وفيه
زينة الشعر ولهذا يمنع المحرم عنه قال الامن عذر لان فيه ضرر والمراء لا الزينة ولو اعتادت الدهن فحاشا ان كان ذلك
امرا فلو لم يكن الا ان العبد لا يوقر بكونه البس الحريرة المحتاجة اليه لعل لا بأس به ولا يختص بالحرارة ولا ينافي ما لا بأس به بالمصون فاجمع ولا ينافي ما لا بأس به بالمصون فاجمع

ذلك الحكم في المبتوتة ان فقد التاسف على الزوج فالآخر هو اظهار التاسف على فوات نعمة النكاح موجود ولو تم ما ذكر من
اظهار التاسف مطلقا ليس عليه لانه ممنوع منه بقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فلا يكون الاحسان في المبتوتة
عنها منوطا به لزم ان يكون جوبه ببقاء العدة بالنص او مطلقا بالآخر فقط لكن منع بان المراد بقوله تعالى لكيلا تأسوا الآية الاست
مع الصياح المفسر مع الصياح نقل عن ابن مسعود موقوف ما مرفوعا قوله واحد او يقال الاحد او من الاول يقال
حدث المرأة تمه من باب نصر من باب ضرب ايضا جدا او مجموعا من الثاني يقال احدهما تمه احدا ونفي محذوف قوله ان ترك
الطيب ولا تحصر عليه ولا يتحر فيه وان لم يكن لها كسب الا فيه قوله وقص ان النبي صلى الله عليه وسلم تقدم قوله والدهن لا
يعبر عن نوع طيب اذ اتوا في المدفن بملامية من طيب نفسه به وزينة وقد وقع للنزلي مخرج الاحاديث ههنا
وذلك انه جعل لفظة الدهن عطفا على الاكتمال فقال من المصانة عليه السلام لم ياذن للمعذرة في الاكتمال الدهن فخرج
حديث منه الاكتمال ثم قال واما الدهن فغريب فهو سو فان الدهن مبتدأ خبره قوله لا يعبر عن نوع طيب فالجواب
قوله قال الامن عذر لان فيه ضرر هذا مذنب جمهور الائمة وذهب الخطا بغيره الى انها لا تكتمل ولو من وجع وعذر لما
تقدم من الحديث الصحيح حيث نهي نبيها موكدا عن الكمل الى اشتكت عينا والجمهور حملوه على انه لم يتحقق اخوف على عينا
ولذا قال الامن فان كان ذلك امرا ظاهرا يباح لها ذلك بشهادة الكتاب والسنة على ذلك من حيث العمومات وقد جاء
في حديث ام كلثوم بنت اسيد عن امها ان زوجها اتوفى وكانت تشكى عينا فتكلم بكمل الجلاء فارسلت مولاة لها الى
ام سلمة فسألتها عن كمل الجلاء فقالت لا تكتمل منه الا من امر لا بد منه يشهد عليك فتكلم بالليل وتمسح بالنهار ثم قالت عند
ذلك دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفي ابوسلمة وقد جعلت على صبر فقالي يا هذا يا ام سلمة فقالت يا
هي صبر يا رسول الله قال نه يشب الوجه فلا تجعله الا بالليل وانزعيه بالنهار ولا تشطب بالطيب ولا باسماؤه فانه خضاب
احديث رواه احمد وغيره لكن امها مجهولة مطلقا وتمشط باسنان المشط الواسعة لا الضيقة ذكره في المبسوط واطلقة الائمة
الثلاثة وقد ورد في الحديث مطلقا وكونه بالضيقة يحصل مع الزينة وهي ممنوعة منها وبالمواسعة يحصل دفع الضرر ممنوع بل
قد تحتاج لاجراء الهوام الى الضيقة نعم كل ارادة به معنى الزينة لم يكمل وجميعا على منع الادمان لطيفة واختلافوا في غير لطيفة
كالزيت والشحج البعيتين والسمن فمنعاه ثمن والشافعي المأذورة حصول الزينة به واجازة الامان والظاهرية قوله
لعذر كالحكة والقمل والمرض وقال لكسب براح لما احس به الاسود والحكي والمعنى المعقول من النص في منع المصبوغ بنفسه
وقد صرح بمنع الحكي في الحديث على ما سلكه ولم يستثن من المصبوغ في الحديث السابق الا المصطب فمثل منع الاسود قوله
لانه يفتوح الخ يعني انه اذا كان خلقا لا راحة له يجوز فيه الكسفة قال الا اذا لم يكن لها ثوب الا المصبوغ فانه لا بأس
به بغيره ستر العورة لكن لا تقصد الزينة وينبغي تعميمه بقدر ما استقرت في ما غيره اما بيعه والاستحلاف ثمنه او من بالها
ان كان لها ودي مالك وابو داود والنسائي عن ام سلمة قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تلبس المبتوتة منها

قال كالأحد على كونه لا ينافي مخالفة بمقتضى الشرع ولا على صغوره لأن المخالفة موضع عنها وعلى الأمة لا أحد لا ينافي مخالفة بمقتضى
 الله تعالى فيما ليس فيه إبطال حق المولى بخلاف الميم من الخرج لأن فيه إبطال حق العبد مقدم لمخالفته قال البيهقي في قوله
 ولا ينافي الحكم الفاسد لعدم دلالة ما فاقها نفع الحكم لتظهر التماسه لا بأصل ولا ينبغي أن يفتى في طلب المعصية

زوجها المعص من الثياب ولا المشقة ولا الهلكى ولا التحقن ولا تكحل هذا لفظ ابى داود ولم يشر المخرقة ولا العيب العصب عندنا و
 اجاز الشافعى رقيقه وغليظه ومنع ما كثر رقيقه ودون غليظه واختلفت المخالفة فيه وفي تفسيره فيه الصراح العصب مزب من يرد
 الميم شيع ابيض ثم يصنع بعد ذلك وفي المغة الصحيح انه بنت يصنع به الثياب ووفق في الحديث بانها شيع
 سن ليس فيها بياض وسواد ويباح لها ليس الاسود عند الائمة الاربعة وبعله الظاهرية كالاحمر والاصفر قوله لا أحد
 من كافر لا أحد عندنا على كاشرة ولا صغيرة ولا مجنونة خلا قال الشافعى والى ك رضى الله عنها لانه يجب لموت الزوج
 فيعزم النصارى كالأمة قلنا يجب احدا عند فقد الزوج حق من حقوق اشروع ولهذا الواهر في الزوج تبركه لا يجوز لما تركه فلا
 يحتاج الى طلب هؤلاء ولذا اشترط الايمان فيه حيث قال عليه السلام لا تكمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر الحديث قولهم
 لما توأم العدة طليين قلنا العدة قد تقال على كفت النفس عن الحركات الخاصة وعلى نفس الحركات وعلى مفعلة المدة على ما
 تتحققه والمدة اللازمة لمن لكل من المضمومين الاخيرين على معنى ان عند البيهقونية بالموت والطلاق ثبت شرعا عدم
 صوته لكا من الى انقضاء مدة معينة فاذا باشره ولى الصغيرة والمجنونة قبلها لا يصح شرعا ولا خطاب للعباد فيه تكليف بل هو
 من ربط المسببات بالاسباب بخلاف منها من اللبس والطيب فان فعلها المحس محكوم بحرمته فلا بد فيه من خطاب التكليف
 بخلاف الاول فانه محكوم بعدم صحته ولا يتوقف على خطاب التكليف فلو اكتمل اولى لبس المرغمة او اختنقن لا ياتمن لعدم
 التكليف به نعم قد ثبت على الكافرة بالعدة خطاب عدم التزوج بحق الزوج فان في العدة بهذا المعنى جتان قوله وعلى
 الامة احسد او يعني اذا كانت منكوبة في الوفاة والطلاق البائن وكذا المدبرة وام الولد والمكاتبة والمستعانة لشبهت
 العلة الموجبة لانها مخالفة بمقتضى تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى وليس في الاحداد فوات حق في الاستخدام بخلاف المنه
 من احسروج فانه لو لم يمس في العدة ثبت ذلك قلنا لا يمنع من احسروج في عدة تكليف فوات حق في استخدامهما حق
 العبد مقدم على حق اشروع باذنه لغناه قال تعالى الا ما اضطرتم اليه فان قيل لو وجب احسد او لعله فوات نعمة النكاح لوجب
 بعد شراء المنكوبة فالجواب انها لم تنفك لقيام كل والكفاية فاية الامران ثبت على وجه احاط من لكل الثابت بالعدة
 باعتبار ثبوت النسب بلا دعوة في العقد بخلاف الملك ولا اثر لهذا القدر من الاحاطية فان نعمة النكاح ليس فواتها موثر
 باعتبار ذلك القدر من الخصوصية بل اعتبار فواتها من اسباب لصونها وكفاية مؤنتها وهذا القدر لم يفت فلا موجب
 للحداد ولهذا التقدير عند اشكال انه لا يوجب الادنى وهو هذا الحمل من الا على ما تنفك عنه بالتزام وجوب احسد او على الرد
 المشتراة الا انه لم يظهر كونها عازلا حتى لو اقمنا ظهرا فانه دعوى بلا دليل عليها بل دليل نفيها انه وجوب لا فائدة فيه لانه لما
 الزينة والطيب بعد شراءها والوجوب يستتبع النادرة قوله ليس في عدة ام الولد اى عن وفاة سيد ما اذاعتها حاد
 وكذا الموطوعة بشبهة والمنكوبة فاسد لان من ما فاقته نعمة النكاح والاصل الباحة اى اية الزينة وهذا لان با
 يزول الرق الذي هو اقراره فموضع السرور لا الاصناف والنكاح الفاسد والموطوعة بشبهة كبراد طليق فوات على حيث قدم

لا أحد

ولهذا لو نزلت اهل اوطانها زوجها كل عليها ان تعود الى منزلها فتعديه وقال عليه السلام للفقير ان يتركها اسكن في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله فان
 كان نفيها من البيت لا يفيها فانسجها الوتره من نفيهم انقلد لان هذا التعلق بعذر العبادات ونفيها لا يعدل وصدرك اذا خلت على ما
 او خافت سقوط المنزل او كانت فيها باجرو ولا تجد ما تؤد به ثم ان هذا التعلق بطلاق باق او ثلث لا بد من ستره بينهما كالمسكوت عنه
 بالحرمه كما ان يكون فاسقا يخاف عليها منه فيعذر عن تزويجها ولا يخرج عما انتقلت اليه والا لولى ان يخرج هو
 ويتركها وان سجد بينهما امرأة ثقة تقدر على الحملولة فحسن وان ضاق عليها المنزل فلتخرج وكلا لى خروجه

ويلزمها ان تكثرى بيت الزوج واما ان يخل لها يخرج فلا دأى ان على المنقضى ان ينظر في خصوص الوقائع فان علم في واثقة مجزئه
 المتخلعة عن العيشة ان لم تنجب افتا بالكل وان علم قدرتها افتا بالجملة قوله ولما اى لان البيت المضاف اليها هو الذى تسكنه
 لوداوت اهلها والمزوج معها ولا تطلقها كان عليها ان تعود الى منزلها ذلك فتعده قوله وقال عليه السلام تأييدا لاستدلال بالكتاب
 بان قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ثبت على دفع ما قلنا انه مدلول الكتاب وهو ما خرج اصحاب السنن الاربعة عن سعيد بن ابي
 بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب من فرقة بنت مالك بن سنان وبى اخت ابى سعيد اخذرى انها جاءت الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لتسأل ان ترجع اليها في بنى خدره وان زوجها خرج في طلب عبد له ابقوا حتى اذا كان بطرف الله ولم يقيم
 فتلقوه قالت فسلت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى ابي فان زوجي لم يترك لي سكنا لكم ولا نفقة فقالت قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم نعم فقالت ما انصرفت حتى متى اذا كنت في ابوة او في اسجد فاراني رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرني فتود
 له فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت من شان زوجي قال اكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتد
 فيه اربعة اشهر وعشر اقامت فلما كان عثمان ايل الى مشاكن عن ذلك فاخبرته فاتبته انتهى ورواه مالك في الموطا وابن حبان في صحيحه
 واخرجه الحاكم من صحيح بن سعيد بن كعب بن عجرة حديثي زينب به قال الحاكم هذا حديث صحيح لا سناد من الوجهين جميعا ولم يخرجاه قال محمد
 بن يحيى الدبلي هو حديث صحيح محفوظ وهما اثنتان سعيد بن ابي وهو شهرها واسمى بن سعيد بن كعب وقد روى عنها جميعا يحيى بن سعيد
 الانصاري وقد ارتفعت عنها اجمالة انتهى وقول ابن خرم زينب بنت كعب مجهولة لم يروها غير سعيد بن ابي وهو غير مشهور
 بلالة ومنه ابن الصطان بان الحديث صحيح فان سعيد بن اسحاق ثقة وممن ثقة النسائي وزينب كذلك ثقة وقال الترمذي حديث
 صحيح وفي تصحيحه ثبوتهما ولا يضر الثقة ان لا يروى عنه الا واحد وقد قال ابن عبد البر انه حديث مشهور فوجب اعتباره والعمل به واما
 ما روى الدارقطني انه عليه السلام امر المتوفى زوجها عنها ان تعتد حيث شئت وقال فيه لم يسند غدير الى مالك النخعي وهو ضعيف وقا
 ابن القطان محبوب بن محرز ايضا ضعيف وعطاب بن السائب متطا وابو بكر بن مالك اضعفهم فلذلك علمه الدارقطني وذكر الجمع الصواب
 لاحتمال ان يكون اجنبية من غيره انتهى كلامه قوله وصار كما اذا خافت على متاعها للصوم الخ اى فانتا تخرج لانه عذر واذ اخرجت
 الى منزل اخر صار لثاني كالاول فلا تخرج عنه الا عذر وتعيين الموضع الذي تنقل اليه في عدة الطلاق الى الزوج وفي عدة الوفاة
 اليها لانها مستبقة في امر اسكنى حتى ان اجرة المنزل ان كان لآخر عليها فليها ان تسكن فيه الا الى تجارة الكرى وتجب ما هو بلكا
 فلما ان تحول اليه وكذا في الزوج الغائب ولا تخرج المعتدة الى صحن الدار التي فيها منازل الا جانب لانه كالحزب الى اسكنه لهذا
 يقطع السارق باخراج المتاع اليه فان لم يكن في الدار منازل بل بيوت جاز لها الخروج الى صحنها ولا تصير به خارجة من الدار فثبت
 في اى بيت شئت منها قوله ثم لا بد من ستره بينهما حتى اذا لم يكن للزوج الا بيت واحد كليا تقع الحملة بالاجنبية وكذا هذا
 في الوفاة اذا كان ورثة من ليس بحرم لها ثم لا بأس بالمساكنة بعد استنادهما كقفا بالحائل وانما اكتفى به لان الزوج يعتقد
 احرمته فلا يقدح في المحرم المالك ان يكون فاسقا يخرج لانه عذر والا لولى ان يخرج هو وكذا في كل موضع يتحقق عذر فيخرج الزوج

ابن ابي

الاول

واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة فطلقها انكثا اومات عنها في غير مصر فان كان بينهما وبين مصر اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصر والا فليس
 بائنا والخروج مع رجل هو بناء وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها اوليها او لا او لا يكون معها اذ كان
 الى المقصد ثلثة ايام ايضا لا الملك في ذلك المكان خوف عليهما من الخروج الا ان يكون الاعتدال في منزل الزوج قال الا ان يكون
 حكمها اومات عنها اذ جها في مصر فلكا لا يخرج حتى تقدر ثم يخرج ان كان لها محرم وهذا عند ابى حنيفة وهو قال ابو يوسف ومحمد ان كان معها محرم
 فلا بأس بان يخرج من مصر قبل ان تقدر كما ان نفس الخروج مباهر فعلا والفرق بينه وبين حنيفة هو ان حنيفة لا يخرج من مصر الا اذا كان معه محرم او لا
 من الخروج من مصر من المحرم قبل المرأة ان يخرج الى بلد من السفر فيخرجهم وليس للمعتد ذلك فلما خرج عليها الخروج الى السفر بغير المحرم ففي العدة او لا

الاولى ان يخرج هو ولعل المراد انه ايجب فيجب الحكم به كما يقال او انقار من مريم ومبيح ترجيح المحرم او فالحرم او لا وما قلنا
 وهذا لانهم ظنوا اولوية خروجها بان كسها وجب لا كسها حتى انتقلت فتعين المكان اليه قوله واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة و
 غيرها المقصود اذا سافر بها فطلقها فاما رجعا او بائنا ففي الرجعي تتبع: وجها حيث مضى لان النكاح قائم وان كان بائنا اومات
 عنها وبينها وبين كل من مصر ومقصد باقل من اسبوع فان شئت مضت الى المقصد وان شئت رجعت سواء كانت في سفر او لا
 محرم او لا لانه ليس في ذلك ان شئت سفر وخروج المطلقة والمتوفى عنها زوجها مادون السفر مباهر اذا مضت اجماعة اليه بحرم
 وبغيره الا ان الرجوع او لا يكون الا بعد اداء في منزل الزوج كذا في الدراية واطلاق المص يتقنه انه اذا كان بينها وبين مصر با
 اقل من مدة السفر رجعت سواء كان بينها وبين مقصد السفر او لا اما ان كان مدة سفر فطاهر لان المضى الى مقصد السفر والخروج
 ليس بسفر واما ان كان مادونهما فخرج ايضا لانها كما رجعت تصير مقيمة واذا مضت تكون سافرة فلم تصل الى المقصد فاذا قدرت
 على الاتكاع عن كسها امتة السفر في العدة تعين عليها ذلك كذا في النهاية وهو اوجه قوله واذا كان الى المقصد ثلثة ايام فصاعدا
 فاذا كان دونها الى المقصد لا تخير بل يتعين عليها الذهاب الى المقصد قوله الا ان يكون استثناء من قوله ان شئت رجعت وان
 شئت مضت اي في جميع الاحوال الا في حال يكون طلقا اومات عنها في مصر فانها لا تخير بل يتعين عليها ان تعتد فيه عند ابى حنيفة
 سواء كان معها محرم او لا وحاصل وجوه المسئلة اما ان يكون بينها وبين مصر ومقصد باقل من السفر فتخير والاولى الرجوع على
 ما في الكافي وعلى ما في النهاية ونمير يتعين الرجوع اذ كان احد ما سفر والاخر دونه فتختار مادونه لانها باختيار مقابلة نشية
 سفر دون اختياره فان كان كل منهما سافرا فلا يخلو من ان تكون في مفازة او مصر فان كانت في مفازة فان شئت مضت
 وان شئت رجعت بحرم او لا لان ما يخاف عليها في ذلك المكان ان شئت ما يخاف عليها في الخروج والاولى ان تختار الرجوع
 لما قلنا وان كانت في مصر لم تختار بغير محرم لان ما يخاف في السفر بغير محرم اعظم مما يخاف عليها في المصر فكان الملك في
 المصر او لا بخلاف المفازة فان كان معها محرم لم تختار منه ابى حنيفة في العدة وقال لا تختار وهو قول ابى حنيفة او لا وقوله الآخر
 اظهر لهما انها في غير منزلها فلما ان تختار بحرم كما لو كانت في غير المقصود هذا لان اصل الخروج مطلق لما اجتمع لهما من ضرر الغربة
 ووحشة الانفراضة قلنا لما ان تختار الى بلد من السفر بلا محرم فاذا ابطال معنى السفر بالمحرم بقى مجرد الخروج وهو مطلق لما كان له
 اذا الغربة يوذى ويهان فاشبه المفازة وله ان تاثير العدة في المنع من الخروج اقوى من تاثير عدم المحرم في المنع من السفر
 فالعدة او لا ومادون السفر انما ايج مع قيام العدة باعتبار انه ليس بخروج لانه بناء على كسها وج الاول للملان اصل الخروج مباهر
 وبه هنا منسوبة للخروج باعتبار السفر فبئنا وله التحريم واذا اتينا وله لم يسقط بالحرم لانه لا تنفع حرمته الخروج باعتبار السفر قلبا له التحريم بسبب العدة وفيها
 لو كانت البهتان مدة سفر مضت او رجعت وبلغت اوسن المواضع التي تصلح للاقامة اقامت فيه واعتدت ان لم تسجد محرما بائنا
 وكذا ان وجدت عند ابى حنيفة ومثله في المحيط وفيه البعد ومضى طلق امراته فاولا وتصل الى مكان آخر في الليل والماء فان لم تسجد
 بتركها في ذلك الموضع في نفسه او ماله ليس له ذلك فان تعذر فله ذلك اذا ضره واستتبع المحلوات والندك اعظم

باب ثبوت النسب

ومن قال بان تزوجك فلانة في طلق فزوجها فولدت ذلك لستة اشهر من يوم تزوجها فوأنه وعليه الله ما نسب لغيرها ولما
لما جاءت بالولد ستة اشهر من وقت النكاح فقل جاءت به كاذب منها من وقت الطلاق فكل العلق قبله في حالة النكاح والتصور فابان
تزوجها ووجها لغيرها فاقول ان النكاح والنسب يحتاج في اثباته واما المهر فلا يحتاج لثبوت النسب منه جعل واطيا حكمنا كحكم العربيه

باب ثبوت النسب اعقبه العدة لان ما وجبت له العدة تعرف مال الرحم من الحمل فيثبت نسبه وتثبت مواجبه وهدم
فيعرف كل من لاخر في الحال لستة في حال عدم منفرة الحمل على وجه الاحتياط وذلك عند تمام العدة قوله ومن قال ان
تزوجت فلانة او امرأة فمضى طالق فتزوج فباعت بولد ستة اشهر من يوم تزوجها لا اقل لاكثر فوأنه وعليه المهر يدين وقت
تزوجها لانه قرن اليوم بفعل لا يمتد وقد نبه المصنف على هذه الامادة لانه لما عطل ثبوت نسبه بانها فراشه قال في اثبات كونها فراشا
لانها لما جاءت بستة اشهر من وقت النكاح ولم يقل من يوم النكاح فافاد ان المراد بلفظ اليوم الوقت وهذا لان الطلاق
جزاء الشرط فيتاخر عنه بزمان وان لطف كما قيل لانه لا تحلل بينهما ان حال بل اول آيات تعقب وجود الشرط ثبت فيه اجزاء
من غير اعتبار لستة زان ليعتد بلفظ بانست طالق كما تقتضاه في لطلاق لانه ثبوت حكمه واذن فيكون العلق مقارنا للنكاح
فيثبت النسب وتصور العلق مقارنا للنكاح ثابت بان تزوجها وهو يما لطفا واطيا وسمع الناس كلامها فوافق الانتال النكاح والاشارة
تجوز انهما وكلاهما فباشرا كوكيل وهما كذا كقوافل عقد الانزال وما صله ان الثبوت يتوقف على الفراش وهو ثبت مقارنا للنكاح
المقارن للعلق فتعلق به في فراش فيثبت نسبه وقد يقال لفراشية اثر النكاح اعمى العقد فيتقرب فيلزم سبق العلق على الفراش
نعم اذا فرس الفراش بالبعد كما حكى عن الكرخي وهو يخالف تفسيرهم السابق في فصل الحركات يكون المرأة بحيث ثبت نسب الولد منها
اذا اجابت به فان هذا يكون انما ثبت بعد العقد الا ان قلنا ان العلة مع العلول في الخارج وكلاهما ليس عليه وتقرير قاضي فانه
ان العلق يكون بعد تمام النكاح مقارنا للطلاق قبل الدخول فيكون حاصل قبل زوال لفراش فيثبت النسب يعني ان زوال لفراش
بعد الطلاق قبل الدخول لاسه لان زوال اثره لا يتناول مقتضاه ان يكون جارت به لا قبل من ستة اشهر من وقت النكاح اذ لا بد
من كون مدة الحمل ستة اشهر وقد بينوا ثبوت نسب ان لا يكون اكثر من ستة اشهر من النكاح ولا اقل لانا نقول انما ثبت في الاقل
لان العلق صحيح من زوج قبل النكاح واما في الزيادة فلا احتمال مدونه بعد الطلاق وهو منتف عننا لانه لم يزد على ما بعد الطلاق باسهم
وطيا بالنسب فوجب استثناء هذا القدر ويجب تقديره كذا كذا ولا يخفى ان يلزم النسب فيما اذا اجابت به لاكثر من ستة اشهر في مدة يتصور
ان يكون منه وهو سنتان ولا موجب للصرف منه في الاحتياط لانه اثباته والاحتمال كونه حدث بعد الطلاق فيما اذا اجابت به
ستة اشهر ويوم في غاية البعد فان العادة المستمرة كون الحمل اكثر منها وربما ينفى وهو لم يسمع فيها ولادة لستة اشهر فكان لطلاق
عدم مدونه ومدونه احتمال قاي احتياط في اثبات النسب اذا انقضاء الاحتمال بضعيف يقتضيه نفيه وتركنا ظاهرا يقتضيه ثبوته وليست
مشعري على الاحتمالين بل الاحتمال على الاحتمال الذي فرضوه لتصور العلوق منه ليشبهوا النسب وهو كونه تزوجها وهو يطاو وسمع كلامها الناس
وهي على تلك الحالة ثم وافق الانزال العقد او احتمال كون الحمل اذ اذ اذ على ستة اشهر ليوم يكون من غيره ولا استبعاد هذا المهر
قابل لبعض المشايخ لا يمتنع الى هذا التكلف بل قيام الفراش كاف ولا يعتبر امكان الدخول بل النكاح قائم مقامه كماله في تزوج
المشتركة بمفرجة واسحق ان التصور بشرط ولذا لو اجابت امرأة العصى بولد لا ثبت نسبه والتصور ثابت في المفريه لثبوت كرات
الاولياء والاستخدامات فيكون صاحب خطوة او اجنح واما لزوم المهر كما قلنا لثبوت النسب منه جعل واطيا حكمنا عليه المهر

لاكثر

نحو

بج

قال فيثبت نسب المرأة الرجعية إذا جلت به سنتين أو أكثر ما لم يقر بانقضاء عدتها في حاله العلق فلو تزوجها ما لم يكن عدتها الطهر ولو جلت به
لا على من سنتين بانته من زوجها بانقضاء عدتها وثبت نسبها لوجود العلق في النكاح أو في العدة ولا يصير من رجوعها لا يحتمل العلق قبل الطلاق ويصير من رجوعها
فلا يصير من رجوعها بالظاهر وإن جلت به أكثر من سنتين كانت رجعة لأن العلق بعد الطلاق والظاهر أنه منه لا تنفك إلا ما منها فيصير بالوطى رجوعاً

وما قيل لا يلزم من ثبوت النسب منه وطية لأن الحمل قد يكون باوخال الماء الفرج دون مجامع فنادر الوجه الظاهر هو المتأد وفي النهاية وفي القياس
وهو رواية أبي يوسف وهو نصف لما انفك طلاق قبل الدخول وأما المهر فله دخول انتهى ورواية أبي يوسف في الأمان على ما نقله الفقيه أبو الليث
ينبغي في القياس أن يجب على الزوج مهر ونصف لأنه قد وقع الطلاق عليها فوجب نصف المهر ومهر آخر بالدخول قال إلا أن أبا حنيفة استحس في قول لا يجب
الأمر واحد لا نأجلناه بمنزلة الدخول من طريق الحكم فتأكد ذلك الصداق واشتبه وجوب الزيادة انتهى وهذه العبارة للمتايل لا توجب قوله
بأنه مهر ونصف بل ظاهر في نفية ذلك لأن الاستحسان مقدم على القياس فلا تنوع الرواية عنه بذلك كما اشتبه وجوب الزيادة لأنها مبنيّة على
وقوع الطلاق قبل الدخول ولا يحكم بذلك والألم ثبت النسب لأن الوطى في غير حصته ولا عدة بل يحكم بأنه متعارف له أو للنكاح فاقطع الأمر كونه
قبله أو لا مثبتة ذلك وضمير في قوله فتأكد المهرية لثبوت النسب العلم أنه إذا كان الأصح في ثبوت هذا النسب إمكان الدخول وتصوره ليس
الأبأذكر من تزوجها حال وطية المبتدأ به قبل الزوج وقد حكم فيه بهر واحد في صريح الرواية يلزم كون ما ذكره مطلقاً ومنسوباً وقد مر في باب المهر
من أنه لو تزوجها في حال ما يظن أنها عليه مهران مهر الزنا المسقوط الحد بالزوج قبل تامة ومهر بالنكاح لأن هذا أكثر من الخلو ولا يصير به محصناً
مشكل لما قلناه في المذهب واليه الفاعل واحد وقد انفك شبهة المحل فيجب مهر واحد بخلاف ما لو قال أن تزوجها في طالق ونفسى فزوجها
ووطئها بحيث يجب مهر ونصف لأن الطلاق قبل الوطى أمانها الطلاق مع الوطى المحلل في فعل متحد تحت نكاح الفصل كونه شبهة محل وقد وجب
المهر فلا يجب غيره وفي شرح أبي اليسر قال أن تزوجها في طالق ثلثاً فزوجها ودخل بها ينبغي أن لا يجب عليها الحد ويجب مهر المثل فتأكد
عليها قال قد كنت فقيهاً بالوجوب على الخالف وهو الظاهر من مذهب أصحابنا من مال إليه لم يكن مخطياً ولو جاءت بولد ورثه منصوص عن أصحابنا
وإن حرمت عليه بالثلث فلم يقرب النكاح ولا عدة لكن لما كان فصلاً مجتهد فيه لم ينقطع النسب قوله وثبت نسب ولد المطلقة الرجعية إذا جاز
به سنتين أو أكثر ولو عشرين سنة أو أكثر ما لم تقر بانقضاء عدتها فان اقرت بانقضاء عدتها والمدة تختمه بأن تكون سنتين أو ما على قول أبي حنيفة
وتسعة وثلاثين يوماً على قولهما ثم جاز بولده لا يثبت نسبه إلا إذا جاز به لاقل من ستة أشهر من وقت الاقتران فإنه يثبت نسبه
للتيقن بقيام الحمل وقت الاقتران فيظهر كذبها وكذا إذا انفك المطلقة البانية والمستوفى عنها إذا ادعت بعد الأربعة أشهر ومثل
انقضاءها ثم جاز بولده لتمام ستة أشهر لا يثبت نسبه من الميوت وإن جاز به لاقل منها ثبت نسبه منه ما ثبتت نسب ولد الرجعية إذا
جاز به لاقل من سنتين فظاهر وأما بثبوته إذا جاز به لاكثر منها فلا احتمال العلق في عدة الرجعي لا تنفك الحكم نيزاناً أو بوطئها بشبهة يجوز
كونها ممتدة الظرفان استدراكاً إلى قبل سنتين عن مجتبها به أو أقل ثم وطئها فنجست وعن هذا حكمنا بأنها إذا جاز به لاكثر من سنتين يكون
زوجته بالرجعية الكافية بالوطى في عدة المطلقة الرجعية بخلاف إذا جاز به لاقل من سنتين لا يثبت رجعتها فان العلق يحتمل أنه كان
في العصة كما يحتمل أنه كان في العدة وإحالة الحادث إلى اقتراب الاوقات أو لم يسارضة ظاهراً والظاهر الوسط في العصة
لا العدة لأنه هو المعتاد وما قصت به العادة أرجح من إضافة الحادث إلى الظن القريب مع ما فيه من مخالفة السنة في الرجعية
ومخالفة العادة أيضاً في عبارة معناه والناس في الرجعية أن يراجعوا باللفظ فإن قيل فيها احتمال آخر وهو لو أنها تزوجت وطئت
به من الزوج الآخر فلما افترض أنها لم تكن اقرت بانقضاء العدة والم تقرر ذلك ولم يظهر تزوجها فانظروا في العدة ولأن فيها نشأ

والمبتوتة يجب نسب ولدها اذا اجازت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق في غايته فيكون له من المهر ما قبل الطلاق فيثبت له نسب
احتياطا واذا اجازت به لتمام سنتين من وقت المرأة لم يثبت له نسب لان الحمل قد يكون من قبل الطلاق فيكون له من المهر ما قبل الطلاق فيثبت له نسب احتياطا

كتاب الطلاق
نكاح والبقاء الاول اسهل وانف قوله والمبتوتة فيثبت نسب ولدها اذا اجازت به لاقل من سنتين لانه يجوز كون الحمل كان قبل الطلاق فيثبت له نسب
قذا اجازت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت له نسب ليعتقن العلوق بعد البينونة حرام متيسل ان هذه الرواية مخالفة
لرواية الاصلح وشيخ الطحاوي والاقطع والرواية التي تحتها بعد في الكتاب الصيا وهي قوله واكثر الحمل سنتان فان فيها انحلت
استينان باقل من سنتين حتى اثبتوا النسب اذا اجازت به لتمام سنتين وان لفظ الحديث يؤيد صحة تلك الروايات اما قوله ان لفظ الحديث
انح فليس صحيح لان حاصله انه لا يثبت الولد في البطن اكثر من سنتين وهذا لا يقتضي انما اذا اجازت به لتمام سنتين من الطلاق ان يثبت له نسب
الا اذا كان العلوق حال قيام الفراش والوجه ان يحل على تقريره فاضحان المتقدم من انه يجعل العلوق في حال الطلاق لان قبل نكاحه
بالفراش قوله الا ان يدعيه استثناء من قوله لم يثبت له نسب وهو مخرج للمعلق اي لم يثبت في حال الا في الحال التي هي دعواه لانه انما يثبت له
وجه وهو كون وطئها بشبهة في العدة وهل يشترط تصديق المرأة فيه روايتان والوجه انه لا يشترط لانه ممكن منه وقد ادعاه ولا معارضة له في الحديث
الا شراطين رواية الامام الشريفي في المبسوط والبيهقي في الشامل وذلك ظاهر في ضعفها وخرابها واعترض بان هذه مناقضة لما في كتاب الحدود
في ان النسب لا يثبت من المباشرة في الوطئ في العدة ونص في البيان ان المبتوتة بالثلاث اذا وطئها الزوج بشبهة كانت شبهة الفصل فيها
لا يثبت النسب وان ادعاه نص عليه في كتاب الحدود ووجهه ان المبتوتة بالثلاث اذا وطئها الزوج بشبهة كانت شبهة الفصل فيها
فيمتنع الناقض وليس بشي لان المدا من المذكور هناك اذا لم يدع شبهة والمذكور منها محمول على كونه وطئها بشبهة والعدة عن ثلاث لا تكون اجد
من الاجنبية بالكلية والنسب يثبت بوطنها بشبهة كيف بالعدة فيجب الجمع مشكوك ان يقال ينبغي ان يصح بدعوى الشبهة المبتوتة غير محرم وشبهة الفصل
لان المذكور في الحدود عدم ثبوت النسب اذا وطئ المطلقة ثلاثا اذا اجازت سلقا فيثبت عنده فيجب ان لا تثقل عنه الا اذا ادعى الشبهة التي
هي غير محرم وظن المحل والمذكور في الكتاب لم يشترط ذلك بل افاد ثبوت نسب بمجرد دعواه غير ان توجيه ذلك امكان صحة كون الوطئ
بشبهة والوجه انه لا يشترط تخصيص دعواه لانه لم يشترط في الكتاب سواه ثم يحل على ثبوت الشبهة التي هي غير محرم
على المحل ثم اذا لم يثبت نسب فيها اذا اجازت به لاقل من سنتين يحكم بالقضاء عدتها قبل ولادتها لبنة الشهر عند ابى حنيفة ومحمد وسه رواية
بشدة عن ابى يوسف فيجب ان ترد نفقة سنة وقال ابو يوسف لا تنقض الا بوضع الحمل وقد ذكرناه ولا يلزمها روي لهما ان
من غيره وانما ظاهره من نكاح صميم دون الزنا والوطئ بشبهة واصل مدة الحمل ستة اشهر فحكمنا بالقضاء العدة من ذلك وقت
مع اخذت بالاشبهة لانها منتفزة العدة فتزده وابو يوسف يقول هي في العدة ولذا لا يزوج بعينها قبل وضعه فلانها وطئت بشبهة
ولو جازت المبتوتة بولدين احدهما لاقل من سنتين والآخر لاكثر من سنتين يثبت نسبهما عند ابى حنيفة وابى يوسف اعتبراه بمن
باع جارية فجات بولدين احدهما لاقل من ستة اشهر والآخر لاكثر فادعاهما البائع يثبت نسبهما وتنقض البيع وعند محمد لا يثبت لان
الثاني من علوق حادث بعد الابانة فيسببه الاول لانها تو مان قيل هو الصواب وليس ولد الجارية نظيره لان الولد الثاني يجوز
كونه حدث على ملك البائع قبل بيعه بخلاف الولد الثاني في المبتوتة ولو خرج بعضه لاقل من سنتين وباتيه لاكثر من سنتين
لا يلزمه حتى يكون الخارج لاقل من سنتين نصف بدنه او خسر من قبل الرطب اكثر البدن لاقل والباقي لاكثر وكذا محمد في

لا يلزمه حتى يكون الخارج لاقل من سنتين نصف بدنه او خسر من قبل الرطب اكثر البدن لاقل والباقي لاكثر وكذا محمد في

فان كانت البعثة صغيرة فالحاقها ببولس التسعة اشهر لولا حق ثلثي بكامل من تسعة اشهر من قبل حيفه ومحمد بن يوسف فيثبت النسب على سنتين لا تسعة
 بمقتضى ان تكون حامله ولم تقرب بالنكاح العدة فالبعثة الكبيرة ولو لم يكن انقضاء عدتها وهو لا يتم فبعضها حكم الشرع بالانقضاء وهو المالك في وقتها ولا ينعقد الاطلاق
 والاخر فيقال ان كانت مطلقه طلاقا جريعا فالحاقها بالزوج من تسعة اشهر عند ثبوتها في سبعة وعشرين شهرا لا ينعقد الاطلاق في الثلثة الا في شهر ثم تاتي به في شهرين فيكون هو ستمين
 وان كانت صغيرة ادمت الحمل في العدة فالجواب فيها في الكبيرة وسواء كان بطلانها في شهرين او اثني عشر شهرا فيثبت نسبه لان التوفي عنهما من قبلها في الوفاة بين السنتين قل زفر اذا جاءت به
 بعد انقضاء مدة الوفاة تسعة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بالانقضاء عند بطلانها في شهرين او اثني عشر شهرا لا ينعقد الاطلاق في الثلثة الا في شهر ثم تاتي به في شهرين فيكون هو ستمين
 اخرى وهو وضع الحمل في العدة الصغيرة لان الاصل في عدم الحمل لا يثبت بمقتضى البلوغ وفيه شك ولا يعترف بالحق في انقضاء عدتها في الحمل لان من ستة اشهر يثبت نسبه
 لا ينعقد الا في شهرين فخطا في اقراره وان جاءت به تسعة اشهر لم يثبت لان عدتها بطلان لا اقرار لا يحل المحدث بعد هذا اللفظ باطلا في تناول كل معتدلة

شرح الكفاية تزوج امته و دخل بها ثم طلقها واحدة يلزمه ولدان ان جاءت به لاقل من ستة اشهر ولا يلزمه ان جاءت به بستة اشهر فمضاء عدل الالة
 ولد النكاح في الاول وفي الثاني ايضا في اسبوع اليدين لان وطئها حلال ولا يلزمه سالا بالادوية ولا فرق بين ان يكون المطلقة
 بامته او رجعية وان طلقها اثنتين يثبت نسبهما في سنتين لان وطئها لا يحل بملك اليدين فكان الولد من النكاح ولا يخفى ان معنى المسئلة
 طلقها ثم ملكها والامام يجوز وطئها بملك اليدين فاعلم ان ثبوت النسب فيها ذكر من ولد المطلقة الرجعية والبانة مقيد باحد امور ان يكون
 هناك اما شهادته بالولادة او اعتراف من الزوج بالحمل او جيل ظاهر كما يجي عن قريب قوله فان كانت البعثة صغيرة فالحاقها ببولس التسعة اشهر لولا حق ثلثي بكامل من تسعة اشهر من قبل حيفه ومحمد بن يوسف فيثبت النسب على سنتين لا تسعة
 ان قيل هو مستدرك لان الحمل دليل على ان يجامع مثلها ومنعه ليس بشي لان ان كان باعتبار ان الحمل لا يكون بلاجماع فلا شك انه لا يكون
 الا بالبلوغ والبعيدان لا يحتمل البالغة الجماع وحاصل المسئلة ان الصغيرة اذا طلقت اما قبل الدخول او بعده فان كان قبله في النكاح لا قل
 من ستة اشهر يثبت نسبها للتيقن بقيامه قبل الطلاق فحاشا ان يكون اكثر من ستة اشهر لا يثبت لان القرض ان لادة عليها وما جاءت

الفرع

به لا يستلزم كونه قبل الطلاق ليلزم العدة بناء على الحكم بالدخول للحكم بالعدوى قبل الطلاق وان طلقها بعد الدخول فاما ان اقرت
 بانقضاء العدة بعد ثلاثة اشهر او لم تقر فان اقرت ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر ومن وقت الاقرار يثبت نسبها وان جاءت
 بستة اشهر او اكثر لم يثبت النسب لانقضاء العدة باقرارها وما جاءت به لا يلزم كونه قبلها للتيقن بكذبها وان تقر بانقضاء عدتها ولم تدع
 جلا فعداها حيفه ومحمد بن يوسف فيثبت النسب على سنتين لا تسعة اشهر من وقت الطلاق يثبت نسبها والا فلا وعند ابي يوسف يثبت النسب على سنتين في الطلاق
 البان والى سبعة وعشرين شهرا في الرجعي لاحتمال انه وطئها في آخر عدتها الثلاثة اشهر فعلق سنتين وان كانت سالعت جلا فعداها
 كما لكبيرة من حيث انها لا تقتصر انقضاء عدتها على اقل من تسعة اشهر لا مطلقا فان الكبيرة يثبت نسبها ولدتا في الطلاق الرجعي لاكثر من
 سنتين وان طال الى سن الارباس يجوز امتداد طهرها وطئها اياها في اخر الطهر وجه قول ابي يوسف انها تحتمل كونها حالا لغرض انها في سن يجوز
 فيه بلوغها لان فرض المسئلة ولم تقر بانقضاء عدتها فاشبهت الكبيرة في احتمال حدوث العلوق ساعة فسادة فثبت نسبها ما تاسى
 به الى سنتين واعلم ان قياس ما قدمه في الكبيرة المبسوطة من انها اذا جاءت به تمام سنتين لا يثبت ان يقال الى اقل من سنتين منها وجه
 قوله هو الفرق ان لانقضاء مدة الصغيرة جهة واحدة في الشرع فبعضها حكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقرارها
 بالانقضاء لانه لا يحتمل الخلف وعدم المطابقة بخلاف اقرارها فتاوى الامران يحيل انقضاءها بمنزلة اقرارها ولو اقرت بالانقضاء
 بعد الاثني عشر اشهر لا يثبت نسبها لان التسعة اشهر لا يثبت كذلك هنا ان لا يثبت حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر

لاكثر

اما اذا كانت الصغيرة ادمت الحمل في العدة فالجواب فيها كما لكبيرة فيها لان باقرارها بالحمل حكم بلوغها قوله و يثبت نسب ولد
 التوفي عنهما من قبلها في الوفاة وبين سنتين وقال زفر اذا جاءت به بعد انقضاء مدة الوفاة لاقل من ستة اشهر يثبت نسبها
 اشهر لا يثبت فوجهها في الصغيرة وهو ان عدتها جهة واحدة هي انقضاء اربعة اشهر وعشر فاذا لم تقر قبلها بالحمل فقد حكم الشرع
 بانقضاءها فاذا جاءت بالولد بعد تمام ستة اشهر او اكثر لا يثبت نسبها بخلاف ما اذا جاءت به لاقل على ما عرف فيمنع تعيين الحدة في
 في حتمها بل لما كل من الحملين بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحمل فتستمر ما لم تعرف بالحمل قوله واذا اعترفت ظاهره وتحدثت غير مرة

في

والاولى المتعذر ولا الرتبة حسب هذه الصيغة لان ظهوره بولادة رجل وامرأتان لان يكون هناك رجل ظاهر او اقران من قبل الزوج
 يثبت النسب من غير شهادة رجلين او رجل واحد لان الفرائض قائم بقيام العدد وهو علم بالنسب والحاجة
 الولد انه من هذا النوعين بشهادة كل واحد حال قيام النكاح ولا يثبت النسب بان العدد تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فثبت الحاجة
 الى اثبات النسب ابتداء فيشترط لكل الحجة بخلاف ما اذا كان ظهور الحمل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة والتعريف يثبت
 بشهادة قائلان كانت معتدلين ولا يصدق قائل واحد في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو بائن في قولهم جميعا وهذا في حق الارث ظاهر لا يخالص
 حقيقه قبل فيه تصديقهم اما في حق النسب هل يثبت في حق غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ولهذا قيل لشترط لفظه
 الشهادة وقيل لا يشترط لان الشوهد في حق غيرهم تنع للثبوت في حقهم باقرارهم وما ثبت تبعا لا يراد في الشرايط
 وانما لم يثبت اذا اتت به اكثر من ستة اشهر من وقت الاقرار وان كانت المدة تتحمل كون الحمل من الزوج لان من انيات شها
 في اخبارهم عن مدته فاذا اخبر نكح اهل ان تحقق الخلاف قطعا وقوله وهذا اللفظ يتناول بالطلاق كل معتد بعد تفصيل في المدة
 من طلاق ووفاته ومما شتمل ايضا الاثمة اذا ولدت بعد الرجعي والباين في مدة كذوات الاقرار يثبت نسب ما تاتي به لاقل من سنتين
 في البائن واكثر منها في الرجعي ما لم تقر بانقضاء العدة فان اقرت بانقضاءها مفسرا بثلاثة اشهر ومطلقا في مدة تصلح لثلاثة اقرار
 ثم ولدت لاقل من ستة اشهر ومن وقت الاقرار يثبت النسب والا فلا لان مطلق اقرارها يكميل على الاقرار لما لم يطل الياس
 هذا والمنصوص عليه في فتاوى قاضي خان ان الاثمة تصد بالاشهر اذا ولدت يثبت نسب ولد ما في الطلاق الى سنتين اقرت بانقضاء
 العدة او لم تقر وكذا نقل عن المرغيناني قوله واذا ولدت المعتدة ولد لم يثبت نسب عند ابي حنيفة الا ان تشهد بولادة رجل واحد
 او رجل وامرأتان او يعلم اعتراف من الزوج بالولادة او يكون الحمل ظاهرا فيثبت النسب بلا شهادة واطلاق النكاح لشمس المعتدة
 عن وفاة وعن طلاق بائن او رجعي فيوافق نصير قاضي خان ونحو الاسلام بجريان الخلاف في الرجعي فمفسر الاثمة قيد صراحة
 المستلزمة بان يكون الطلاق باننا فقال لو ان رجلا طلق امراته ثلثا او طليقة بانه ثم جاءت بولد بعد الطلاق لسنتين او اقل وشهدت
 امراته على الولادة والزوج نكح الولادة والحمل ولم يلزمه النسب في قول ابي حنيفة ما لم تشهد رجلا او رجلا وامرأتان ونحوه
 قول صاحب المختلف حيث قال شهادة القابلة على الولادة لا تقبل الا بويده اسلم قوله حتى ان المعتدة عن وفاة اذا كذبها الوتر
 في الولادة وفي الطلاق البائن اذا كذبها الزوج اسلم اخر ما ذكره وانفقوا على قيد انكار الزوج وكذا الوقع انكار الولادة
 هو الحمل من الورثة فعند ما يثبت بشهادة امرأة حرة عدلة ويرث بذلك ويشترط لفظه الشهادة على قولهما عند مشيخ خراسان
 لانما حرمه قضاة الغير ولا يشترط عند العراقيين قياسا على العدد وقوله في جميع ذلك اعمى فيما اذا كان رجل ظاهرا او لا واعتراف
 من الزوج او لا وهل تقبل شهادة رجل واحد عند ما قبل نعم ولا فيستحق كما لو شهد رجلا او رجلا وامرأتان وفي جامع قاضي خان وعلى
 هذا الخلاف كما لا يطلع عليه الرجال واجمع علما وعلى انه يقضي بالنسب بشهادة الواحدة عند قيام النكاح وحقيقة الحال ان يثبت
 تعين الولد بهذه الشهادة والنسب لقيام الفرائض واذا اقر ان النكاح بعد الرجعي قائم من كل وجه تيمم تخييد الخلاف بالباين كما نقل في
 ويكون الرجعي كالصحة القائمة حتى حل الوطى ودوامه والخلاف انما هو فيما بعد الموت وبالطلاق البائن وبقولهما قال احمد وعند الشافعي لا يشترط طلاق
 نسوة عدول وعند مالك وابن ابي ليلى امرأتان وجه قولهما ان الفرائض قائم بقيام العدة وهو اعمى الفرائض لم يزم النسب فيما تاتي به كما قبل الطلاق والى جهة
 الى شهادة المرأة لتعيين الولد فتعين لشهادتها على الولادة كما قبل الطلاق قصر المصنف على هذا القدر فثبت النسب والجامع قيام الفرائض وله
 ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل فصارت اجنبية والفرائض المنقضي ليس بحجة يصلح مودة الجيرة الضعيفة اعمى شهادة المرأة
 الواحدة فكانت الحاجة ماسة الى اثبات النسب ابتداء وذلك بكمال النصاب على ولا وتما اتصل بهما المستلزمية لثبوت
 النسب لكونها في وقت يلزم فيه ثبوت النسب بخلاف ما اذا كان الحمل ظاهرا قبل دعواها وصدر الاعتراف من الزوج
 او كان الفرائض قائما وقت دعواها بالولادة لان النسب ثابت قبل الولادة لما في البين وقيام الحمل ظاهرا واعترافا وكذا

ثم

جاء

واذا تزوج الرجل امرأة فجاءت بولد لاقل من ستة أشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبها كان العلوق سابقا على النكاح فلا يكون منه ولد ولو جليت
لستة أشهر فصاعدا يثبت نسبها منه اعترف به الزوج أو سككت لان الطراش قائم وطلوق قائم فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأته ولحق تشهد بالولادة حتى
لو فارق الزوج بلا من لان النسب يثبت بالفراش القاشم والمعاينة فالحجب بالقدح وليس من ضره ورتبه وجود الولد فاسمهم يصح بدونه

بأن

يؤيد شهادة القابلة به وقولها لا يطلع عليه الرجال ممنوع بل يطلع عليه فيما اذا دخلت المرأة بحضرة مبيات يعلمون انه ليس فيه غير ما ثم خرجت
مع الولد فيعلمون انها ولده وفيما اذا لم تتبرر بالنظر بل وقع اتفاقا وبذا يندف ما قد ورد من ان شهادة الرجال ليست بمقسمة فلا تقبل فالحاصل
ان حقيقة محل الخلاف ان شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال عادة كالولادة وغيره بل كفي للاشبات او لا بد من ان يتايد بمؤيد فالحاجة
ان يحيل الاستدلال عليه ولما فيه قوله من شهادة النساء جائرة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه فانه يتناول الواحدة لانه عيوس واما الوجه الذي
ذكره فتمامه بان الفارق بينه وبين المقيس عليه من حال قيام الفراش وهو يدفع بان لا يلزم من جواز ما مع مؤيد جواز ما بدونه وتبقى عليه
اطلاق الحديث والمعروف منه ما رواه ابن ابي شيبة عن الزهري مرسل منسنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غير من من لا يطلع
النساء ويعيوسن وتجوز شهادة القابلة وحدها في الاستئلال وامرأتان فيما سوى ذلك وهذا جهة لانه مرسل وانما قلنا لانه مرسل لان قول الركا
منسنة انما يكون حكمه الرفع اذا كان صحابيا وهو هنا ليس صحابيا وحدثنا الدارقطني عن محمد بن عبد الملك الواسطي عن ابي وائل عن عطاء
ابن النسي عن ابي عبد الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة وان كان بين عبد الملك والامش رجل مجبول وهو ابو عبد الرحمن المدائني فقد تظاهروا
ما هو محجة به ولو كانت معتدة من وفاة فادعت الولادة فصدقها الورثة عليها ولم يشهد بها احد فموا بن الميت في قولهم جميعا وهذا في حق الارش
ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل تصديقهم فيه امان في حق ثبوت النسب من الميت يظهر في حق الناس كافة قالوا اذا كانوا الورثة من اهل الشهادة
بان يكونوا ذكورا او ذكورا مع اناث وهم عدول ثبت لقيام الحجة فيشارك المقرين منهم والكفرين فيطالب غريم الميت بدينه ومن هذا
قيل بشرط لفظة الشهادة اى في مجلس الحكم من الورثة لقيام الحجة وقيل لا بشرط هو الصحيح لان الثبوت في حق غيرهم مع الثبوت في حقهم
ولا يراعى للبتع شرائطه اذا ثبت اصاله فعلى هذا فلو لم يكونوا من اهل الشهادة لاثبت النسب الا في حق المقرين منهم والله اعلم قوله
واذا تزوج الرجل امرأة فجاءت بولد لاقل من ستة أشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبها لان اقل مدة اكمل ستة أشهر فلو لم يثبت نسبها
قبل النكاح وان جاءت به لاكثر منها ثبت ولا اشكال سواء اعترف به الزوج أو سككت وكذا اذا جاءت به تمام السنة بلا زيادة لاحتمال انه
تزوجها واظن لما فوائد الانزال النكاح والنسب يتقاطعا في اثباته وهذا من المصنف خلاف ما تقدم في المبوتة حيث نفى نسب ما انت به تمام سنتين
مع صحيحه بما قد مناه من كونه مطلقا حال جماعها وصادف الانزال الطلاق واجيب عن المصنف بان ثبوت النسب هنا لا ينافي
الحمل امرأ على الصلاح اذ لو لم يثبت هنا لزم كونه من زنا او من زوج قد زوجت وهي في العدة واما عدم الثبوت هناك للشك فلا يستلزم لغيره
نسبة فسادها ليجوز ان يكون عدتها انقضت وتزوجت بغيره آخر فعلقته منه وحاصل هذا رفع المانع من عدم الثبوت هناك وليس بجواب
اصلا لان معنى السؤال وجد مقتضى وهو الامكان بالطريق الذي ذكرناه مع وجوب الاحتياط فكان يجب ان يثبت النسب كما ثبت
هنا وانت علمت ان الوجه ثبوت النسب فيه لوجود مقتضى وهو الامكان مع الاحتياط قوله فان مجد الولادة يعني فيما اذا جاءت
بسته أشهر فصاعدا يثبت لشهادة امرأة واحدة اتفاقا ما عندهما فظاهر وعنده تأيد ما بقيام الفراش حتى لو افاه بعد شهادتها
لاعن ولا يكون هذا اللعان لزم بشهادة الواحدة ليلزم انه قائم مقام الحد والحد لا يثبت بشهادة امرأة واحدة فيجب ان لا يجب اللعان
هنا وانما يلزم خطأ ابي حنيفة حيث لم يثبت به النسب وان ثبت باللعان بل المعاني انما يجب بالانذار الثابت في ضمن نفى الولد لانه انما يثبت

بأن

بالحصل

وبه

ان ثبت

بأن

فان قلت لم يختلفا فيقال الزوج تزوجتني من ربعة وقالت هي من ستة اشهر فالقول قولها وهو ان كان الظاهر مشاعرا فانها تملك
ظلم من نكاح لامر سفلج وكريم كذا لا يستحق وهو على الاختلاف وان قال لامرته اذ اولدت ولما فانت طلق فتشهدت امرأتها والاداة
الطلاق عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومن يعلق كمن شهدتها بحد في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جامعة فيما لا يستطيع الرجال التعليل
ولا لما قبلت في الولادة تقبل فيما يثبت عليها وهو الطلاق ولا يثبت الا بحد تامه وهذا لان شهادتها حق ضرورية
في حق الاداة فلا تملك حق الطلاق لانه ينفك عنها وان كان الزوج قد اقر بالجل طلق من غير شهادة عند ابى حنيفة وعند مالك وشاذل شهادة فاعلم
لانه لا بد من حجة له وهو ما احدثك وشهادتها حجة فيه على ما بينا وانه ان اقر بالجل اقراره بانفصا بالادوية والاداة فليس يكون
مؤتمنة فيقبل قولها في امانة قال واكثر من الحمل سنتان لقوله عائشة في الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو قل بمنزل
هو نفية فانه ليس من ضرورة لزومه وجود الولد اصلا فضلا عن نفيه لانه لا يتحقق برونه وان اقر بها فبعض النفى قوله لا يثبت ثم اختلف
فقال تزوجتك لازمة اشهر وقالت ستة فالقول لما لان الظاهر شاهد لها وهو انه ولد من نكاح لا يبرأ ولا من زوج تزوجت بهذا الزوج
في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له وهو اضافة الحادث وهو النكاح هنا الى اقرب الادوات لانه اذا اقر من ظاهرا في ثبوت
نسب قدم الشبهة له لوجوب الاحتياط فيختار ان يثبت بالايام مع القعدة على النطق بخلاف سائر التعريفات مع ان ظاهرا ما يبرأ بظاهره
وهو عدم مباشرة النكاح انما سدا ان كان الولد من زوج او حمل من زنا وان صح على الخلاف فيه ثم يحرم عليه هذا النفى لانه لا يلزم منه نكاح
ما لا يثبت بالنسب لكونه اسرا بالانكاح كما اذا تزوجت بالاشهر وبجوازها وهي حامل من زنا فانه يصح على الصحيح ولان الشرح كذا به حيث
اثبت النسب والشرح اذ كذب الى قسرا سيطر قوله ولم يذكر اى محرم اى الاستحلاف اى استحلافها وهو على الخلاف المعروف في
الاشهر ستة فعند ما يتخلف عنه لا يتخلف لان الخلاف واقع في النكاح والنسب قوله ومن قال لا صراحة اذا عدت فانت
طالق فتشهدت امرأة على الولادة والزواج نكرا ولم يكن جلها ظاهرا ولا اقراره بطلان عند ابى حنيفة ولكن ثبت النسب لا
تطلق ايضا لان شهادتها حجة في ذلك اى في ثبوت ولادتها للحدث السابق واذا كانت حجة مقبولة فيها فيثبت عليها
وهو الطلاق المعلق به وبهذا التقرير معين ان قوله ولانها لما قبلت في الولادة ان لم يكن وجهها آخر بل هو تمام الوجه الماحل وصار
كثبوت الامومة بناء على ثبوت النسب بشهادة القابلة فيما اذا قال ان كان بائني هذه حمل فهو منى فولدت بعد هذا القول لا قبل من ستة
اشهر فأكبر ولادتها فتشهدت به امرأة وكثبوت اللعان بناء على ثبوت النسب فيها اذ اجابت زوجة بولده فقال ليس منى ولا ادري اولدت هي
اولا فتشهدت بالولادة امرأة فانه يجب اللعان الا ان يكون الزوج عبدا او حرا محددا او فيحد للقذف ولا ابى حنيفة انها ادعت كمنش
وزال حكمه الثابت فلا بد من حجة تامة وشهادة المرأة الواحدة ليست حجة كذا في موضع الضرورة فهو الولادة ولازمة المختص
به فقبلت فيما ثبت النسب وامومة الولد ولا حكمة الا لازم شرعا اما اللعان فانه يثبت بالقذف وان اقر في ضمن نفى الولد كما تقدم
واما وقوع الطلاق والعقاق فليس حكما مختصا به فلا يثبت عند هذه الشهادة وكمن اشترى ثوبا فاجره مسلم انه ذميمة فحوس قبل في اخرته
ولا يثبت تجسس النكاح وكقوله اذا حضت فانت طالق وفلانته فقال حضت طلقته هي ولم تطلق فلانته وبها حكم ان مقترنان ومكين
جعل في الشك لا على ابى حنيفة فان طلاقها هي زوال ملكه وهو ليس لازما شرعا بحضتها بل لازمة الشرعي حرمة فربما نفاقت ثبت بقولها
لازمة الشرعي ولازمة الجمل التفك وهو حشمة وسياتي الفرق ولو كان الزوج قد اقر بالجل طلق بلا شهادة عند ابى حنيفة وعند مالك وشاذل
شهادة القابلة لانه لا بد من حجة له عواحا احدثت وشهادتها حجة فيه وله ان الاقرار بالجل اقرار بما يقضي اليه وهو الولادة للعلم بان الجمل
كذلك حده ولا يقر بانها مؤتمنة في اخبارها بالولادة حيث اقر بانها حامل فيقبل قولها في رودة الامانة كما اذا اقر بحضتها فقال حضت فانت
طالق الفرق الدافع للاشكال المذكور هو ان التعليق ان كان بما هو معلوم الوقوع بعده وعليه من حيثها كما يحضنها وبولادتها بعد
بجملها او بظهور جلها كان التزاما تصديقا عند اخبارها به واعترافا بانها مؤتمنة ان لم يكن كذلك وهو التعليق بولادتها قبل
الاقرار بجلها سابقا ولا ظهور جل حال التعليق لم يستلزم ذلك فيحتاج عند الكارها الى ائحة قوله واكثر من الحمل سنتان

ولان

وأقله ستة أشهر بقوله تعالى ونصا له في عشرين بقى للحمل ستة أشهر والشافعي ما يقدر بها كذا باربع سنين
والحنابلة عليه ما روينا والظاهر انما قاله سهلا لا يعقل لا يقدرى اليه ومن تزوج امرأة فطلقها ثم اشتراها فان حملت يوليها كافي من ستة أشهر
من يوم اشتراها المزمع ولا يلزمه كافي الوجه الاول ولذا المعتز فان العلق سابق على التزويج والوجه الثاني وان الحمل كان يضاف الى اقرب
وقته فلا بد من حصة من الاكثرت الطلاق واحد باثنا او خلتا او رجعتا اما اذا كان الثلثين يلزم النسب الى ستين من وقت
الطلاق لانها لم يمت عليه حصة غليظة فلا يضاف للعلق كالاى ما قبله لانها لم يمت عليه بالشرع ومن قال كذا ان كان في البطن من جنس الحمل فله حصة كذا امره

وعند الشافعي والملك اربع سنين واستدلوا بما قبل ما شئوا من الولد لا يقدر في بطن امه اكثر من ستين ولو نزل من الرحم الى الرحم في
ستين من طريق ابن البارك ثنا داود بن عبد الرحمن عن ابن جريح عن حميد بن ثابت عن عائشة قالت ما تزيد المرأة في الحمل على ستين قدرا
ما يتحول نخل عمود المخرن في لفظ قالت لا يكون الحمل اكثر من ستين الحديث وانسب الى الشافعي ومن جهة البيهقي عن الوليد بن مسلم قال قلت
لما لك ابن انس الى حديث عن عائشة انما قالت لا تزيد المرأة في حملها على ستين . قد رخص من قال سبحانه البعد من يقول بذهن جارتها
امرأة محمد بن مجلان امرأة صدق وزوجها رجل صدق حملت ثلاثة ابلين في اثني عشرة سنة كل ابلين اربع سنين ولا يخفى ان قول عائشة في ما لا
يعرف الاسما عا وهو مقدم على المحكي عن امرأة بن مجلان لانه بعد من نسبته الى الشارح لا يتطرق اليه الخطا بخلاف الحكاية فانها بعد من نسبتهما
الى مالك والمرأة تحتل خطأ فان غاية الامران يكون انقطع ومها اربع سنين ثم جازت بولد وبذلك ليس يقاطع في ان الاربعه تنها ما كانت
حالا فيها لجواز انها استدرط ستين او اكثر ثم حملت ووجود الحركة مثلا في البطن لو وجد ليس قاطعا في الحمل لجواز كونه غير الولد ولقد اجترأ
عن امرأة انها وجدت ذلك مدة تسعة اشهر من الحركة وانقطع الدم وكبر البطن وآذاك الطلق فحين حبست القابلة تحتها اخذت في الطلق
فكملت طلقا عشت ما كبر شيئا ثانيا الى ان مضى بطنها قامت عن قاضيتها من غير ولادة وباتت هذه الحكايات لا يعارض الروايات وما روي
ان عمره ثبت نسب ولد المرأة التي غاب عنها زوجها ستين ثم قدم فوجدها حاملا منهم برحبها فقال له معاذ ان كان لك عليا سبيل
فلا سبيل لك عليا في بطنها وثر كها حتم ولدت ولدا قد ثبت ثبوتها شبه اياه فلما رآه الرجل قال ولد لي ورب الكعبة
فانما هو بقيام الفراش وروى الراسبيل نسب قوله وأقله ستة أشهر ولا خلاف لعلماء فيه لقوله تعالى ونصا له في عشرين شهر اربع تفصيل
الفصل في حالاته الاخرى يكون في عشرين فيلزم كون الفاضل ستة أشهر واوروه عليه انه مخالف لما قرره لابي عيسى في الرضا من بين
فهو المدة مضوية بما لكل من الحمل والفضل غير ان المنقضى تمام في احدها وهو الحمل وهو حديث عائشة في قلنا قد منا بها كذا
غير صحيح لما يلزم من انه يراو بلفظ الثلثين في اطلاق واحد حقيقة ثلاثين واربعه وعشرين باعتبار انما فتن طلعها رجوع الى الصحيح واجيب
بان في ادليل ابن عباس ذكره هنا وموضع الاستدلال في الحقيقة موزدة لا هو فتقل بعضه ليشبه به عليه وهو اروي ان رجلا تزوج
امرأة فولدت ستة اشهر فم عثمان بن عفان قال ابن عباس اما انما لو خاضتمكم كتاب الله تعالى انتمكم قال الله تعالى ونصا له في عشرين شهر فقال فضيلة
في عشرين فلم يبق للحمل الا ستة اشهر فدر عثمان رزقا لمسك بدر عثمان مع عدم مخالفة احد فكان اجابا وذا صحيح في نفسه ومفيد
لقطعته ارادة كون المدة بحدود الحمل والفضل لا تقام على صحة حيث سكتوا وتوا الحكم بمباراة وهو سبيل مسكه في الرضا على
ذلك الوجه فلا يندفع به التناقض على المعقول ومن تزوج امه فطلقها اى بعد الدخول واحدة بانها او رجعية ثم اشتهت اياها قبل ان تقر
بالنكاح بعدتها فجات بولد لاقل من ستة اشهر فنذا اشتهر انما يلزمه اى ثبت نسب منه ولفظ يوم بعد من مستغنى عنه وقيدنا بعد الدخول وواجدة
لانه لو كان قبل الدخول لا يلزمه الولد الا ان يكسبه لاقل من ستة اشهر فنذا فارقها لانه لا عدة لها وبعده والطلاق ثمان ثبت
اى ستين من وقت الطلاق كما سنده المصنف قوله والا لاسي ان لم تجز به لاقل بل تمام ستة اشهر او اكثر من وقت الطلاق لم يلزم
الا ان يبره قوله لانه في الوجه الاول وهو ما اذا جازت بلاقل من ستة اشهر ولذا المعتز للثيقن يكون العلق سابقا على الشراء

والشافعي ما يقدر بها كذا باربع سنين

فهي أم ولد لان النسبة اليه تثبت ذلك بشهادة القابلة بالجماع ومن قل للام هو ابني ثم ما يجزئها تمام الغلام وقالت انما هو ابني ام ولد هو ابني

ن
ج

ودل المدة ثبوت نسبة بلاد مودة وفي الوجه الثاني وهو ما اذا جازت به ستة اشهر فصاعدا ولد المملوك فلا يثبت الا بدعوة وهذا لان الطلاق اذا كان واحدة حل له وطبعا بعد الشر لا ذ لا يظهر عدتها في حقه لانها معتدة والمرأة متى ولدت والوطى حلال القضي بالعلوق من اقرب الاوقات لان فيما زاد عليه شكاه اقرب الاوقات ستة اشهر واستبار ثانيا في الاول يوجب انه ولد المعتدة وفي الوجه الثاني يوجب انه ولد المملوك فلا يثبت الا بدعوة بخلاف ما لو كان الطلاق ثنتين حيث ثبت النسب الي سنتين من وقت الطلاق وان جازت به لاقل من ستة اشهر من وقت الشراء لان به تحرم الامهات تحليلة فلاجل الشراء لان حل المحرمه حرمة غليظة معيناة بنكاح زوج اخر على ما عرف فقذر القضا بالعلوق من اقرب الاوقات لانه قضاء عليها بالوطى الحرام ففقينا بالعلوق من بعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق حملا لامرنا على الصلاح وقبل الطلاق كانت مشكوكه فثبتت نسب ولد بلاد مودة ثم اذا كانت الواحدة رجعية وهو ولد المعتدة فيلزمه وان جازت به عشرة سنين بعد الطلاق فانه بعد كونه لاقل من ستة اشهر من الشراء وان كان بائنة ثبت الى اقل من سنتين او تمام السنتين بعد كونه لاقل من ستة اشهر من الشراء واعلم ان ما ذكر من حكم المطلقة الرجعية ثابت عند عدم الطلاق يعني لو اشترى منها من غير طلاق كان الحكم المذكور للرجعية ثابتا ولو اشترى زوجة الوطوء ثم اعتقها فولدت لاكثر من ستة اشهر فثبت النسب اليها لان يدعي الزوج لان النكاح بطل بالشراء وصارت بحال لا يثبت نسب ولد منه لو ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت الشراء الا بدعوة وعتق ما زادوا الا بعد امده وعند محمد ثبت النسب الي سنتين بلاد مودة من يوم الشراء لانه بالشراء بطل النكاح ووجب العدة لكنها لا تظهر في حقه للملك وبالعتق ظهرت وحكم معتدة من بان لم تقر بانقضاء عدتها ذلك ولو جازت به لاقل من ستة اشهر لزمه العلم بقبولة قبل الشراء وان كان لاكثر من سنتين من العقد وكذا لو لم يعقها ولكن باعها فولدت لاكثر من ستة اشهر فثبت النسب الي يوسف لا يثبت النسب وان ادعى الا بتصديق المشتري لما مر ان النكاح بطل وعنه محمد ثبت بالتصديق كما قال في العتق الا انه لا يثبت بلاد مودة لان العدة ظهرت ثم لم تظهر منها ولو اسلمت كتابية تحت مسلم ثم جازت بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاسلام ففاه لاعم و يقع نسب الولد منه وان احتمل علوقه قبل الاسلام وباعتباره لالمان لكن العلوق حادث والاصل في الحوادث ما قلنا وكذا حصة تحت امة اعتقها مولانا فجازت بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاعتاق ففاه الزوج لاعم وان احتمل العلوق قبل الاعتاق فان قيل ما ذكرتم من مقتضى مسائل احدنا ما لو قال لامرأته احدكما طالق ثلاثا ولم يبين حتى ولدت احدهما لاكثر من ستة اشهر من وقت الايجاب ولاقل من سنتين منه فالايجاب على ايهما ولا تعين فترها للطلاق ذكره في الروايات وثانيا ما لو قال لها اذا حبلت فانت طالق فولدت لاقل من سنتين من وقت التعليق لا يقع الطلاق فكذلك لو كان هذا في تعليق العتاق باجمل وثالثها المطلقة الرجعية اذا جازت به لاقل من سنتين من وقت الطلاق لا يصير مرجعا ولو كانت الحوادث تصاف الى اقرب الاوقات لمثبت هذه الاحكام اعني البيان والطلاق والرجعة قلنا الحوادث انما تصاف الى اقرب الاوقات اذا لم يتبين البطلان ما كان ثابتا بالدليل او ترك العمل بالتقصي اما اذا تضمنت فلا تخفى عولت على ما قلنا ثم استقرت المسائل وجرت الامر عليه فثبت الطلاق في المصدرين الاولين البطلان ما كان ثابتا بيقينين بلا تعين وفي الرجعة كذلك مع العمل بخلاف الدليل الدال على استكراه الرجعية فغير ان قولهم قولي ام ولد بالاجماع لان سبب وجود النسب وقد وجد وهو الدعوة والحاجة الى تعيين الولد وشهادة القابلة

فردانه وفي النواذر جعل هذا جوابا لاستحسان والقياس ان يكون لها الميراث لان النسب كما ثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبما لو طعن عن
شبهة وبما ان الميراث لم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان ان المسئلة فيها اذا كانت معروفة بالحريه وبكونها الفلام والنكاح الصحيح هو للتعين
لنفسه وضعا وعادة ولولا لم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق كافي استحقاق الميراث

باب حضنة الولد ومن حق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام الحق بالولد كما امر الله ان تقول يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وسعاء فحوى له حوى وقد ربح
سفاهة ونزع ابواه انه يتركه مني فقال عليه السلام انت احق به ما لم تنزوي وكان الام اخصق واقد ربح على الحضنة فكان للدم اليها النظر
واليه اشار الصديق رضي الله عنه خيره من شهد وعسل عند يمينه قل حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والحضنة حاضرون مستأفرون

حجة في ذلك بالاجماع اسي باتفاق اصحابنا هذا اذا ولدته لافل من ستة اشهر من وقت الاقترار ولو ولدته ستة اشهر او اكثر لا يميز ملاحتمال
انها حملت بعد مقالته الموصلة فلم يكن الموصلة مدعيها هذا الولد بخلاف الاول ليقينا بقيا به في البطن وقت القول فيقتنا بالدمعوس
قوله ترثانه الخ فان قيل ثبوت النكاح هنا اقتضاني فثبت بقدر الضرورة وهي تصحيح النسب دون الارث قلنا النكاح غير متزوج
اسي ما هو سبب استحقاق الارث وليس كذلك بل هو ملزوم لاستحقاقه واذا ثبت الشيء ثبت بلازمه اشترعي والام لم يكن لازما
بخلاف نكاح الامة والكتانية قوله وجه الاستحسان ان المسئلة مفروضة فيها اذا كانت معروفة بحرية الاصل وانما ام الولد اذا
ثبت كونها حرة هي ام ابنة لزم كونه من نكاح صحيح عادة وعرفا لانه الموضوع لحصول الاولاد دون الفاسد والوطي بشبهة فيها
احتمالان لا يعتبران في مقابلة الظاهر القوي وكذا احتمال كونه طلقا في محبة وانقضت عدته لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم
بقيا به ما لم يتحقق زواله قوله فلا ميراث لها قال الله تاشي ولكن لها مهر المثل لانهم اقرروا بالدخول بها ولم يثبت كونه ام ولد
بقولهم قوله لانه استحقاق الارث فلا يقتضي به كالمفقو ويجعل حياته بالحق لا يثبت غيره منه لا بالنسبة الى غيره حتى لا يرث من غير الله

باب حضنة الولد ومن احق به لما ذكر ثبوت نسب الولد عقب احوال المعتدة ذكر من يكون حنذه الولد قوله وماذا وقعت
الفرقة الخ وهو على الاطلاق في غير ما اذا وقعت بروتها لحقت او لا لانها تحبس وتجي على الاسلام فان ثابت في حق به
وما اذا لم تكن اهل للمنفقة بان كانت فاسقة او تنسج كل وقت وترك البيت فماتت او كانت ام ولد او مدبرة او مكاتبه ولد
ذلك الولد قبل الكتابة او متزوجة بغير محرم وما اذا كان الاب معسرا وابنت الام ان تربى الابا حرة وقالت العمرة ان
اربي بغير اسر فان العمرة اولى هو الصحيح قوله لما روى ان امرأة في سنن ابى داود من حديث عمرو بن شبيب عن ابيه
عن جده عبد الله بن عمرو ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وسعاء فحوى له حوى ورجع الى حواء وان
اباه طلقني واراد ان ينزعه مني فقال غم انت احق به ما لم تنكحي رواه الحاكم وصححه عمر بن ابي عمرو بن شعيب بن محمد بن عجم
بن عمرو بن العاص فاذا اراد بجدته محررا كان مرسلا واذا اراد عبد الله كان متصلا فاما لم يقبل عليه بصير محتملا للار سال والامانة
وبما نص على جده عبد الله وحجر الانسان بالفتح والكسر واخا بالكسر بيت من الوبر والجمع الاحوية قوله ولان الام اخصق
عليه ابد الحكمة خصوص في الشرح وانما كانت اشفق لانه كان جروها حقيقة حتى قد تغير من بالمقراض واقارب من الحضنة لتبنيها
والرجل قد ربح على الاكتساب فاذا جعلت نفقة عليه اذ لم يكن له مال وجعل عند ما وقوله واليه اشار الصديق رضي الله عنه الى ماني
سوطا مالك ثنائجي بن سعيد عن القاسم بن محمد قال كانت عند عمر امرأة من الانصار فولدت له ماما ثم فارقتا عمر ثم كسب
يوما اسلي قبا فوجد ابنه طيب لفتنا المسجد فاخذة بعصده فوضعه بين يديه على الدابة فاودر كته به الغلام فصارته اياه فاقبل
سنة آتيا ابا بكر فقال عمر ابني وقال المرأة ابني فقال ابو بكر خل بينه وبينها فاراجعه ثم الكلام وكذا رواه عبد الرزاق ورواه
وزاد ثم قال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا قوله والدوة عن ولد ما وفي مصنف ابن ابي شيبة ثنائجي بن
ابو ليس عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه طلق جميلة بنت عامر بن ثابت بن ابي الاعرج فمروا بها فمروا فاخذ

بذا

والنفقة على الأب على ما نذكر ولا تجبر الأم عليه لأنها ليست بقربة من المحضنة فان لم تكن للأم فام الأم أولى من أم الأب وان بعدت
 لأن هذه الولاية تستفاد من قبل الأمهات فان لم تكن أم الأم فام الأب أولى من الأخوات لأنهن من الأمهات ولهذا المذهب في المسألة ولا يفتي
 في شفقة الولد فان لم تكن له جدة فالأخوات أولى من العمة والخالات لأنهن بنات لأبوين ولهذا المذهب في رواية الخالة أولى من الأخت
 لأب لقوله عليه السلام الخالة والد وقيل في قوله تعالى ورفع أبو به على العرش أنها كانت خالته وقيل في الأخت لأب وأم لأنها اشفق ثم الأخت
 من الأم ثم الأخت من الأب لأن الحق لمن من قبل الأم ثم الخالات أولى من العمة ترجيح القرابة الأم وينزل كما نزلنا الأخوات معناه ترجيح
 ذات قرابتين ثم قرابة الأم ثم العمة ينزل كذلك وكل من تزوجت من هو لا يسقط حقها

ابنه فاوركته شهور أم المنته عاصم الانصارية وهي أم جميلة فاخذته فقرأها إلى أبي بكر فقال غل منها وبين ابنها فاخذته ولا ابن أبي شيبة
 أيضا عن عمر أنه طلق أم عاصم ثم أتى عليها وفي حجرها عاصم فاراد أن يأخذ منها فتجاذباه منها حتى بكى الغلام فانطلقا إلى أبي بكر فقال له
 مسما ومجربا ورعها خير لك منك حتى يشب يصحب فيختار لنفسه قوله والنفقة على الأب على ما ذكرنا في باب النفقة وهذا إذا كان
 ميا وان كان ميتا فعلى ذمى الرحم الوارث على قدر الموارث قوله ولا تجبر ليجه إذا طلبت الأم فهي أحق به فان استلجرت على الخفاء
 وهو قول الشافعي وأحمد والثوري ورواية عن مالك وفي رواية أخرى وهو قول ابن أبي ليلى وأبي ثور وأحمد بن حنبل وتجبر
 اختاره أبو الليث والسندي في من مشائخنا لأن ذلك حق الولد قال القائل في الوالدات يرضمن أولادهن حولين كاملين والولد
 الأم وهو للزوج والشهور عن مالك تجبر الشريفة التي لا عادة لها بالارضاع وتجبر التي هي من ترضع فان لم يوجد غيرها أولم يأخذ
 الولد ثدي غير ثديها جبرته بالاختلاف ويجبر الأب على أخذ الولد بعد استئذائه عن الأم لأن نفقته وميانه عليه بالإجماع ولنا قوله تعالى
 وإن تماسرتم فستره له أخسفا إذا اختلفا فقد تماسرا فكانت الآية للذب أو محمولة على حالة الاتفاق وعدم التماسر ولأننا
 عسى أن تجبر عنه لكن في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد لو احتملت على أن تترك ولدا عند الزوج فاخلع جائزا والشرط
 باطل لأن هذا حق الولد أن يكون عند أمه ما كان إليها محتاجا بهذا لفظه فاذا كان قول الفقهاء جواب الرواية وما قوله تعالى
 فستره له أخسفا فليس الكلام في الارضاع بل في المحضنة قال في المحضنة ثم الأم وإن كانت أحق بالمحضنة فإنه لا يجب عليها
 أرضاعه لأن ذلك بمنزلة النفقة والنفقة الولد على الوالد إلا أن لا يوجد من يرزعه فتجبر قوله فان لم تكن أمي لم تكن له أم حتى تحضنه
 بان كانت غير أهل للمحضنة أو متزوجة بغير محرم أو ماتت فام أم الولد أو له من كل أحد وان علت وعن أحمد أم الأب أو له
 واستضعف بان أم الأم تدلى بالأم وهي المقدمة على الأب فمن يدلى بها ولدا أحق مما يدلى به فان لم يكن للأم أم فام الأب
 أو له من سواها وان علت وعذر فسر الأخت الشقيقة أو الخالة أو له منها وعن مالك الخالة أو له من الجدة لأب لم يفتي
 أن عليا وجعفر الطيار وزيد بن حارثة اختصموا في بنت حمزة فقال علي أنا أحق بها هي أمة عبي وقال زيد بنت أخي وقال جعفر بنت
 عمي وخالتها حتى قضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها وقال الخالة بمنزلة الأم وقال لعلي أنت مني وأنا منك وقال جعفر
 أشبهت خلقي وخلقك وقال لزيد أنت اخونا ومولانا ورواه أبو داود وقال فيه إنما الخالة أم ورواه الصحيح بن راهويه وقال
 بعد قوله وأما أنت يا زيد فإخواننا ومولانا والجارية عند خالتها فان الخالة والدة قلنا بذلك تشبيه فيتمثل كونه في ثبوت المحضنة
 أو غير ذلك إلا أن السياق أفاد ارادة الأول فيقضي أهم من كونه في ثبوت أصل المحضنة أو كونهما أحق به من كل من سواها
 ولأولاد على الثاني والأول متيقن فيثبت فلا يفيد الحكم بانها أحق من أحد بخصوصه أصلا من له حق في المحضنة
 فيقضي المعنى الذي صيغ به المعارض وهو أن الجدة أم ولهذا تحذر ميراث الأم من السدس وعليه الشفقة تتبع الولاوة
 لما بهر فكانت مقدمته على الأخوات والخالات فان لم يكن جده سفلي ولا عليا فالأخوات أو له من العمة والخالات
 لأن بنات في الأبوين وأولئك بنات الأجداد والجدات والشقيقة أولى من غيرها والتي للأم أولى من الأخت لأب ولجد الأخت لأب

كقوله

لما روي عن الامام اذا كان لجنبه عليه نذر او ينظر اليه شر او لا ينظر قل لا الجدة اذا كان زوجها الحي لانهم قام مقام ابيه فينظر له ولكن لكل زوج هو ذو حرم منه لقيام الشفقة نظر الى القرابة القريبة ومن سقط عظمها بالتزوج يعود اذا نفعت الزوجية لان المانع قد زال فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولهم اقربهم تعصيان الولاية للاقرب وقد عرفنا الترتيب في موضعه غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير حرم كمولي العتقة وابن العم ثم العنق والام والمهر الحق بالطلاق حتى ياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستغني وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغني فياكل وحده ويشرب حتى ويلبس وحده وللعنق واحد كان قام الاستغناء بالقدرة على الاستجمام ووجهه انه اذا استغني تحتها الى التاكيد والتحلق بآداب الرجال وسواهم لا يفتقر الى التدبير الثقيل والخصاصة لا تدفع الاستغناء بسبب سنين ابتداء الفلانة لأم والمهر الحق بالولاية حتى يحصل لان بعد الاستغناء تعلم الى معونة آداب النساء ولا اقل ذلك قد لا يبلغ تمام الى الخصيص الفلانة فيه قوي وهو يجوز معناه انما تدفع الى الابد ابنت حد الشهوة لتحقيق الحاجة الى الصيانة

الحالة وفي رواية كتاب الطلاق النكاح اوسى من الاخت لاب لانها تدعى بالام وتلك لاب وسنة رواية كتاب النكاح الاخت لاب اوسى من الحالة اعتبارا لقرب القرابة وتقدم المدرس بالام على المدعى بالاب عند اتحادهم متماقرا بانفسه رواية كتاب النكاح يدفع بعد الاخت لاب الى بنت الاخت الشقيقة ثم الى بنت الاخت لام ثم الى بنت الاخت الاب ثم الى الحالة الشقيقة ثم الى الحالة لام ثم لاب ثم الى بنت الاخت على هذا الترتيب ثم اسى خالة الام لاب وام ثم لام ثم لاب ثم الى عماتها على هذا الترتيب وخالة الام اوسى من حالة الاب عندنا ثم حالات الاب وعماته على هذا الترتيب وقد سبق ان اولاد والاخوان اب لاب وام احق من الحالات والعمات وان الاخت اب وام احق من ولدي الاخت الشقيقة ونبات الاخت اولي منها نوبات الاخ لان بنت الاخت تدعى اسى من له حق الحضنة وامانات الامام واما والاخوان والحالات فمفضل عن حق الحضنة لانها تسد ابتهن لم تملك بالحرية قوله لما روي وهو قوله عم ماله تزوجي والنذر والاشارة انظر المغض ولو اوسى ان الام تزوجت وانكرت قال قول لولا قسرت بالتزوج الا انها ليست بالطلاق فمورد ما فان لم تعين الزوج فالقول لها وان عيتة الا قبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقر الزوج قوله فانقص المقصر انه اذا لم يكن لصغير امرأة من ابله او وجب الانتزاع من النساء اخذه الرجال واولاهم تسريهم تعصيان الولاية عليه بالقراب والوكيل اذا استغني عن الحضنة كان الاوسى بحفظه تسريهم تعصيان وقد عرف في موضعه اسى في الفقرات واولاهم نوبات الاب ثم اب الجواب الاب وان ملا ثم الاخ الشقيق ثم الاخ الاب ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب وكذا كل من سفل من اولادهم ثم العم شقيق الاب ثم لاب فاما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الفلانة في اب ابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب لانه دفع الصغيرة اليهم لانهم غير محارم وانما يدفع اليهم الفلانة واذ لم يكن للصغيرة عصبة يدفع الى الاخ لام ثم اسى ولده ثم الى العم لام ثم الى الخال لاب وام ثم لاب ثم لام لان لمولاه ولاية عند ابى صنفه رضي الكفاي ويدفع الكفاي اسى مولى الساقية لانه اخسر العصبات ولا تدفع الانثى اليه ولو كان في المحارم من الاخوة والاعمام من لا يورث من علي صبي وصبيته لفسقه ليس له حق في الامساك الكل من الكافي واذا اجتمع مستحقوا الحضنة في درجة كاخوة واعمام فاعلم اولي فان تساوا فاسنم وفي الفتاوى الصغرى فان لم يكن عصبة فالى ذوى الارحام على الترتيب قوله حتى ياكل الخ الذي في الاصل حتى ياكل وحده ويشرب وحده وليس ولبس وحده وفي بعض نسخ النواوير يستغني وحده فضمه المصم الى ما تقدم وسنة نوادر ابن رشيد يوقها وحده وذكر شمس الانس لا بد من ان يستغني وحده ليحصل الاستغناء ثم من المشايخ من قال المراد من الاستغناء تمام الطهارة بان يلزم وجهه وحده بلا سمين ومنهم من قال بل من النجاسة وان لم يقدر على تمام الطهارة قوله والخفاف قد راى استغناء سبع سنين وعليه الفتوى كذا في الكافي وغيره لا ما قيل انه يقدر بتسبع لان الاب ما موربان يامر بالصلوة اذا بلغها وانما يكون ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا فقال ابن سبع وقالت ابن ست لا يحلف القاضي احدهما ولكن ينظر ان كان ياكل وحده ويشرب وحده ويقع والا فلا قوله وعن محمد بن ابي انما دفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة وهي رواية هشام وسنة في غياث المفتي الاحتماء وسنة رواية هشام عن محمد بن ابي يوسف مثله واختلف في حد الشهوة ليعني عليها

ومن سوى الام والجدة الحق بالحارية حتى ينكح حد المقتضى وفي الجاهل الصغير حتى تستغنى لا ينكح حد ربي السقندر مما اوجزها الخدمه فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقد رويها عليه شرها قال وكلمة اذا اعتقها مولها وام الولد اذا اعتقت كل امرأتين حق الولد لا تنكح امرأتان اولن ثبوت الحق وليس لها قبل العتق حق في الولد اخرجها عن الحضانه بلا اشتغال بخدمة المولى والذمية احق بولدها المسلم ما يعقل الاولين او يمنك ان يالكه الكفر بالنظر قبل ذلك وحقايل الضرر بعدة ولا خيار للغلام والحارية وقال الشافعي لا لها الخيار لان النبي عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقلها يخاف من عند الله علة لتخليقها ومن اللعب لا يتحقق الفراق من معان المعاهدة راى في غير اواما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم هذا فوقي لا اختيار الا نظر من عليه السلام ومجمل على ما اذا كان بالغاً

اخذ الاب وثبوت حرمته المصاهرة قالوا بنت تسع مشتماة وخمس ليست مشتماة وست وسبع وثمان ان كانت عبلة مشتماة والا فلا قوله ومن سوى الام والجدة يعني الجدة بين من قبل الام والاب قوله لاننا لا نأخذ رطله استخراهما شرعا وتعليم او ابا النساء من الخبز والطبخ والفزل وعسل الشباب وانما يحصل بالاستخدام بخلاف الام والجدة لقد رويها عليها شرعا ولدا جازان يواجرهما قال الحاكم ايجلس الشيدوان كانت البكر دخلت في السن واجتمع عظامها واما وامر ما خوف عليها فلها ان تنزل حيث اجبت في مكان لا يتخوف عليها قوله والامه اذا اعتقها مولانا وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد وحال الحرة فيه انه ان كان الولد رقيا كان مولاه احق به منها وان كان حرا كانت احق به من الزوج بعد الطلاق ومن مولاه ان كان له مولى اعتقه ومن مولانا ان كان ابنا منه قبل عتقها ولو فارقتا زوجها وهي امه فالولد لمولاهما وهو اوسل به من الاب لانه مملوكه وان كان الزوج حرا او امة ان كان الزوج حرا ولم يفارق امه فالولد احق بالولد لكن لا يفرق بينه وبين امه للنسب عن ذكره وذكره في الكافي وسنة التحيمة المكتوبة ان ولدت قبل الكتابة لاحق لها وان لبعده فهي اوسل به ليدخل تحت الكتابة قوله او يخاف بالرفع استينافا وفي بعض النسخ او يخاف بالخبر عطف على بال لم يعقل وتمنع ان تغذيه انخرس او لم الخنزير وان خيف ضم اسل من المسلمين ويروى بالنصب ايضا على معنى الا ان يخاف شديدا في قوله لا تزنيك او تقفسي حتى ولكن هذا في اول الواد وقال الشافعي واحمد ورواية عن مالك الاحضانه لها والمشهور عن مالك كقولنا وهو قول ابن القاسم وابي ثور وقوله للنظر بعد ذلك وافع لقولهم وعامله ان لا نظر للصغير ان يكون عند الام لو غور شفتها وزيادة قدرتها على التمثل بملاحظة ومصالحه وما فيه من احتمال الضرر الديني يرد تغيبها ذكرنا قوله راى في غير اواما الحديث ان بلغ السن الذي يكون الاب احق به كسبع مثلاً اخذه الاب ولا يتوقف على اختيار الغلام ذلك عند الشافعي يغير الغلام في سبع او ثمان وعند احمد واسحق يغير في سبع فاذا اختار احدهما وسلم اليه ثم اختار الاخر فله ذلك فان ما و اختار الاول اعيد اليه كذا ابا قال في المعنى وبذلك لم يقل به احد من السلف والمعتدة لا يخبر ويكون عند الام قوله لان الشافعي على التد عليه وسلم خير فخرج الاربعة من ابى هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم خير فلا يبين امه و ابيه قال الترمذي حديث حسن صحيح والابى داود والنسائي فيه نسخة الابى هريرة قبل ان يروى الحديث حاصلها انه خير فلا يافي واقعة رقت اليه ثم روى الحديث ونقطة سمعت امرأة جارت الى النبي صلى الله عليه وسلم وانا قائم عنده فقالت يا رسول الله ان زوجي يريد ان يذهب بابني وقد ستاني من يرا ابى غيبة فقد نفعتني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم استما عليه فقال زوجها من يحا قني في ولدي فقال ام هذا البوك وهذه امك فخذ بيد ابنيما شئت فاخذ بيدي امه فانطلقت واستدل المصنف على عدم التخيير وهو ظاهر و اجاب عن الحديث بوجوهين احدهما انه مرموعا ان يوفق الاختيار الا انظر على ما رواه ابو داود وسنة الطلاق والنسائي في الفرائض عن عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن جده رافع بن سنان انه اسلم وابنت امراته ان تسلم فجابا بن لها صغير لم يبلغ فاجلس النبي صلى الله عليه وسلم الاب منها والام منها ثم خيره وقال اللهم هذه مذهب الى ابيه وسنة لفظ اخبر انه اسلم وابنت امراته ان تسلم فانت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ابنتي في فطيم وقال ابن ابني فاقعد النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ناحية والاب ناحية واقعد العصى ناحية وقال لها ادعوا فامالت العصى الى امها فقال

فصل واذا ارادت المطلقة ان تخرج بوليها من المهر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالانساب
الا ان تخرج به الى وطنها وقتئذ كان الزوج تنزوحها فيه لانه التزم المقام فيها مهرها وشرعا

عم الله ما هدا فمالت اسماها فخذنا واخرجه الدار قطنى من طريق ابى عاصم النبيل عن عبد الحميد وسمى النبستية وخرج ابن تيمية
والنسائي في سننه عن اسمعيل بن ابراهيم بن علي بن عثمان التميمي عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده ابى سلمة ان ابوين اتقيا
في ولد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم احدهما كافرا فخير النبي صلى الله عليه وسلم فتوبه الى الكافرة فقال اللهم اهد فتوبه
الى المسلم فقضى له به قال ابن القطان بعد ذكر الردايتين في انه غلام او جارية ولعلهما قضيتان قال وقد روى من طريق عثمان بن
عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده عن ابويه اختلما فيه رواه ابن ابي شيبة ورواه غيره وقال فيه عبد الحميد عن ابيه عن جده عن
ولا يصح ذلك لان عبد الحميد بن سلمة واباه وجده لا يعرفون ولو صححت لانه في ان يحيل خلاف الرداية صحاب عبد الحميد بن سلمة عن عبد الحميد بن حفيظ
ثقات وهو ابو ثقتان وجده رافع بن سنان معروف واقادان اله اوبقوله عن ابيه عن جده عبد ابيه قال فانه عبد الحميد
بن حفيظ بن عبد الله بن الحكم بن رافع بن سنان وثمن نقول انه اذا اختار من اختاره شرع وقع له لكن الوقوف على
ذلك ستعذر بتجنيدهم مع دمايه فيجب بعدد عدم اعتبار منطية الانطرية وهو في اقلنا ثانيا ما كان الغالب ليل الاستثناء من غير
الى تيمية من دون البلوغ لا يرسل الى الاباء للاستثناء لا يوقف عليه من السبقا فيه اتمة عقله وعجزه عنه فالحال ونحن نقول اذا بلغ
فتوخيرون ان يفرد بالسكنى وان يكون عندها اياها الله الله الا ان يبلغ فيها منفسدا فخرج ائمة الى انفسه اعتبار النفس به لا ولا نفقة له على الا
الا ان تطلوع اما الجارية فان بلغت بكرا فخرجها الى نفسها لانها مملوكة لغيره ان بلغت ثيبا وطا ان تفرد بالسكنى الا ان يكون غير مملوكة
ففسها لا يوفق بها فلاب ان يضيها اليه وكذا الاغ والعلم النعم او المكين مفسدا فان كان في بعضها الله انفسه عند امره او نفقة ولهذا صح
ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخرجه ابسط ما تقدم مع نفقة فخرج ابى بكر بن عمر بن اسد بن عبد الرحمن عن ثمر بن عبد الله بن ثابت روى ان طلقت بجمول
على انه عرف ميل الابن اسلمه وهي في الواقع الحق بصفاته فاسبب تطيب طلب الاب من غير مما اذن للشرع فيرد ميل عليه
ما تقدم انه لم يراجع ابائهم الاكلاب والنجواب ان عدم الاجتهاد ليس وليا لان النجباء كان يجب ان ينفذوا بحكمهم من رايه وان خالفه
راي المحكوم عليه فالوجه ما ذكرنا ليوافق المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان اباءكم

فصل واذا ثبت حق الخدانة للام فارادت ان تخرج بالولد الى بلد اخره بالحق فمهرها لا ينفذ لان حق السكنى
له بعد اتمامه من غير خصوصها بعد ما خسرت معه وان كانت بائنة وقد انفذت له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها
الى بلدنا وقد وقع العقد فيها او في الاصل ليس للاب منها وان لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها
او في بلدنا وان كانت هي حرة ولو كان كلاهما مملوكا لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها
ذلك وقد اعطانا المهر وجب عليها التابعة او تاليفها فلا يوجب واذا زالت التاليف لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها
ولو كانت الام مملوكة بان تنزوحها مثلا بالبصرة فولدت لاولاد فخرجت بها من مملوكة فمهرها لا ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها
فان اخبرهم باذنها ليس عليه ان يزوجهم ايتها ليعال لها فيهم خديهم وان كان فيهم خديهم فمهرها لا ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها
وفي الثاني ان ينفذها سواء كان مملوكا ولم ينفذ فيه او حرة ولم ينفذ فيه وليس له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها لانه لم ينفذ له مهرها

قال عليه السلام من تاهل ببلد فهو منهم ولهم الصير الحربي به ذميا وان ارادت المذمومة الى مصر وغير وطنها وقت كان المخرج فيه اشار الكتاب
 الى انه ليس لها ذلك وهذا رواية كتاب الطلاق وذكر في الجامع الصغير ان هذا لا يمكن للعقد متى وجد في مكان فيجب احكامه فيه
 كما يجب البيع التسليم في مكانه ومن جهة ذلك حتى امسك الاولاد وسبب الاول ان القرة في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا
 اصله وانما اصل المكاتب من الامم جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا الحكم اذا كان بين المصريين فتاوت اما اذا انفار باحيث يمكن للموالد
 ان يطالع ولذا ويثبت في بيته فلا بأس به وكن الجواب في القريتين وكما انشقت من قسرية المصير الى مصر كما يثبت
 لان فيه نظر الصغير حيث يتخلق باخلاق اهل مصر وليست فيه ضمة بالاب وفي عكسه من ذم الصغير لخلق اهل السودان فليس له ذلك

اسه بصرفه بحيث لو خرج الاب لمطالبة الولد امكنه ان يثبت سعة ابله او قسرية كذا لك وكان العقد في قرية لانه كالاتقال من دار اسه
 وارة حارة وان لم يكن العقد في قرية بل في مصر فليس لها اخراج اسه القرية بالقرية هذا فيما بين الاب والام اما لو كانت الام ماتت وصارت
 الحضانة للجد فليس لها ان تنقل بمال ولد الى مصر لانه لم يكن بينها عقد وكذا ام الولد اذا اعتقت لا يخرج الولد من المصير الذي فيه الغلام
 لانه لا يعتد بين الاب وام الولد ولشكك على منقول الكتاب قوله قال عمر في مسند ابن ابي شيبة ثنا المصطفى بن منصور عن عكرمة عن
 ابراهيم الازدي عن عبد الرحمن بن الحارث بن ابي ذياب عن ابي عبد الله عن عثمان بن عيسى عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن
 عليه وسلم من تاهل في بلدة فهو من اهلها ليعطى صلوة القيمة وانى ثابت منذ قدمت مكة ورواه ابو ليلى كذا لك ونظرة سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول اذا تزوج الرجل ببلد فهو من ابله وانما اثبت لاني تزوجت بها منذ قدمت مكة وقد ضعف عكرمة الازدي
 قوله ولذا يصير المحرمة به ذميا ظاهرة ان بالتزويج يصير الحربي ذميا ووقع في الكافي بانه خلاف المصريح به بل لا يصير الحربي
 بالتزويج في دار الاسلام ذميا لانه لا يستلزم التزام المقام لتمكنه من الطلاق والعودة وانما ذلك في الحربية اذا تزوجت في
 دار الاسلام نصير ذميه لعدم كون الطلاق في داره فيكون التمسك بالاصح بجل الحربي على اراوة الشخص الحربي فيصح مراد ابي الحربية
 وتجوز ان يكون مرجع النصير التمسك بالمقام قال وهو ظاهر لو سبق الكلام له وفي النهاية وجدت بخط شيعي ليس في النسخة التي طوبت
 مع نسخة المصنف هذه الجملة بلا فصل قوله وان ارادت المذمومة بقوله فهو منهم وما ذكر منها في بعض النسخ وقع سوء انتهى وعلى قولنا
 الى تكافؤ وجهه بما قلنا وبغيره ويحتمل المصراية مع انه لا يصح لان مرجع النصير ان كان التزويج فهو تزويج الرجل فلا يصح الاستيفاض
 بتزويجه المرأة الحربية على صيرورته من اهلها وانما ان صيرورتها كذلك لا امر يخصها الا بموجب في حقها وان كان التزام المقام
 فليس السوق لاثباته قوله اشار في الكتاب اى القدوري وقيل المبسوط والاول اول لانه معتاد المصير ولا يستفاد الثاني لعدم
 المصير في وجهه ان قوله الا ان يخرج بها الى وطنها يفيد ان غيره داخل في الخطر الذي وقع فيه التزويج غير وطنها وقوله
 وهو رواية كتاب الطلاق اى من الاصل وفي العكس وهو ما اذا ارادت الانتقال الى مصر ولم يقع فيه العقد لم يكن لها انتقال
 به باتفاق الروايات قوله كما يوجب البيع التسليم في مكانه اى اذا كان البيع في ذلك المكان لا مطلقا فان في الفتاوى من ياب
 شعير او شعير بالقرية والمستري يعلم ذلك لستيم في مكانه لاني مكان العقد وان لم يعلم فهو بالخيار ان شاء سلم في مكانه و
 هو شاء فسبح ولو لعين مكان العقد لم يكن له خيار قوله فكذا حق امسك الاولاد لان الاولاد من ثمرات النكاح فيجب مراعاة
 ثمرات مكان العقد اعتبار الثمرات بالاحكام من وجوب التسليم والتسليم قوله فتاوت اى بعدوني عكسه وهو ان يتقبل من
 المصير على القرية لا يجوز مكانت القرية قسرية الا اذا وقع العقد فيها وسه قريته لمع لها ذلك ذكره في شرح الطحاوي وفي
 شرح ابي القاسم ليس لها ذلك بحاجب من ذلك الاول هو المختصم ذكره حاكم الشهد في الكافي الذي هو كلام
 محمد اذا كان المصير في مكانه قوله قسري متفرقة فارادت ان تعين بم من حربية الى قرية فلها ذلك ان كانت القرية
 قسرية ينظر بعضها البعض الحكم له ذلك لقطعه من ابيه اذا اراد ان يتطير اليه من يومه واذا ارادت ان تخبره من يومه

ان

ان

وهو الواجب به بدين انه لا معنى لتقدير كونه الشافعي ولا انه على المومنين مكان وعلى المتوسط من ونصف من كان ما بين
 كفاية لا يتقدم شرعا في نفسه وان امتنع من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة
 لانه منه بحق فكان قوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كلا فالتد وان نظرت فلا نفقة لها

كانت مومنة وهو مسرعة فحق المهر يجب فوق نفقة المعسرة ودون نفقة المومنة وكذا في عكسه وعلى ظاهر الرواية يجب في الاول نفقة الاعمار
 لانها كانت مومنة لما تزوجت معسرة فقدرت نفقة المعسرين وفي الثاني نفقة المومنين والمعلم يذكر تمام الاقسام التي بها يتم تفسير قولها
 بل ترك ما اذا كانت مومنة والنزوح معسرا لانه لا اتحاد جوا به جواب ما ذكره وهو ما اذا كانت معسرة وهو مومس وكان الاول ح ان يقول فان كان
 احد بها مومس والاخر معسرا او معسرا في الاستدلال لهذا بخصايف على حديث هند وقال فيه اعتبار حالها وجميعه انما يلزم من الاعتبار حاله فقط
 يعني اذا ثبت اعتبار حالها في هذا الحديث لطل قولكم ليعتبر حاله فقط ثم اعتبار حاله ثابت لا بد منه بالتفريق القائلين القائل باعتبار حاله
 والقائل باعتبار حالها فيلزم اعتبار حالها ويورد عليان حديث هند خبر واحد قوله تعالى لغير نفقة فوسعة من سمته ومن قدر عليه زوجه فلينفق مما اتاه الله مطلق
 في اعتبار نفقة حال المومنة معسرة كانت الزوجة او لا والمعسرة معسرة كانت او لا فاعتبار حالها زيادة موجبة لتغيير حكم النفس اذ توجب الزيادة في موضع يقتضي
 انفس فيه عدما وعدما في موضع يقتضي فيه وجودا ذلك لا يجوز واقاد المعسرة في هذا القول وانما النفس فنقول بوجوبه ان معنى طيب بقدر وسعه والباقي في ذمتها
 فانه يفيضان المقادير بالنفس اعتبار حاله في الزيادة ونحوه فنقول ان المعسرة لا ينفق فوق وسعه وهو لا ينفق اعتبار حالها في الله بما يجب لها واخرى افادة فلا
 زيادة على النفس لان موجبها كلفه باخراج قدر حاله والزيادة باضافتها في القدر الواجب لا يخرج فيجب ان بان يكون الواجب عليه بالشرع
 اذا كانت مومنة وهو مسرعة فيخرج قدر حاله فالنفس في ذمتها اللهم الا ان نقول يجوز عدم بان زوجه بان مومس فلم ينفس على حاله وطلق
 لما ان تأخذ كفايتها من هذا ليس فيه اعتبار حالها فان الكفاية تختلف ثم هذا البحث يجب بالنسبة الى هذه الآية اما بالنسبة الى قوله تعالى على المومس قدره وعلى المعسرة
 فلا لانه اعتبر في نفس الواجب المقادير بطلان ذلك لان هذه في المستقة لاني النفقة ويدعى الفرق بين المستقة والمنفقة بناء على انها ليست سلوكا بها مسلك
 النسوة بل هي بل نصف المهر وان قوله تعالى متاعا بالمعروف الآية ليفيد بالقدريتين اى على المومس قدره مع قدرها ولا الاخر وهذا لان المعروف
 ان لا يدفع للفاقة ما يمنع للفقيرة قوله وهو الواجب اى الوسط هو الواجب بعد اعتبار حالها وقد يقال لا يمتشي على جميع اقسام تفسير قول الخصاص رح
 بل في اوساط الحال وفي اختلافها باليسار والاعسار فان الواجب فوق الاعسار ودون نفقة اليسار وهذا اوسط واما في اليسار فليس
 فيمكن ان يقال يجب نفقة هي وسط في اليسار واما في اعسارها فيجب ايضا نفقة وسط في الاعسار وهو بعيد فانه اذا فرض ان اعسارها
 غاية في الاعسار فانما يجب الغاية فيه لان اعتبار حاله او حالها لا يوجب غير ذلك والواجب ان الله او بالمعروف في قوله نعم خذ مني من ثمنه
 بالمعروف ما يكفينك وما يتقابل المنكر فيستقيم فان المعروف في متوسطه احوال ان كفايتها دون كفاية الفاقة فيجب ذلك ليساره وعند
 اعسارها اعساره المعروف دون المتوسط فيه والحاصل ان على القاضي اعتبار الكفاية بالمعروف فيها فرض في كل وقت و
 اعتبارها باليسار والاعسار وكما يفرض لها قدر الكفاية من الطعام لذلك من الاوام لان الخبر لا يوجب الا ما هو وما قوله لان ما يجب
 كفاية لا يتكسر بشرطه فيختلف باختلاف الطبائع واحوال الناس وباختلاف الاوقات وفي المبسوط وكل جواب عرف من اعتبار
 حاله او حالها في النفقة كالمسوة
 شيخ الاسلام الى الله القول قولها في قاده وهو ما ذكره محمد بن سريته من قال في نظر الى زيتها الا في العلوية
 هو الفقهاء واذا كان القول قولها في القاضى ان لیسال عن يساره في اليسر فليس ذلك على القاضي فان فعله فانما

حق نسو له لان فوات الاحتباس منها والاعلامت جله لا يقتضي ان ينسحب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمسك في بيت الزوجية لان الاحتباس في الزوجية يقتضي ان يكون

انظر

عنه انه موسر لم يفرض عليه نفقة الموسر الا ان يحضر بهك مدلان انها على ذلك فيكونان بمنزلة الشاهدين فان ائتمرا من وراءه لم يوجبوا له ما فان اقامت البينة انه موسر فقام الزوج انه محتاج اخذ بنيتها وفرض عليه نفقة الموسر كما في كافي المحاكم قوله حتى تعود الى منزله بعيدا ان النسوة يستحقن سقوط النفقة ما نود فيه خروجهما عن منزله والتحرير ان المأخوذه فيهم موافقتها على الرجوع الى المنزل سواء كان بعد خروجهما او منعت الرجوع الى منزله ابتداء بعد الفاء سجل مهرها او عدم مكسبها اياه من الدخول في منزلها المملوك لها الذي كانت تسكن منه فيقبل ان يقال ان يحولها الى منزله او يكرهى لها منزل فان كانت ساكنة في ذلك لتتفق بملكها فالي نفقة الدخول كان لها النفقة وفي الفتاوى لو قالت انها خرجت لانك ساكن في ارض مخصوبة لا تكون ناشرة وفي الفتاوى النسخ لو كان يستقدم في بيت فبث اليها اجنبيا ليجلها اليها فابتعد لعدم المحرم لها النفقة قوله لا يستحقن باي لا توطأ وصرح في الذخيرة بان المراد من الاستمتاع الوطى وبه قيد المحرم لان النفقة للصغيرة التي لا تجامع فلا نفقة لها الى ان تقصر الى حاله تتحمل الوطى سواء كانت في بيت الزوج او الاب واختلف فيها فقيل اقلها سبع سنين وقال القابلي اختار شأنا تسع سنين والحق عدم التمييز فان احتماله يخلف باختلاف البينة وعلى قول جمهور العلماء والشافعي في قوله التمسك عندهم وفي قول له يجب وان كانت في المهد لا تطلق النفس وهو قول الثوري والظاهرية قلنا اما قوله تعالى وعلى المولود له رزق من فروع الصغير الوالدات فلا يتناول الصغار اما قوله تعالى فلينفق ذو سعة من سعته فانما فيه الامر بالانفاق يعني على من يستحقها ولم ينص على مستحقها فثبتت من يستحقها من خارج على انه لو صرح بالزوجات فيها كان المراد بعضهن الا يرى ان ليس كل زوجة تستحقها كالناشرة فعلم في تعيين ذلك بعض الدليل الذي يصير واما حديث جابر فقوله ومن فيه ومن عليكم رزق من وكسوتين بالمعروف فرفع الصغير في النار الا اني علمت فخرج من ولقول لا يكمل فخرج من لا تطبيق لاجماع فانه اهلاك او طرقيه ولو سلم فالانفاق على ان عمومه غير مراد فان الناشرة لا نفقة لها وهي زوجة فجاز تخصيصه بعد ذلك بالمعنى وهو ما ذكره في الوجه ومما حمله ان الزوجة اجنبية فاستحقها النفقة اما ان يكون لذلك النوع من الملك الوارده عليها على قصوره التي قال الملك القاصر بالملك الكامل في المروقة او لاعتباسها بالاستيفاء النفقة المقصودة من الزوجية اعني الوطى او دواعيه او لاعتباسها سلطانها لا يجوز الاول لان ايجابا بالسبب ملك كامل لا يستلزم ايجابا بالسبب ملك ناقص وليس هو في معناه الا ان يكون ايجابا في الكامل للمعنى لقننه فهو موجود في وقت مقتجب فيه لذلك المشترك لا الملك ولو عين ذلك المشترك لكان احتباسها على احد الاوجه التي ذكرناها وسنوردنا ومجا جميعا والمصدر عرض الملك منها المهر فلا يكون النفقة ايضا عوضا ولا اجتماع من العوض الواحد عوضان ولا تكين من اجل العوض الواحد مجموع المهر والنفقة كما لو تزوجها على الفاء بعد لان الملك عوض مثبت جملة وهو تمام العلة لعوضه فلا بد من كون عوضه مثبت ايضا كذلك وذلك المهر وكون النفقة لا يحتاج شيئا فشيئا ولو كانت جزءا من العوض لزوم جماله احد العوضين فانما يجب بجاو شيا فشيئا وهو الاحتباس نظر الى بقائه وهذا طريق السوء على هذا يجب ان يقول النفقة في المروقة ايضا جزاء الاحتباس لما هو من مقاصد ذلك الملك من الاستخدام المتدنى من جملة الوطى ان امكن لا الملك وهذا حق الا يرى انه لا نفقة لا يبق مع قيام الملك ولا يجوز الاخير لاعتقاضه بالناشرة ولا ما قبله من غيرها استخاف الدواحي باتخاذ كونا من يوطأ والامان في فو العلة لظهور اثره في حق القاضى والمفتى والعامل على الصدقات ومن تقدم وانما لم نقل فتعين الثاني حقيقا لبطال الاقسام لئلا يكون مبرا فلا شبهة المناسبة لظهور الاثر لم يبق الا صفة لا يسيروا بها في الحقيقة بقاء

قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب ما يشير إليه قال وتقرض على الزوج النفقة إذا كان موصرا ونفقة
خادمها والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولما ذكر في بعض النسخ وتقرض على الزوج إذا كان موصرا نفقة خادمها

والقبلة وغير ما كان الاحتباس الموجب قائما وكذلك الرتقاء والقرناء على ما ذكرنا حصول الانتفاع بالدوام والاستيناس والتدائم
قوله قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب إشارة إليه وهو قوله وان مرضت في منزل الزوج وهو عبارة من تسليم نفسها صحيحة ثم طرأ المرض
ولا يخفى ان إشارة الكتاب بهذه مبنية على ما اختاره من عدم وجوب النفقة قبل التسليم في منزله على ما قدمه من قوله النفقة واجبة للزوجة
زوجها إذا سلمت نفسها في منزله وقد مرنا انه مختار لبعض المشايخ ورواية عن أبي يوسف وليس الفتوى عليه بل ظاهر الرواية وهي الأم
تسقطها بالعقد الصحيح ما لم يقع نشوز فالمستحسن بهذا التفصيل هم المختارون لتلك الرواية عن أبي يوسف وهذه فرعيتها والتمتع وجوب النفقة
لتحقق الاحتباس للاستيفاء ما هو من مقاصد النكاح من الاستيناس والاستمتاع بالدوام وهو ظاهر الرواية قال في الأصل نفقة المرأة
واجبة على الزوج وان مرضت أو حنت أو أصابها بلاء يمنع عن الجماع أو كبر حتى لا يستطيع جماعا وفي شرح الطحاوي إذا كبرت ولا
تطيق الجماع أو سحارت حتى يمنع الجماع أو قسود كان لها النفقة وقال المحلواني إذا مرضت مرضا لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه
تسقط النفقة وان كان مرضا يمكن الانتفاع بها بنوع انتفاع لا تسقط وهذا التحديد للأول قال في الخلاصة لو كانت مرضية ومهارة زوجها
أولا قبل الدخول أو بعده تجب وفي الاقضية لو كانت محرمة أو رتقاء أو قد نالت في الجماع الكبير سواء أصابها هذه العوارض
بعد ما انتقلت إلى بيت الزوج أو قبله فيما إذا لم تكن مانعة نفسها وهذا جواب ظاهر الرواية عن أبي يوسف الاقضية للرتقاء والمرضية التي لا يمكن
وطبها قبل ان يتطبها وان انتقلت من غير رضاه يرد ما أساء لها ما إذا نقلها هو أساء به مع ذلك لا يرد ما أساء لها انتحى كله من الخلاصة
وبه يظهر لك ما حكمنا به فحين اختار قول أبي يوسف ثم عن أبي يوسف في التي مرضت في منزلها إذا أطاول مرضها تبرأ الزوج عنها قوله وتقرض على الزوج
النفقة ثم قال المصنف والمراد بهذا بيان نفقة الخادم وهو عتد من تكرار نفقتها ولا يخفى على من تأمل ان التكرار ليس بلازم أصلا لاحتياج
إلى الاحتراز عنه فان ما تقدم ليس إلا بيان وجوب النفقة للزوجة على زوجها وبيان وجوب نفقة ليس بنفس بيان جواز النسخ
للقاضي ولا جوازه له ولا هو ملزم به فان الفرض قد يتخلف مع قيام وجوب النفقة بدليل ما في الاقضية الرجل إذا كان صاحب مائة
وطعام كثير يتمكن من التناول قدر كفايته ليس لما ان تطالب زوجها بفرض النفقة وان لم يكن على هذه الصفة يفرض إذا طلبت
فأفاد ما قلنا ثم إذا فرض فالزوج هو الذي يلي الاتفاق الا إذا ظهر عند القاضي مظنة في فرض النفقة وبما مره ان يعطيا النفقة
على نفسها فان لم يعط حصة كذا في الخلاصة وتيد اليسار اشره في المجموع من نفقتها ونفقة الخادم من حيث هو مجموع فعند عدمه
يتبقى الفرض لكن بانتفاع فرض نفقة الخادم ثم يعتبر في الفرض الاصلح والايسر في المحترف يوما ليوما أي عليه ان يدفع نفقة يوم يوم لا
قد لا يقدر على تعجيل نفقة شهر مثلا دفعة وهذا بناء على ان عليه ان يعطيا معجلا أو يعطيا كل يوم عند المساء من اليوم الذي
علي ذلك المسألة يتمكن من الصرف في حاجته في ذلك اليوم وان كان تاجرا يفرض عليه نفقة شهر شهر او من الدائنين فنفقة شهر
سنة او من الصالح الذي لا ينقض محله الا بانقضاء الاسبوع كذلك ولو فرض عليه أكثر من قدر حاله ان يمتنع عن إعطاء الزكاة
وفي الاقضية يفرض الاوام الفيا اعلاو اللهم وادناه الزمت واوسطا للبين في تسهيل في الفقرة لا يفرض الاوام الا اذا
كان خيرا شعيرا والحق الرجوع في ذلك إلى محله فمعتبر فيما على الزوج المحط والصوابون الاشتقان والجد من الاستصحاب

ووجهه ان كتابها واجبة عليه وهذا من تمامها اذا كان لها من كل من فقهه خادم واحد وهذا عند ابي حنيفة ومحمد بن

ونحوه ومن ماء الوضوء عليها فان كانت غنية تستاجر من يتقله ولا يتقله نفسها وان كانت فقيرة فاما ان يتقله الزوج لها او يدعها تنقل نفسها
ومن ماء الاختال على الزوج في الفتاوى لانه مؤثر في الجماع وفي كتاب رزين جعله عليها وفصل في ماء الطهر من الحيض بين ان يكون
مضيئا عشرة ايام فعليا او اقل فعليه واجبة القابلة على من يستاجر بها من الزوجة والزوج فان جات بغير استيجار فلقا على ان يقول
عليه لانه مؤثر في الجماع وللقائل ان يقول عليها كاجرة الطيب وفي المحيط اذا كان الزوج عليها دين فقال احسبوا لها من نفقتها كان
له ذلك بخلاف سائر الديون حيث تقع المقابلة واذا لم يتقاسا وتفرض الكسوة على كل ستة اشهر الا اذا تزوجها ونبي بها قبل ان يبيت
اليه الكسوة فان لها ان تقالبه بها قبل مضي ستة اشهر والكسوة كالنفقة في انه لا يشترط مضي المدة وللزوج ان يدفع الى القاضى
ليامرنا بليس الثوب لان الزينة حرة واذا فرض لها كسوة ستة اشهر فخرقت قبل مضيتها ان لبست لباسا متاديبا من ان ذلك لم
يكفيها فيجب للمدين خطا في التقدير وان تخرقت خوف استئثارها لا يفرض لها اخرى بخلاف المحرم ولو لم تلبس حتى مضت ستة اشهر ففرض لها اخرى بخلاف
المحرم كذا في الاقضية ولو كانت تلبس يوما وترك يوما توقيرا يجرد لها الكسوة اذا فرغ الفصل ولو لبست دائما ولم تخرق لم يجرد لها اذا فرغ الفصل ولو فرض
لها درهم فبقيت كلما بعد القضاء المدة او بقي منها شيء في الشهر الآخر ايضا يفرض وفي المحرم لا يفرض وفيه اوب
القاضي للخصام يفرض قميصا ومخففة ومخففة ومخففة في الشتاء سراويل وجبة باعتبار حسنة وليس بذكر الخفاف السراويل
في كسوة الشتاء دون الصيف ولم يذكر محمد اصلا قال السرخسي لم يوجد محمد الا زارا لانه لا يخرج وليس لها ذلك ولهذا لم يوجد لها
والخفاف انتهى وقيل اختلاف عرف والعرف ايجاب السراويل في الصيف والشتاء للبيسة في البيت والقاضي ينظر الى عرف كل قوم
فيفرض بالعرف فعلى المفسر قال محمد درع يودى ومخففة يطة وخمار سالبورى ارض ما يكون مما يدفن فيها في الشتاء وعلى المفسر
يودى او هرص ومخففة وينورية وخمار ابرسيم وكسار اذرى جاني ولها في الصيف درع سالبورى ومخففة كنان وخمار ابرسيم
فذكر في الاصل الدرع والخفاف القميص وسواها الا ان القميص يكون مجتبا من قبل الكتف والدرع من قبل الصدر ويجب لها
في الشتاء الخفاف ونسراش النوم وفي كسوة الخادم ذكره الا زارا والخفاف والمكعب وفي الخلاصة ذاسنه ويارهم بحكم العرف
اذا نه ويارنا يفرض المكعب ويفرض ما تنام عليه وينبغي ان يكون لها نسراش على حدة ولا يكتفى بنسراش واحد لانه قد تنفرد
في الحيض والمرض وفي الاثر نسراش لك ونسراش لاهلك ونسراش للصيف والرابع للشيطان واذا ارسل ثوبا فاختلنا
بهية وقال من الكسوة فالقول له فان اقام البنية على اقرار كل منهما بدعوى الاخر او على نفس مدعاة البنية بنية الزوج لانه هو المدعى
للقضاء كذا في دراهم فقالت بهية وقال نفقة او قال من المهر وقالت نفقة وكذا في جميع قضاء الديون اذا كانت من وجوه مختلفة
قوله ووجهه ان كفايتها الخ طاهر من الكذب ثم هل يراى الخادم مملوكا او اعم منه قال بعضهم المملوك غلو لم يكن لا يستحق وقال
بعضهم كل من يخدم ماهرة كانت او امة لها او لغيرها وفي الفتاوى الصغرى لو كانت النكوة امة لا تستحق نفقة الخادم مملوكا
الاشراف ويوافقه ما قيد به الفقيه ابو الليث كلام الخفاف حيث قال في اوب القاضي فسوف ما يحتاج اليه من الدقيق والذكر
والحج والادام فقالت لا اخبر ولا اعجن ولا اعرج شيئا من ذلك لا تجبر عليه وعلى الزوج ان ياتي بمن يكفيها عمل ذلك قال الفقيه

وقال أبو يوسف قد تهنأ الخدام من كتمانها فاحتاج إلى إخراجها من المصالح الدخلى إلى الأخر بمصالح الخارج ولما كان الواحد يقوم بالكثير فلا ضرر ولا إلى الخبير ولا من يتوكل بها
بنفسه كل كافي أفكر إذا أقام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج للوسرية منه من نفقة الخدام ما يلزم المعسر من نفقة امرأته وهو
ادنى الكفاية وقوله في الكتاب إذا كان موبر الشاغل إلى أنه لا تجب نفقة الخدام عند عساره وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة
وهو الأصح خلافا لما قاله محمد بن كنان الواسطي على المعسر ادنى الكفاية وأما قد تكفى بخدمة
نفسها ومن عسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ويقال لها استدني عليه وقال الشافعي لا يفرق

هذا اذا كان بها علة لا تقدر على الطبع والنجز او كانت ممن لا تابشر ذلك نفسها فان كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب
 عليه ان ياتيا بمن اقله وفي بعض المواضع تجب على ذلك قال السرخسي لا تجبر ولكن اذا لم تطبخ لا يعطيا الا ادام وهو الصحيح وقالوا
 ان هذه الاعمال واجبة عليها ديانة ولا يجبر بالقاضي على ما سلكه الفقيه ان شاء الله تعالى قوله وقال ابو يوسف لعمري ان
 لو كان في كسرة قنادي اهل سمرقند وجه الدفع ظاهر من الكتاب قوله ولانه لو تولى اسي الزوج كفايتها بنفسه خذته كان كافيا
 فدينه في كسرة قنادي من ابي يوسف في الاقضية ولو قال الزوج انا اخذتها عن ابي يوسف لا يقبل منه ذلك وقال بعض الفقهاء
 يقبل عن ابي يوسف في رواية اخبرني اذ كانت فائقة في الغنا زفت اليه مع قدم كثير استحققت نفقة الكل عليه وهي رواية
 مشاهير عن محمد واختارنا الطحاوي في قوله خلافا لما يقوله محمد وهو انه اذا كان لها خادم فيفرض لها الاكل تكفي نفقة نفسها فيفرض
 ولو كان معسرا وجه الظاهر انها بحيث تكفي نفقة نفسها وانما الخادم لزينة التمتع فلا يلزمه الا حالة اليسار لان المعسر انما
 يلزمه اذا وفي الكفاية قطره انما يخالف ما ذكره المعسر من لزوم اعتبار حالها وانما عند عساره دونها فيفق بقدر حاله والبالغة
 دين عليه وقياسه انه تجب نفقة الخادم ديناً عليه ولو لم يكن للمرأة خادم لا يجب لها نفقة لان استحقاقها للدفع عاجتها وحاجتها الى نفقة الخادم
 انما تحقق عند وجوده وصار كالقاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق كفاية الخادم في بيت المال والغاري اذا شهدا الوتية
 بلا فرس وانما غنا الفارس لا يسم له سهم الفرس والله اعلم ولو كانت له اولاد لا يكفيم خادم واحد نفسه عن الخادمين او اكثر اتفاقا
 وفي التجهيز امرأة لها مال كالتزوج بها الفسق عليهم من مهرى فانفق فقالت لا اجعلها من المهر لانك استخدتهم فانفق بالمهر
 محسوب عليها لانه بما راقوله ومن اعسر نفقة امراته الخ يقول لنا قال الزهري وعطاء بن ريار والحسن البصري والثوري هو ابن ابي
 وابن شبرمة وحماد وابن ابي سليمان في الظاهرية ومعنى الاستدانة ان تشتري الطعام على ان يودي الزوج ثمنه وتطلق الخفاف
 الشرعي بالنسبة ليقضي الثمن من مال الزوج ويقول الشافعي قال مالك واخذت من ظاهر قوله وحسنه رواية كقولنا وعلى هذا الخلاف
 العجز عن الكسوة والعجز عن السكن وهذا الفرع ينسج عند الشافعي واحمد مطلقا عند مالك ولو امتنع عن الاتحاق عليها مع اليسر
 لم يفرق ويبيع الحاكم عليه ماله ولا يصرفه في نفقتها فان لم يجد ماله يحبس حتى ينفق عليها ولا يفسخ ومن هذا ما ذكر في النهاية حيث قال
 ثم اعلم ان ظهور العجز عن النفقة انما يكون اذا كان الزوج حاضرا اذا قاب عينية منقطعة ولم تحلف لها نفقة نسدت الامر الى
 القاضي فكبت القاضي اسي ما لم يري التفرق بالعجز عن النفقة فرق بينهما بل تقع الفرقة قال الشيخ الامام ابو الحسن النعماني ثم
 اذا تحقق العجز عن النفقة قال صاحب الذخيرة في هذا الجواب بطرفا لصحيح انه لا يصح تضاده لان العجز لا يعرف حالة العينة بخلاف ان يكون
 قادرا فيكون هذا ترك الاتفاق لا العجز عنه فان وضع هذا التضاد الى قاض اخر فامضاه جاز قضاؤه والصحيح انه لا ينفذ لان
 هذا التضاد ليس في مجتهديه لما ذكرنا ان العجز لم يثبت ذكره في الفصل الثاني من فصول الامام الاسترغيني فتكون التمسود
 حلت مجاز فتم فلا يقضي بها كما ذكره طبري الدين واعلم ان الفسخ اذا قاب ولم تترك لها نفقة يكن بغير طريق اثبات غيره
 سمعت فقهه وهو ان تعذر النفقة عليها قال القاضي ابو الطيب من الشافعية اذا تعذرت النفقة عنها لعينة ثبت لها الفسخ

احالة الغريم على الزوج فلما اذا كانت الاستدانة بغير القامني كانت المطالبة عليها دون الزوج واذا قضى القامني لها بنفقة الاعسار لم يمسر في خاصته فيقول لها نفقة المورس لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به فقد في النفقة لم يجز فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقتها واذا امتنت من كون يتفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القامني فرمى لها النفقة او صالح الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لها بنفقة ما مضى لان النفقة صلبة وليست بعوض عندي على ما مر من قبل فلا يستحکم الموحوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملائمة الا بمؤكدة وهو القبض والصحة بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القامني فلا يلزمه

بعد تسليم صحة والا فقدر وسعي عن سعيد كقولنا فاضرب المرومي عنه فبطل ذكره ابن حزم وابن عبد البر والماروسي عن ابى هريرة مرفوعا عند النسائي والدارقطني فلا شك في ان رفته غلط وانما هو من قول ابى هريرة روى البخاري في صحيحه من حديث ابى هريرة قال قال رسول الله عليه السلام فضل الصدقة ما ترك عنها وفي لفظ ما كان عن ظهر غنا واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول فتقول المراه اما ان تطلقني واما ان تطلقني واما ان تطلقني واستلمني وليقول الولد الطعني الى من تدعى قالوا يا ابى هريرة سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا هذا من كيس ابى هريرة فثبت انه موقوف عليه بلا شبهة ثم ليس في قول ابى هريرة هذا ما يدل على ان الزوج يلزم بالطلاق فكيف وهو كلام عام منه لا يخص المحسر ولا المورس ولا خلاف ان المورس اذا لم يطعم لا يجبر على الفراق بل تجلس على احد الامر من حينها وهو الاتفاق فعلى هذا الواسع انه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم على ما رواه الدارقطني كان معناه الاشارة الى ما ينبغي مما يدفع به ضرر الدنيا مثل واشهدوا اذا تباعدتم عني يعني ان يبدأ بنفقة العيال والا قالوا لك مثل ذلك وشؤنا عليك اذا استملكك النفقة لغريم كما ذكرنا واما ما تقدم من رواية الدارقطني عن ابى هريرة وقال مثله فليس المراد مثل ما يليه من قول سعيد بن المسيب بل مثل ما قبله من حديث ابى هريرة الذي سبق ذكره من رواية النسائي ورواية ذكره ابن القطان في الوهم والايام قوله احالة الغريم على الزوج اسي وان لم يرض الزوج وفي التحفة فائدة الامر بالاستدانة ان لصاحب الدين ان ياخذ دينه من الزوج او من المرأة وبدون الامر بالاستدانة ليس لرب الدين ان يرجع على الزوج بل عليها وهي ترجع على الزوج وهذا لان الاستدانة ايجاب الدين عليه منها وليس لها عليه هذه الولاية وفائدة اخبرني وهي انها لا تسقط بموت احدهما في الصحيح بخلاف القضاء وحده على ما سنده ان شاء الله تعالى وفي شرح المنار المرأة المعسرة اذا كان زوجها معسرا ولها ابن من غير مورس او خفيقتها على زوجها او ميراثا بالالاخ بالالاتفاق عليها ويرجع به على الزوج اذا اليسر ويحبس الابن والاخ اذا اتفق لان هذا من المعروف قال شارح الكنزتين بهذا ان الادانة لنفقتها اذا كان الزوج معسرا وهي معسرة يجب على من كان يجب عليه نفقتها لو لا الزوج وعلى هذا لو كان للمعسر ولد صغير ولم يقدر على نفقتها يجب نفقتها على من يجب عليه لو لا الاب كالام والاخ والهم ثم يرجع به على الاب قوله ثم لها نفقة اليسار بهذا مشي عليه ايضا صاحب الكنز بعد اعتبار حال الزوج والزوجة في وجوب النفقة فاعترض عليه شارحه بانه نوع تناقض وان ما ذكره اول الباب قول الخصاف ثم بنى الحكم على قول الكفرني ولو كان فسر على قدر حاله او حالها مقدار ثم خلا السعر كان لها ان تطالب به ان تزيد في الفرض ولو كان على قلبه كان الزوج ان ينقض قوله وما قضى به تقدير نفقة لم يجب لان النفقة تجب شافيا في المستقبل فلا تقرر حكم القامني فيها بخصوص مقدار ولا لانه كان بشرط الاعسار ولا تقديره وقد زال فيزول بزوال قوله لم يغفر الزوج عليها بان فاب عنها او كان حاضرا او متع والما حصل ان نفقتها لا تثبت دينا في ذمته الا بقضاء القامني لفرض او اصطلا حسم على مقدار فانه ثبت ذلك المقدار في ذمته دينا اذا لم يعطها وهو رواية عن احمد وفي رواية اخبرني وهو قول مالك والشافعي يصير دينا عليه الا اذا كانت اكلت معه بعد الفرض فانها تسقط بالضي عن مالك والشافعي في الاصح قوله لانها صلبة اسي من وجه قوله ليست لبوض اسي من كل وجه بل هي عرض من وجوه دون وجه

وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهره سقطت النفقة وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلوات تسقط بالموت كالحجة تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي في قصيدته ينال القضاء ولا تسقط بالموت كانه عوض عنونة فصار كسائر الديون وجوابه قد بيناه وان اسلفها نفقة السنة اى تجزئها ثلثه مات لم يسترجع منها بشئ وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجزئها نفقة ما مضى وما بقى للزوج وهو قول الشافعي وعلى هذا الخلاف الكوفي لاننا استجئنا عوضا عما تسقطه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدر كرزق القاضى عطا للمنفقة ولها ان صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلوات بعد الموت كانهما حكمها كفى العدة ولهذا لو هلك من غير استهلاك كاستهلاك شئ منها بالاجماع ومن محمد انها اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها بشئ كانه يسير نصارى حكم الحال والزوج العدة وذلك لاننا جزاء الاحتباس من حيث انه احتباس لا استيفاء من الاستمتاع وقضائها لشهوة واصلاح امر العيشة والاستيناس هي عوض ومن هذا الوجه وجبت على الكتاب ومن حيث انه لا قامة من الشرع وامور شرعية كاعفاف كل الآخر وتخصيصه من المفاسد وحفظ النسب وتخصيل الولد ليعتمد التكليف الشرعية هي صلة كرزق القاضى والمنفى فلا تملك الا بالقبض فلا اعتبار انها عوض قلنا ثبت اذا قضى بها او اصطلح لان ولاية على نفسه اولى من ولاية القاضى عليه ولا اعتبار انما يصح قلنا تسقط اذا مضت المدة من غير قضاء ولا اصطلاح عملا بالمرتين اطلاقا لا مطلقا وذكر في الغاية معروا الى الذخيرة ان نفقة ما دون الشهر لا تسقط فانه جبل القليل مما لا يمكن الاخر ازمنه او لو سقطت بمعنى ليس من الزمان لما كنتم من الاخذ اصلا وبذا حق وقد تم الوجه وقوله في الكتاب فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء على ما علمنا كلامه فيه من اثبات انه صلة من وجه مترتب على ترددها بين الصلة المحضة والعوض المحض ولو اختلفا فيما مضى من المدة في وقت القضاء يقول قول الزوج والبنية بنية المرأة ومن ادعى على امرأة نكاحا وهي تجدد فاقام البنية لان نفقة لها وكذا اذا كان الزوج هو المنكر ولقائل ان يقول ينبغي ان تجب لانتهاصارت كذبة شرعا وكذا الزوج والا فلا ينبغي ما فيه من الاضرار وفتح باب الفساد خصوصا عند اضطراب النفقة بحسب ما قوله وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهره سقطت نفقة هذا القيد لعدم السقوط بالقضاء بحالة حياة شافيا طلبة فتشمل ما اذا كان له امر بالاستدانة او لم يامر بانفاق قول الخصاص والصحيح ما ذكره المحاكم الشهيد انه اذا كان امر بالاستدانة لا تسقط بالموت لان الاستدانة باهر من له ولاية تامة عليه عند رفع قضيتها له وهو القاضى فكان كاستدانة نفسه فلا يسقط بموت احدكما وعلى هذا الخلاف سقوطها بعد الامر بالاستدانة بالطلاق والصحيح لا تسقط قوله لان النفقة صلة والصلة تبطل بالموت فان قيل قد قلتم انه استحكم هذا الدين بحكم القاضى وجعلتموه موكدا للاستحقاق كالقبض في البنية فينبغي ان يبقى الوجوب بعد الموت كالبنية المقبوضة فاجواب ان بالقضاء لا يبطل معنى الصلة بل يوجب تاكده الصلة بقصير صلة كغير الصلة واذا كان معنى الصلة باقيا اثر الموت في سقوطه بسبب انه يبطل الالبية بالكلية فكان ينبغي من ابطال الصلة فيحتاج للاستحكام على وجه يلزم بعد الموت الى زيادة وهو الامر بالاستدانة وفي حال الحيوة لم تبطل الالبية فستحكم بمجرد التاكيد بالقضاء يفسر ابرأ الزوجة من النفقة بل يصح ويلزم ان كانت غير مفروضة لا يصح لانه ابرأ قبل الوجوب وان كان القاضى فسر ضما كل شهر كذا وكذا صح في الشهر الاول فقط وكذا لو قالت اميرتك نفقة سنة لا يبرأ من شهر الا ان يكون فرض لما كل سنة كذا لان القاضى اذا فرض كذا كل شهر فافترض منها تجدد والشهر فالم تجدد والشهر لم تجدد والفرض وما لم تجدد الفرض لم تجب نفقة الشهر فلا يصح الا براء عنها ولو ابرأه بعد ما مضى شهر عما مضى وبما يستقبل برئ عما مضى ومن شهر فيما يستقبل قوله وما بقى للزوج فترده وكذا ترو قيمة الممتلك ولا ترو قيمة المالك بالاتفاق والقضى على قولهما والموت والطلاق قبل الدخول سواء وفي نفقة المخلات هذا ما مات الزوج اختلفوا فقيل ترو وقيل لا تسترو بالاتفاق لان العدة قائمة في مائة كذا في الاقضية قوله ولا رجوع في الصلوات بعد الموت بخلاف القاضى ونحوه لان تصرف الامام في بيت المال مقيد بشرط النظر والنظر ان يورده منه ويعطى لمن يلى لبعده من العناية قوله وعن محمد ومحمد بن واثة ابن رستم عنه لا ترو نفقة الشهر وما دونه قلنا لا واضحا في السنة لا يكون فيها خلاف عن محمد وكذا لو قضيت نفقة اشهر فمات احدكما والباقي شهر فاقبل

يعتبر فيه ما ذكره في كتابه من أن الفقه في المال نفقة زوجة الغائب وذلك إذا علم القاضى ذلك ولم يعتد به كونه
 غائبا والزوجة والودعة فقد اختلفوا في ذلك فإما أن يكون له أن يأخذ من ماله الزوج شيئا من غير ما به دفعه أو صاحب الدين يقبل منه
 لا سيما هنا فإنه لو أخذ من ماله الزوج شيئا من غير ما به دفعه أو صاحب الدين يقبل منه في إثبات نفقة زوجة عليه ولا المرأة خصم في إثبات حقوق الغائب

المزوج ولا تسافر مع عبدا تصديا كان أو محررا وكذا ابونا الجوسي والمحرّم غير المراهق بخلاف المراهق وحده ثلثه عشر أو ثلثي عشر سنة ولا يكون المرأة محررا امرأة
 وعيشت اجنا لها الخروج فانما يباح بشرط عدم التزنية وتغير المنيّة الى ما لا يكون داعية لنظر الرجال والاستمالة قال الله تعالى ولا تبرجن
 تبرج الجاهلية الاولى وقول الفقيه وتمنع من الحمام فالفقيه قال في فصل الحمام من فتاواه ودخول الحمام مشعر فليس له
 والرجال جميعا خلافا لما قاله بعض المتأخرين روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الحمام وتورّد وتخلد في الوليد دخل حمام محض
 لكن المتأخرين إذا لم يكن فيه انسان مكشوف العورة ائتمى ذلك فلا خلاف في منعه من دخوله للعلم بان كثير منهن مكشوف العورة
 وقد روت احاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤيد قول الفقيه منها في النساء والترمذي وحسنه الحاكم وصححه على شرط مسلم عن جابر بن
 عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمسيرة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا
 فلا يدخل حليته الحمام ومن تألفه فبوقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على النساء ائتمى روى الحاكم وصححه
 صحيح الاستاذ وزود استثناء النساء والمرضية روى ابو داود وابن ماجه عن ابن عمر عن عمر قال ستفتح عليكم ارض الجحيم وستجدون
 فيها بيوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلها الرجال الا بالازار وامتنعوا النساء الا لغيره او نفسا بواه ابو داود وابن ماجه وفي مسندهما
 عبد الرحمن بن زياد بن النعمان الاخرى وهو مختلف فيه قال احمد ليس بشئ وقال ابن بجان يروى الموصوعات عن الثقات قال الحافظ المنذر
 وفيما قاله نظر لم يذكره البخاري في كتاب الضعفاء وكان يفتوى امره بيقول هو متقارب الحديث وقال الدارقطني ليس بالقوي وثقة
 يحيى بن سعيد وروى عباس بن يحيى بن معين ليس بباس وقال ابو داود قلت لاحمد بن صالح ائتمى يعني عبد الرحمن بن زياد فقال نعم
 قوله ليعترف به وبالزوجة في حق الزوجة كان ينبغي ان يزيد قوله والمنسب في الولد والوالد لانه رتب على ما ذكر من الاعتراف
 قوله فمن القاضى في ذلك المال نفقة زوجة الغائب ولده الصغار والديه وكذا اذا علم القاضى ذلك اسس كلام الاخرين انما
 يعلم احدنا احتاج في القضاء بالرفع اليهم الى اقرار من عنده او عليه في ائتمى دون البينة قوله و اقرار صاحب اليد بمقبول حتى يفي
 نفسه لاشيائها هنا فانه اولى ان يقبل اقراره على نفسه بثبوت حق الاخذ بها مما في يده او عليه اذا كان دينا ذلك لانه لا يلحق الى البينة
 حق الاخذ بها مما في يده او عليه اذا كان دينا الاعتراف بخلاف غيره فان الحق ثبت فيه بالبينة كما ثبتت للاعتراف ولا سيما ما
 من لا النافية للجنس ومنهيا ومن سئى ومناه المثل قال الشاعر
 فاياكم وحية لطن وادج هموس التاب ليس للمسيء الا بثل
 ولاسيمة وهو واحد بيتان من قولك هاسيان واصله سوني طلبت الواو يا اما السكونا بلسرة او لاجتماعها مع الياء وسبق احداهما
 فان جرئت بالبعدا كزيد مثلا في قولك اكرمي القوم لاسيما زيدا فقول على ان مضاف الى زيدا زائدة معجمة كقولك سئى كلامي وان امره وادج وادج
 الذي وادج وادج وان رفعة فعله ان سيا يضاف الى ما او هو موصول اسمي حذف صدر مصلية والتقدير لاشل الذي هو زيد وجاز كونه مضافا
 مع ان انتم لا يجب كونه نكرة لانه يعني مثل ومثل لا يعرف بالاختلاف ونحوه لا محذوف واذا كان كذلك ففي كلام الوحيين خروج عن الاصل في البحر
 بالزيادة بين المضاف والمضاف اليه وفي الرفع حذف صدر موصول وهو انما قياس اذا طالت الصلة ونحوه لا محذوف بل هو على الرفع
 لان زيادة ما اوضح من حذف المبتدأ مع ما يفهم المبدء من كونه في خصوص ذلك الموضع وقد يقال زيادة ما في نفسه كثير ولكن بين المتقنين من

فصل واذا اطلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في مدتها رجعا كان او بائنا وقال الشافعي لا نفقة للبتونة الا اذا كانت حاملة اما الزوج فلان النكاح بعد قائه لا سيما كذا فانه يحل له الوطى واما البائن فوجه قوله ما روي في فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يرجع من رسول الله عليه السلام سكنى ولا نفقة ولا نكاح له وهي مرتبة على الملك ولهذا لا يقب للمنفق عنها زوجها الا بعد ان يخلو من ما اذا كانت حاملة لا نكاح فانه بالنفس هو قوله تعالى ان كن اولات حمل فانتقوا عليهن الآية ولتان النفقة خذوا احتسابا على ما ذكرنا

بجاءها كفل نفقة مدتها كل شه لان العدة من احكام النكاح

فصل قوله وقال الشافعي لا نفقة للسوتة وهي المطلقة ثلثا والمحلقة او لابنونة هذه بغير ذلك الا ان تكون حاملة فان في بطنها ولده وحديث فاطمة بنت قيس رواه في صحيح مسلم ان ابا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب فارسل اليه وليد بشيعة فخطبته فقال والله يا لك عينا سني فبانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس لك نفقة وامرنا ان نعتد في بيت ام شريك ثم قال تلك امرأة ليشا يا اعمى اعمى غدا بن ام مكتوم فانه رجل اعمى قضين ثيابك فاذا حلت فاذا نيتي قالت فلما حلت ذكرت له ان معاوية بن ابي سفيان وابا جهيم خطباني فقال صلى الله عليه وسلم ابا جهيم فلا يضيع عصاه عن عاتقه واما معاوية فصعلوك لا مال له انكحى سامة بن زيد فكرهته فقال انكحى سامة بن زيد فكرهته فنجعل الله فيه خيرا واغتبطت به واخرجه مسلم ايضا وقال فيه لا نفقة لك ولا سكنى ورواه ايضا وقال فيه ان ابا حفص بن المغيرة خرج مع علي بن ابي طالب رضى الله عنه فارسل الى امرأته فاطمة بنت قيس بتطليقة كانت بعيت من تطليقتنا وعلى هذا فتحمل رواية الثلاث على انه وقع واحدة هي تمام الثلاث وامر لها الحارث بن هشام وعيثر بن ابي ربيعة بنفقة فخطبنا فقال لا والله ليس لك نفقة الا ان تكونى حاملة فانت البني صلى الله عليه وسلم فذكرت له قولهما فقال لا نفقة لك زاد ابو داود في هذا باسا ومسلم عقيب قول عياش بن ابي ربيعة والحارث بن هشام ولا نفقة لك الا ان تكونى حاملة وفي شرح الكفر نسبة الى مسلم لكن الحق ما علمت وهو في رواية لمسلم ان ابا حفص بن المغيرة الخزومي طلقها ثلاثا ثم انطلق الى اليمن فقال لما ابله ليس لك علينا نفقة فان طلق خالد بن الوليد في نفر قالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت يمينونة الحديث والحوار ان شرط قبول خبر الواحد عدم طعن السلف فيه وعدم الاضطراب وعدم معارضة يجب تقديمه والمتحقق في هذا الحديث عند كل من هذه الامور اما طعن السلف فقد طعن عليها في اكا بر الصحابة ممن سندها مع انه ليس من عاودتم الطعن بسبب كون الراوى امرأة ولكن الراوى اعرابيا فقد قبلوا حديث فرقة بنت مالك بن سنان انت ابي سعيد في اعتد المتوفى عنها زوجها في بيت زوجها مع انها لا تعرف الا في هذا الخبر بخلاف فاطمة بنت قيس فاننا نعرف ذلك الخبر ونجبر الرجال حطه مع طوله ووعده وادته ثم قد ظهر لها من النفقة ما افاد علما وجلالة وقدر وهو ما في صحيح مسلم من ان مروان ارسل اليها قبضته بن ابي ذؤيب ليلها عن الحديث فحدثت به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة ساخنة بعصمة التي وجدنا من عليها فقلت فاطمة حين بلغها قول مروان بيني وبينك القرآن قال الله تعالى لا تخرجون من بيوتن ولا تخرجن الا ان ياتين باثنتين باثنتين الى قوله تعالى لا تدرى لعل الله يحوث بعد ذلك امر قالت باليمن كانت له مراحبة فامى امر حيد ثيا بعد ذلك فكيف يقولون لا نفقة لها اذا لم تكن حاملة فاعلام تحبسونها وقبل عمر بن الخطاب بن سفيان الكلابى وحده وهو اعرابي فخرج منا ان روى عنه غيره بخبره باليمن الا ان علموه من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لاله وقد استقر الحال عليه بعد وفاته عوم بين السلف الى ان روت فاطمة روى هذا الخبر مع ان عمر لما روه صرح بالرواية بخلافه في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع الاسود بن يريم جالسا في المسجد الاكبر ومعاوية بن جندب الشيبى سجدت فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود وكفاه من حبس في حبسه به وقال وملك تحدث بمثل هذا قال عمر لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا ندرى خطت ام نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجون من بيوتن ولا تخرجن الا ان ياتين باثنتين باثنتين فقد اخبر ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لها النفقة والسكنى

أما حديث عائشة رضي الله عنها في حق حاكم مقصود بالنكاح وهو الولد أو العتق وأما لصيانة الولد فمقتضى النفقة ولهذا كان لها السكنى بالأجل وصالحا إذا كانت
 مع أمه أو غيرها من داهية بنت فليس في ذلك غير ما قاله لأن مع كذا رتبة سنة بيننا بقول امرأة لاند رخصت أم كذا بنت حفظت أم نسيت سمعت
 رسول الله عليه السلام يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورواه أيضا زيد بن ثابت روى أسامة بن زيد
 ورواه غيره من أصحابه في غير ذلك من الروايات لا يستنبأها ليس بحق الزوج بل بحق الشرح فان السر بعبادة منها

ولاربيح في قول الصحابي من السنة كذا فيكف إذا كان قانك عمره وفيمارواه الطحاوي والدارقطني زيادة قوله سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول للمطلقة ثلث النفقة والسكنى وقصارى ما هنا ان تعارض روايتها برواية قاضي الروايتين بحسب تقدمها وقال سعيد بن
 منصور ثنا معاوية ثنا الأعمش عن إبراهيم قال كان عمره إذا ذكر عنده حديث فاطمة قال ما كنت أغيره في ديننا الشهاداة امرأة فهذا شاهد
 على أنه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى فترسل حديث فاطمة من ذلك منزلة الشاذ والنفقة إذا شذ لا يقبل ما شذ فيه
 ويعين بهذا ما في مسلم من قول مروان سناخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها والناس إذا ذك هم الصحابة فهذا في المعنى حكاية إجماع الصحابة
 ووصفه بالعصمة وفي الصحيحين من عروة أنه قال لعائشة ألم تترى إلى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البتة فخرجت فقالت بئس ما صنعت فقلت
 ألم تسمي إلى قول فاطمة فقالت أما أنه لا خير لها في ذلك فهذا غاية الأناكار حيث نعت الخيرة بالكلية عنه وكانت عائشة أعلم بأحوال النساء
 فقد كن يأتين إلى منزلهما وليستقيتن عندهم وكثر ذكره وفي صحيح البخاري عن عائشة أنها قالت لفاطمة ألا اتقي الله تعالى يعني في قولها لا تسكن
 ولا نفقة وقال القاضي السمعيل ثنا نصر بن علي حدثني أبي عن هارون عن محمد بن أسحق قال أخبرني عن محمد بن إبراهيم عن عائشة قالت لفاطمة
 بنت قيس إنما أخرجك هذا اللسان يعني أنها استطالت على أنها وكثر الشر بينهم فخرج بها عن ذلك ولقيت بثبوت عائشة أن سعيد بن المسيب
 قد حج به وهو معاصر عائشة وهو أعظم مستبغ لا قول من عاصره من الصحابة حفظا ودراسة ولو لانه عليه عنها ما قاله وذلك ما في أبي داود
 من حديث ميمون بن مهران قال قدمت المدينة فدفعت إلى سعيد بن المسيب فقلت فاطمة بنت قيس طلقته فخرجت من بيتها فقال سعيد
 امرأة فقلت الناس كانت سنة فوضعت على يد ابن أم مكتوم وهذا هو المناسب لمنصب ابن المسيب فإنه لم يكن لينسب إلى صحابة ذلك من عند
 نفسه كما تكلم به والله أعلم مستند سليمان بن يسار حيث قال خروج فاطمة إنما كان عن سوء الخلق رواه أبو داود وفي سننه عنه وعن روى زوجها
 أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عبد الله بن صالح قال حدثني الليث بن سعد حدثني جعفر عن أبي هريرة عن أبي سلمة
 بن عبد الرحمن قال كان محمد بن أسامة بن زيد يقول كان أسامة إذا ذكرت فاطمة شيئا من ذلك يعني من أفعالها في عدتها ما بها في يده انتهى
 هذا هو الذي تروى بها بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يعرف بالمكان الذي نقباءه إلى منزله حين نفي بها فذلك لم يكن قطعا إلا لعله بان
 ذلك طلق سنا أو علمه بخصوص سبب جوز اتقيا من الحسن وخيفته المكان فقد جاز ذلك أيضا ولم يظهر الخرج بحديث أسامة فاستغفره والغاية
 قال الليث حدثني حبيب بن عبد الرحمن فذكر حديث فاطمة قال فانكر الناس عليها ما كانت تحدث من خروجها قبل
 أن تحل في سبعم الجبل إلى بسند عن إبراهيم أن ابن مسعود وعمر بن الخطاب قال المطلقة ثلث لها السكنى والنفقة وأخرج الدارقطني عن حرب بن
 أبي السائب عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المطلقة ثلث لها السكنى والنفقة قال عبد الحق أنها لو خذ من حديث أبي الزبير
 عن جابر ما ذكر فيه للمساء أو كان من الليث عن أبي الزبير وحرب بن أبي العالية أيضا لا يجمع به ضعف ابن المعين والاشبه وقفه على
 جابر وهذا بتقدير تسليم ما ذكره من توهم رفعه بر وقول من ذكر ابن جابر على قول فاطمة وقد تم بما ذكرنا بيان المعارض والظن وإما بيان
 الاضطراب فقد سمعت في بعض الروايات أنه طلقها وهو غائب وفي بعضها طلقها ثم سافر وفي بعض الروايات أنها ذهبت إلى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فسالته وفي بعضها أن خالد بن الوليد ذهب في نفرنا لوه عم وفي بعض الروايات سمى الزوج أبا عمرو بن حفص وفي

الآثر ان معنی التی من برأه الرحم لیس لیس فیہ حق لا یشترط فیہ التحیض فلا تجز نفقتها علیہ ولا نفقۃ غیب شیئا غیبا ولا ملک لہ بعد لایۃ
فلا یکر ایجاب فی ملک الورثۃ کل فرقۃ جاءت من قبل المائۃ بحیثۃ مثل فرقۃ تقیل ابن الزوج فلا نفقۃ لہا لانها صارت حلیۃ نفسہا بغير فصلات کا اذ کانہ یافقہ

بعضنا باخص بن النبیۃ والاضطراب موجب لضعف الحدیث علی ما مر فی علم الحدیث ومن رد الحدیث زیو بن ثابت ومروان بن الحکم ومن التابعین
مع ابن السیب شریح والتبعی والحسن بن علی والاسود بن یزید ومن بعدہم الثوری واحمد بن حنبل وخلق کثیر ممن تبہم فان قیل فہذا الحدیث یقیر
ثبوۃ انما اسقط تلک السکنی والحال انہ عم قال لہا لا نفقۃ لک ولا سکنی فلما لیس علیہا لولا ان تشتغل بیان العذر غاروت بل یکنی ما ذکرنا من انہ
شاؤمخالف لما کان الناس علیہ ولم یرفع فی ترکہا ما ہونی نفسہ ما کان الا ان الاشتغال بذلک سن محلا مروی علی الصحۃ ونقل فیہ انہ لم یسکن
کان لما سمعت واما عدم النفقۃ فلان زوجہا کان غایبا ولم یرک ما لا عند احد سومی الشیرازی بحث بہ الیہا فطالبت ہی اہلہ علی ما فی مسلم من طریق
انہ طلقہا ثم انطلق الی الیمن فقال لہا اہلہ لیس لک علیہا نفقۃ الحدیث غلط لک قال عم لہا لا نفقۃ لک ولا سکنی علی تقدیر صحۃ لانہ لم یخلف
ما لا عند احد و لیس یجب لک علی اہلہ شیء فلا نفقۃ لک علی احد باضر و تہ فلم تقم بہ الفرض عنہ عم فجعلت تروہ نفی النفقۃ مطلقا فوثق
انکار الناس علیہا ثم ان فی کتاب اللہ لقاسی من غیر ما نظرت فیہ فاطمۃ بنت قیس ما یفید وجوب السکنی والنفقۃ لہا وہو قولہ لقاسی لکنون
من میث سکنتہ من وجدکم قد علم ان المراد والفقوا علیہ من وجدکم وہ بجات قسراۃ ابن مسعود المروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
وسلم ففسرہ ولہذا الایۃ انما ہے فی البوائن بدلیل المعطوف وہو قولہ لقاسی حقیقۃ ولا تغاروہن لتضیقوا علیہن وان کن اولات حمل
فانفقوا علیہن حتی یضعن حملن ولو كانت الایۃ فی غیر المطلقات او فی الرجعیات کان التقدیر اسکنوا الزوجات والرجعیات من میث سکنتہ
فانفقوا علیہن من وجدکم وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملن ومعلوم انہ لا معنی ت یجعل قایۃ ایجاب الاتفاق علیہا لکن
فان النفقۃ واجبت لہا مطلقا ما لا كانت اولاد وضعت حملہا اولاد بخلاف ما اذا كانت فی البوائن فان فائزۃ التقدیر بالغایۃ وقع توہم
عدم النفقۃ علی المعتدۃ المحال فی تمام عدۃ الحمل لطلو لہا والامتناع علی قدر ثلث حیض او ثلاثۃ اشھر وكذا قوله تعالی لا تخرجون
من بیوتہن ولا یخرجن الا ان یتین بعارضۃ سببۃ فانه عام فی المطلقات وقولہ لقاسی فاذا بلغن اجلن فامسکوا منہن مبروف یرجع
الی الرجعیات منہن وفلک حکم خاص ببعض ما تناوله الصدر لا یطبل عموم الصدر قوله الاتر سے ان معنی الترف عن برأۃ الرحم
لیس مراعی فیہا استیضاح سے ان وجوب بالحق الشرع عاودۃ فانما لولم تحض فیہا انقضت العدۃ مالم یظهر حملہا وكذا یدل علیہ وجوبہا
بالموت قبل الدخول ویعارض ذلک انقضادہا اذا لم تعلم بربوۃ حتی مضت مدۃ العدۃ وانت اذا مضت النظر فیما ذکرنا فی باب العدۃ
فی مسئلۃ تراخل العدتین ظہر لک جواب ہذا خارج الیہ والفقہ قولہ وکل فرقۃ جاءت من قبل الزوجۃ بحیثۃ احتزبہ عما یحیی من قبل الزوج
مطلقا وعما یجب من قبلہا بغير مصیۃ فان لہا النفقۃ فیہا والحاصل ان الفرقۃ اما من قبلہ او قبلہا فی الاول لہا النفقۃ مطلقا
سواء كانت بغير مصیۃ مثل الفرقۃ لطلاقہ او لعانہ او عنہ او جیہ بعد الخلوة واشکل علی ایجاب النفقۃ للملاعنۃ ما قد سناہ
فی باب اللعان فی الحدیث من انہ عوم لم یجعل لہا بیتا ولا قوتا علیہ او بحیثۃ مثل الفرقۃ بتقبیلہ بنت زوجتہ او ایلانہ
عدم فیہ حتی مضت اربعۃ اشھر او ابانہ الاسلام اذا سلمت ہی او اردہ ہو فمرض علیہ الاسلام فلم یسلم لان مصیۃ لا ینم
سبب النفقۃ واما اثنا فی قایمہ مصیۃ مثل مکینہا ابن الزوج او ابانہا اذا سلم ہو وہی وثمنیۃ او مجوسیۃ وروتہا فلا تجب لہا
نفقۃ لانہا والحال ہذا حالہا بغير حق فکانت کالناشئۃ واما بغير مصیۃ مثل الفرقۃ نجیار البلوزع والعتق وعدم الکفایۃ

بجلائل المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم فحق للمهر بالوطي وبجلائل ما اذا جاءته الفرقة من قبلها بغير معصية تسخير العتق وجناز اليلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها جبت نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا حبست نفسها بالاستيفاء المهر وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعيادة بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلقات الثلاث ولا عمل فيها للردة والتكليف لان امر تدره محبس حتى تنقوت ولا نفقة للمحبوسة والمكنته لا تنقوت فلها ان يقع الفرق

ووطي ابن الزوج لها كرتة تجب لانها حبست نفسها بحق لها او عذرت شرافيه ولها السكنى في جميع الصور لان قرار في منزل الزوج حق عليها فلا يسقط بمعصيتها اما النفقة فنحن لها فتجازه بسقوطها بمعصيتها قوله خلاف المهر بعد الدخول يعني انه يجب لها وان جاءت الفرقة من حبسها بمعصية لانه وجد المهر بمهرها وهو تسليم نفسها وتقرر الحق لها فيه قبل طرد المعصية قوله وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعيادة بالثلاث سقطت نفقتها لا لعين الردة منا لان الفرقة لم ينجب بسببها فهي ومكنتها ابن الزوج بعد الطلاق الثلاث سواء فكما لا تسقط النفقة بالتكليف منها لا تسقط النفقة بالتكليف منها لا تسقط بالردة فانما تسقط في هذه الردة اذا اخرت حبست اذا لا نفقة للمحبوسة كما اشار اليه المهر في التعليل او اذا لم تحق حتى لو لم تلحق بدار الحرب ولم تخضع بعد هذه الردة كان لها النفقة ونوحبت او لم تحق فعادت الى الاسلام فوجبت الى بيتها عاوا استحقاقها للنفقة وما ذكره في الجامع من قوله ولو عادت الى بيتها مسلمة او مرتدة عادت نفقتها بخلاف ما بعد اللحاق بخلاف ما ذكره في الذخيرة لو عادت الى دار الاسلام فلها النفقة والسكنى ووفى سجل الذكور في الجامع من ما اذا حكم بلحاظها وما في الذخيرة على ما قبل الحكم به بخلاف ما اذا وقعت الفرقة بالردة فانما لو اسلمت وعادت الى منزلها لا تجب لها نفقة لانها المفوتة لمالك النكاح وهو لا يعود ويعود ما الى المنزل مسلمة ولو كان مكنتها وردت في مدة الطلاق الرجعي سقطت النفقة كما لو كان تبطل الطلاق اقيام النكاح في الرتبة وفي شرح الطحاوي الاصل ان كل امرأة كانت لها نفقة يوم طلقت ثم صارت الى حال لا نفقة لها يوم طلقت نفيس لها نفقة بعدة فلو طلق الامة بانها كانت مبرأة معه بيتا فانها رجعت الى الموطن الى خدمته بعد الطلاق سقطت نفقتها فان عاودها الى بيت الزوج تاخذ النفقة ولو لم يكن لها الموطن فطلعت فاراد ان يزوجها في العدة وتاخذ نفقتها لا تجب النفقة واوردها عليه لو كانت ناشئة يوم الطلاق ثم عادت الى المنزل في العدة فانه تعود نفقتها واجب بان النفقة كانت واجبة الا انها منعت نفسها عن حق واجب لها فلها ان تعود وتاخذ بهذا لا يدفع الوارد على نفي الاصل المذكور ولو تطاولت العدة كانت لها النفقة ما لم تدخل في سن الاياس فتعتمد بثلاثة اشهر وعن هذا قلنا لو صالح المعتدة على نفقة العدة بثبته معلوم ان كانت العدة بالشهور جاز لانها معلومة وان كانت بالحيف لا يجوز لانها مجهولة لاحتمال ان يستد الطهر بها واذا لم تطالب المعتدة بالنفقة حتى انقضت العدة سقطت كالتي في العصمة الا ان يكون مفروضة ولو ابرأته عن النفقة في المستقبل وسه زوجه لم يصح ولو ابرأته عنها في عقد الخلع صح لان الابرأه في الخلع ابرأه بغير وهو استيفاء والاستيفاء قبل الوجوب يجوز واما الاول فالابرأه اسقاطا واستقاط الشيء قبل وجوبه لا يجوز ثم القول قول المطلقة في انقضاء العدة مع مينما اذا كانت من ذوات الحيض ولو كانت ادعت حبلا وانفق عليها الى سنتين فان قالت بعد ما كنت اعتقدته حبلا فظهر انه ليس اياه وانا حاصل لم احض وقال بل ادعيت الحمل كذبا وظهر كذبه لك فلا نفقة لك لا يلتفت القاسم الى قول ويا مرد بالانفاق حتى تحيض ثلاث حيض او تدخل في سن الاياس فتعتمد بثلاثة اشهر ولو كانت صغيرة يجامع مثلها ينفق عليها الى ثلثة اشهر وقال المصلي لا تنقض مدتها بذلك بل يوقف حالها لاحتمال

فصل ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشترط بهما احد كما لا يشترط فيه في نفقة الزوجية

جعلها فينفق عليها حتى تنقضي مدتها كذا ذكره الفرع بمضمون وفي الخلاصة مدة الصغير ثلاثة اشهر لا اذا كانت ملائمة فتنفق عليها ما لم يظهر
خسار من رعاها بل في المحيط انتهى من غير ذكر خلاف وهو حسن فيما راجع الى غايه فترجعت امرته باخروا دخل بها الزوج المثنى في نفقة
الزوج الاصل فسرق فيها وبين الثاني ولا نفقة على الزوج الاول حتى تنقضي عن الثاني وان طلقا صحت في مدة الثاني
لم تجب نفقة المدة على الزوج الاصل ولا على الثاني مادامت في حق الثاني فاذا انقضت مدة الثاني تجب ولو تزوجت المدة دخل
سائرهما لا تجب نفقة المدة على الزوج كذا في الاقضية وفي الفتاوى قال تجب على الزوج الاول ماله اذ كرسه المحيط وتاويله اذ

تزوجت في بيت المدة اما اذا خرجت فلا والمد سبحانه اعلم

فصل قوله ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشترط بهما احد فيا اريد بهما احد على الاطلاق بل الاب اما غني او فقير
والاولاد اما صغارا او كبارا فالاقسام اربعة الاول ان يكون الاب غنيا والاولاد كبارا فاما ثانيا او ذكر او فالا ثالث عليه نفقة من الى ان تميز وتربى
اذا لم يكن لمن ماله ليس له ان يواجره من في محل ولا قدرته وان كان له من قدرته واذا طلقت وانقضت مدتها ماتت نفقتها على الاب المذكور
اما جازون عن الكسب لانه او اعشى او شلل او ذاب عقل فعليه نفقته وكذا اذا كان من ابنا راكرا لم لا يجده من يتاجره فهو عاجز وكذا طلبه
اذا كان لا يستدرون الى الكسب نفقته على ابائهم قال السخاوي في رايته في موضع هذا اذا كان بهم رشد وقوله لا يشترط بهما احد على الاطلاق
في الصغار اما الكبار فله الظاهر كما سيأتي وان لم يكونوا عاجزين لا نفقة لهم الثاني ان يكون الاب غنيا وهم صغار فاما ان يكون بهم مال ولا
فان لم يكن فعليه نفقتهم لانه يبلغ المذكور حد الكسب ان لم يبلغ احكم فاذا كان هذا كان للاب ان يواجره وينفق عليه من اجسرة
وليس له في الاثني ذلك فلو كان الاب مبذرا ينفق كسب الابن لانه امين كماله سائر املاكه وان كان له مال فاما حاضر او غائب
فان كان حاضرا فنفقته في ماله لا يجب على الاب غني منها وان كان غائبا وجبت على الاب فان اراد ان كان
مالم ينفق باذن القاضية في ذلك فلو اتفق باجره ليس له الرجوع في الحكم الا ان يكون اشده انه انفق ليرجع ولو لم يكن اشده لكان انفق
بنية الرجوع لم يكن له في الحكم رجوع وفيما بينه وبين الله تعالى يحل له ان يرجع الثالث ان يكون الاب فقيرا فان كانوا غنيا وكبارا قارنين
فلا اشكال ان نفقته هو عليهم وان كانوا صغارا غنيا فله ذلك ايضا الرابع ان يكونوا فقرا وهم صغار او كبار عاجزون والاب ايضا عاجزا
من الكسب فاصناف مختلفات اناس وينفق عليهم وقيل نفقتهم في بيت المال لان الاب اذا كان بهذه الصفة فنفقة في بيت المال من كان
قادر على الكسب فان امتنع عن الكسب جسد بخلاف سائر الديون والله يحبس الدين على من ولد له وان سفل الا في النفقة لان التمسك
اتلاف النفس ولا يحل للاب ذلك كذا الوعد الاب على ابنه بسيف بحيث لا يندفع عنه الا بقوله حل له فله واذا لم يغيب كسبه بجائهم او لم
يكتب بعد تمسير الكسب نفق عليهم القريب يرجع على الاب والسير في جوامع النفقة اذا لم يكن للاب مال او اجد او الامام او انما او المم موكس
بمحرم طه نفقة الصغير يرجع بها على الاب اذا الير وكذا يخير الابعد اذا غاب الاقرب ثم يرجع عليه فان كان له ام موصرة فنفقة عليها وكذا اذا لم
يكن له اب لا اختا ترجع في الاول وما قبل بن قدامة عن الائمة عن الائمة من عدم الرجوع فيه لظروان كان له جد وام موصران فنفقة عليها على
قدر سائرهما في ظاهر المذهب روي الحسن عن ابى حنيفة انها على الجد وحده بحله كالا ب قال الشافعي وفي نفقات الشبهة طه امره ونحوها

وفي جميع ما ذكرنا مما يجب النفقة على كلاب أو المكين للصغير مال إذا كان فالاصل ان نفقة الانهجان في مال نفسه صغيرا كبيرا
فصل وعلى الرجل ان ينفق على يديه واجل ذرئته اذا كانوا عظام وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبها في الدنيا
 سكراناً تزلت كآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعاً واما الاجلاد والجدات
 فلا نفق من كلابهم والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند مدحهم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين
 ونكحهم فقوله لا ينفق لانه لو كان ذاملاً فاجب نفقته في ماله اولى من ايجار يباع في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما لونا
 ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجلاد والجدات والولد والولد

عدم عجزها فظهر الوجوب عليها ولا جبر نسبي في مقابلة فعل الواحد ولا يخفى ان هذا المنع بعينه ثابت فيما اذا استأجرها الارضاً
 ولما لم ينفق من بعد انقضاء النكاح ومتقضا ان لا يجوز بعد المدة ايضاً كما قبلها وهذا لان الوالدات في قوله تعالى والوالدات يرضعن اعم
 من البائنات فكان الايجاب عاماً على المنكحات والرجيات والبنات قبل التمسك وفيها وبعد ما والمانع من الاخذ الاجرة
 والا لا يستتبعها الوجوب هو عام فيمنع الكل اذا ظهرت قدرته من ذلك بالاقدام على الارض باجرو غاية ما يقال ان الارض من
 نفقة وهي على الاب لا الام ويؤيد ذلك فان هذه النفقة اوجبها الذي له ولاية الايجاب على الام بعد ان اوجب رزقه لها باور الشدي فلم
 يتق سواي افضل الاختيارى واوجب عليها التمام ثبوتها بالايجاب بالنص المذكور اعني يرضعن اولادهن واسحق انه اوجب عقداً بايجاب
 رزقها عليه بقوله على المولود رزق من كسوتهن ففي حال الزوجية والدة هو قائم برزقها وفيما بعد العدة لا يقوم بشئ تقوم الاجرة مقامه قوله في جميع ما ذكرنا
 انها تجب النفقة على الاب ذاك المكين للصغير مال واطلقه في جميع اصناف المال من العروض والحيوان والعقار حتى اذا كان له ذلك فحقه فلا بد ان يبيعه بقبضه
 عليه كذا يعطى منه اجرة رضاءه بالان ايجاب نفقة احد المومنين على الآخر اذا لم يكن له حصة في كالت ليس بالان ايجاب نفقة ذلك عليه بخلاف نفقة الزوجة فانها
 تعرض آخر نفقتها عليه وان كانت غنية اما الولد فنفقة للحاجة بعينه انما نفقت حاجته فلا تجب على غيره لنفقة المحارم والامهات

فصل قوله وعلى الرجل اي المومر قوله واجلاده يدخل في ابجد لام وان علوا وفي جداره لا يب وجداره لانه
 وان عساوون وقوله واذا كانوا فقراء بوافي باطلا قوله السرخس حيث قال اذا كان الاب قد ورث من ابي سبب جداره بن على
 نفقة بخلاف قول علوا في انه لا يجبر اذا كان الاب كسواً لانه كان ضيقاً باعتبار الكسب فلا ضرورة في ايجاب نفقة على الغير واذا
 كان الابن قادراً على الكسب لا يجب نفقته على الاب فلو كان كل منهما كسواً لا يجب ان يكتب الابن ونيفق على الاب فالمعتمد في ايجاب
 نفقة الوالدين مجرد الفقر قيل بظاهر الرواية لان معنى الاذى في الكمال في الكسب والتعب كثر منه في التافيف المحرم بقوله تعالى
 ولا تغفل لما افلا خلاف في استحقاق الزوجة الغنية لانه في مقابلة احتباسه اياها لاستيفار حق مقصود له فكان كاستحقاق التامني
 التي قوله تزلت في الابوين الكافرين بدليل ما قبله وهو قوله تعالى وان جاءك على ان تشرك بي باليس لك به علم فلا تطعهما ومعهما
 في الدنيا معروف فاوتج سبيل من اتاب في تعرض سبانه مصاحبتهما بالمعروف وليس من المعروف ان يتركهما مع الجوع والعسب
 ويطلب في في النعم لان محلهما على غير محرمين فاما الآباء المحرمون وان كانوا مستامين في وازما لا يجبر الابن على النفقة عليه بقوله
 تعالى لا يملككم الله على الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم الى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين
 الآية بينها وبين الآية الابوين عموم وخصوص من وجه متصا وقان في الابوين المحرمين ومتفرد آية المصاحبة من غير المحرمين والآية
 في غير الابوين فتعارض في الابوين المحرمين فتقدمت آية المنع لتقديم المحرم على البسح وتعارض ان يقول المنع انما يتعلق بالذين تحقق منهم
 قتال في الدين واخراج المسلمين من ديارهم اهل مكة فلا يتناول الابوين المحرمين الذين لم يحقق منهم قتال ولا منظارهرة على احسب ان
 ولا يصح القياس على اهل مكة بمجرد جامع كونهم حرباً لان الحكم على مجموع من تحقق القتال والاخراج منه ايضا صرح النص بعدم
 عنه بقوله تعالى لا يملككم الله عن الذين لم يقاتلوكم ومعلوم ان الذين لم يقاتلوا ايضا حربيون قوله واما الاجداد واجلاد فلا نفق

النفقة

امام الزوجة فلما ذكرنا اننا واجبة لها بالعقد لا احتباسها الحق له مقصود وهذا لا يتعلق بائتمان الملة وامانها بل لان المهرية ثابتة
وجزء المهر في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بغيره كما يمتنع نفقة جزيته الا انهم اذا كانوا حرة بين كالحجب فنفقتهم على المسلم وان كانوا
مستامين لا انما يمتنع من البر في حق من يقا تلنا في الدين ولا يمتنع على النصراني نفقة اخيه المسلم وكذا لا يمتنع على المسلم نفقة اخيه
النصراني لان النفقة متعلقة بالارث بالنسبة محذوف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمهرية بالحديث وكان القرابة موصولة
للصلة ومع كالتفاق في الدين أكد ودوام ملك العين لعل في القطعية من حرمان النفقة فاعتبرنا في الاصل اصل العلة وفي الاصل
العلة المؤكدة فلهذا اختلفوا ولا يشاركون الولد في نفقة ابويه احد لان لهما تاديل في مال الولد بالنسبة ولا تاديل لهما في مال غيره لانه
اقرب للناس اليهما فكان اولى باسحقاق نفقتهم عليه وعلى الذكر والاناثة بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان البعنة يشعلها

من الاكابر والامهات طاهره اسمهم يخلون في اللفظ معنى لفظ الابوين الذي هو مرجع الضمير من صاحبها في الدنيا وفيه نظر فانهم
في مسلمة الامان فيما اذا قالوا آمنونا على ابائنا من حوا بعدد دخول الابداد لعدم انتظام اللفظ فان ارادوا احكامهم بالقياس فلا حجة
بل لا ينبغي ان يعللوا لعدم فانهم لا يبارك في علل استحقاق الابوين النفقة بتبسيم في وجوده ويلحق بهم لاجسادهم ويعتبره
في عموم المجاز ومن العجب عدم اعتبارهم اياه في عموم المجاز في الامان ليدخل الابداد مع ان الامان يحتاج في اثباته وقوله
ولمذا يقوم الجدل في قياسه مقامه في الوارثة وولاية النكاح والتصرف في مال مولد الولد هذا ولو قال انهم من الموالدين والوالدات كان
اقرب لان مرجع ضمير صاحبها الوالدان لا الابوين قوله اما الزوجة انما عرف من قوله واجبة بالعقد لا احتباسا ان حيث اضاف اليها
النفقة الى العقد فتمت اضافته الى العلة البعيدة فان المورث بالذات هو الا احتباس انما ص على قد مننا قوله فكما لا يمتنع انما
ان يقال فكما يجبر على اتفاده على نفسه كقوله وذمتهم يحرم على نفقة جزيته لان عدم الماتنات لا يستلزم الوجوب هو المطلوب بل
انخص منه وهو الجبر عليه وكونه يجبره احكام على اتفاده على نفسه محل نظر اما فتواه بوجوب ذلك فلا شك فيه وكذا امره لمعروف
من ذلك قوله ولا يمتنع على النصراني نفقة اخيه المسلم اطهار لبعض صور ذلك الكلي وهو قوله ولا يمتنع مع اختلاف الدين الا
للزوجة الابوين والابداد والاحداث والولد وقوله لان النفقة اي نفقة غير الولد مستقلة بالارث يعني بالقرابة والمهرية متقدمة
بالارث بالنسبة وهو قوله تعالى بعد ان قال سبحانه وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وعلى الوارث مثل ذلك فعلقه به والارث
بين المسلم والكافر بخلاف العتق فانه يتعلق بالمهرية بسبب القرابة لا يفيده كونه وارثا بالحدث وهو قوله من ملك دار حم محرم
منه عتق عليه وسياتي الكلام عليه قوله فاعتبرنا في الاصل وهو دوام ملك العين اصل العلة وهو القرابة المحرمة وفي الاصل وهو
العلة المؤكدة بالتوارث وهذا في الحقيقة ابدار حكمه الشرع يعني انما شرع سبحانه ايجاب النفقة على القريب بقيد بالارث و
شرع عتق القريب اذا ملك قريب المحرم لانه لا يفرق بين ان عدم النفقة قطعية واستمرار ملك رقة القريب فوقعه في القطعية فوجب فيها
بلا موكدة بخلاف ما لم يبلغ مبلغه في القطعية فانه لم يدفعه بلا موكدة مما قيل ايضا بعدنا الاحكام والمهرية والارث ليس شرع طاق حتى جرت
النفقة على الحال والتمالة والتمه ولم دون ابن التمام فاحتج في الجواب ان ليس المراد من قوله تعالى وعلى الوارث سوى من ثبت له ميراث وبخلاف
كذلك لان ثبت له ميراث بقيد كونه في صورة وجوب النفقة عليه لا يقال هذا استدلال بمفهوم الصفة على اخراج الكافر الذي انما نقول بل هو
اثبات الحكم في محل النطق وهو الوارث ونفيه عن غيره لعدم دليل الوجوب عليه فيبقى على عدم الاستدلال فيه مضاف الى اللفظ قوله لان لهما تاديل
في مال الولد فيصير ملكا بالنسبة وهو قوله عليه السلام فانك لا يبيك رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة وسياتي في باب المولى الذي
يجوز له سحر واخرت اصحاب السنن الاربعة عن عائشة قال صلى الله عليه وسلم ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولن من كسبه حسنة التزدي
فان قيل هذا يقتضي ان له ملكا ناجزا في ماله قلنا نعم لو لم يقيده حديث رواه اسحاق وصححه البيهقي عنهما فروعا ان اولادكم هبة لكم يهب لهن شيئا فلهما
ويهب لمن يشاء الذكور او الموالهم لكم انما اجتمعتم اليها ومما يقطع بانه مودول انه تعالى ورث الاب من ابنا اسدس من ولد وولد فلهما كان الكل ملك
لم يكن غير شئ مع وجوده قوله هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن من ابني حنيفة ان النفقة بين الذكور والاناثة اثلاثا على الذكر مثل خط الانشين

والنفقة لكل ذي رحم محرم اذا كان صغيرا فقيرا او اعمى او بالغة فقيرة او ركن ذكرها بالغ فقيرا او مريضا او اعمى لان الصلة في القرابة واجبة دون البعد والقائل ان يكون ذا رحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفي قرأة عبد الله بن مسعود رضى وعلی الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك مشولا بدين من الحاجة والصغر والافتقار والزمانة والعلم مسارة الحاجة لتحقيق العجز

كما في الميراث قياسا على نفقة ذوى الارحام وبه قال الشافعي احمد واكثر الاستواء فيما تعلق بالوجوب بالولادة وهو يشتمل على النسوة بخلاف غير الولدان الوجوب معلق فيه بالارث ولهذا ثبت في الولاد مع اختلاف الدين والتوارث فان كان الولد مسرا وهاموسرا ان فلا نفقة لاصلا على موجب التفصيل بين ان يكون الابن قادرا على الكسب ابتداء او لا يجري فيه بخلاف السابقين من الائمة السرخسي اكلوا في وعن ابى يوسف قال اذا كان الاب زنا وكسب الابن لا يفضل عن نفقة عليه ان يضم الاب له ليلا يضيع ولا يخشى بذلك السلاك على الولدان الانسان لا يملك على نصف بطنه وقال الشافعي كلوا في بعض بطركم تغفوا وفي لقاوى يجبر الابن على نفقة زوجته ابنة لا يجبر الاب على نفقة زوجته ابنة وفي تفقات اكلوا في قال فيه وايتان في رواية لمانا في رواية انها تجب نفقة زوجة الاب اذا كان لابا ايضا او به ناهى يحتاج الى تحذيره ما اذا كان صحيحا فلا قال في المحيط فلان الفرق بين الاب الابن فان الابن اذا كان بهذا المشايبة يجبر الاب على نفقة خاومه ثم الاصل في نفقة الوالدين والولود دين ان يعتبر القرب بعد الجبرية دون الميراث فكذلك لو كان له اخ شقيق بنت بنت وان سقطت او ابن بنت كانت نفقة على بنت البنت وان كان ميراثه لانيه ولو كان له بنت ومولى عتاقه فالنفقة عليها مع الشرا كما في الميراث واذا كان للفقير والد وابن ابن موسرا فالنفقة على الوالد لانه اقرب واذا كانت له بنت وابن ابن فبنت البنت خافعة ان كان الميراث بينهما القرب البنت فاذا استويا فالنفقة عليهما الا ان يترجح احداهما بمرح وهما وثمان واذا كان له ولد ابن وولد بنت فخا سوا في النفقة وان كان الارث لولد الابن وكذا اذا كان له ابنان مسلم ونصراني فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما والميراث للمسلم لو كان له والد وولد فهو على الولد لاستواءهما في القرب يترجح الولد باعتبار التاويل ولو كان له جد وابن ابن فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما للاستواء في القرب وعدم الترجيح الكل من المحيط واذا اختلفا فقال الابن موغنى وليس على نفقة وقال الاب اما مسر ذكر في المنتقى ان القول للاب البينة بنية الابن قوله والنفقة لكل ذى رحم محرم اى واجبة بغير عليهما فهو من حذف الجبر لقرينة لاسن الاخبار بما يجاب والجموع من اثنين عن الجبر وجوب تعلقت كونه المطلق وليس هو كذلك هنا وقال احمد في كل دارث محرما كان اولادها يقول ابن ابى ليلى وقال الشافعي لا تجب لغير الوالدين والولود كالاخوة والاعمام وجهه انه يجعل الاشارة في قوله تعالى على الوارث مثل ذلك لنفي المضائق لا لاجاب النفقة فلا يتبعه ويلان على ايجاب النفقة فيبقى على عدم عدم دليلها الشريعة قلنا نفيا لا يخفى بالوارث ثم هو مخالف للطاهر من الاشارة المقرنة بالكان فانها بحسب الوضع للبعد دون القرب وجه قول احمد انه تعالى علقها بالوارث فيقيد المحرمية بزيادة قلنا في قراءة ابن مسعود ومنه على الوارث ذى الرسم المحرم مثل ذلك فيكون بيانا للقراءة المتواترة فان قيل القراءة الشاذة بمنزلة خبر الواحد ولا يجوز تقييده مطلقا قطع به فلا يجوز تقييده بهذه القراءة اجيب باو عار شهرتها واستدل على الاطلاق بما في النسائي من حديث طارق قال قدمت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم على المنبر يخاطب الناس وهو يقول يا معطي العلياء ابداهن تقول ابناك وابااك واختك واخاك ثم ادناك ادناك ومارواه احمد وابوداود والترمذي عن معاوية بن حيدرة القشيري قلت يا رسول الله من ابر قال ماك قال ثم من قال اباك ثم الاقرب قال الترمذي حسن وفي صحيح مسلم فان فضل بن الماكشي غلذوى قرايتك فمن تضيده وجوب النفقة بلا تقييد بالارث ولا يخفى ان الثاني لا يفيده وجوب النفقة أصلا لانه جواب قول السائل من ابر وهو لا يستلزم كونه سوا الاعيان البر المفروض يجوز كونه سوا لاعن الا فتناع منه فيكون الجواب عنه بخلاف

فان القدر على الكسب في كسبه بخلاف الوارث لان الكسب لا يورث الا ما كان له من قبل الوارث لا ما كان له من قبل غيره
 ويجوز ان يكون القدر على الكسب في كسبه بخلاف الوارث لان الكسب لا يورث الا ما كان له من قبل الوارث لا ما كان له من قبل غيره
 الزمن على ابيها لان الكسب لا يورث الا ما كان له من قبل الوارث لا ما كان له من قبل غيره
 النفقة على الاب لقوله قلل على المولود له نفقته وكسبه وصار كالولد الصغير وجه الفرق على الرواية الاولى انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومودة حتى
 وجبت عليه نفقة المولود فانفق نفقته كالكسب الذي لا يورث لان الكسب لا يورث الا ما كان له من قبل الوارث لا ما كان له من قبل غيره
 على الاثران المتفرقات للورث انما هو على قدر الميراث لا على قدر الكسب لان الكسب لا يورث الا ما كان له من قبل الوارث لا ما كان له من قبل غيره
 مع اختلاف الدين لبيان اهلية الارث والادب من اعتبار الوارث على القليل لا على الكثير وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق على غيره
 نفقة الزوجة وولد الصغير لانهم لا يورثون الا ما كان له من قبل الوارث لا ما كان له من قبل غيره
 انه قد لا يفضل من نفقة نفسه وماله شئ الا ما فضل عن ذلك من كسبه الدائم حتى يوم كان الميراث في حقوق العباد اذ هو القدر الذي لا يتيسر

بخلاف الاول ليس بجزء معارضا للنفس لان الايجاب على الوارث بالنسب لا ينبغي ان تجب على غير من ثبتت بحديث عند من لا يقول بفهم
 على ان نقائل ان يورثهم ان الوارث ارثه لا يقرب غيره خصوصا على ريكم وهو ان كل قريب وارث لتورثكم ذوى الارحام مع قولكم ان الوارث
 به ابلية الارث في الجرح حتى قالوا اذا كان له خال وابن عم ان نفقته على خاله ميراثه لابن عمه اللهم الا ان ثبت قولنا نقتطع بان ايجاب النفقة
 لوجوب الوصل والتقرب التي يفترض وصلها بالخصوص على المحرمية بخلاف غيرها لا يفترض وصلها لان التحريم انما ثبت للوصل
 وهو انما ظهر لما تقر به سبب التحريم في المحرمات من القرابت لان الاقرار من وصل او يودي اليه قوله فان القادر على الكسب
 غني بكسبه لا على الكسب تحقق بصحة البدن بعد كونه بالغاً ولما اخذ في البالغ الذي يجب نفقته من غير المولود الزماته حيث قال و
 الابن الزمن البالغ ويصرح بما قلنا ما في الكافي للحاكم حيث قال في باب نفقة ذوى الارحام ولا يجبر موصر على نفقته احد من قرته
 اذا كان رجلا صحيحا وان كان لا يقدر على الكسب الا في المولد خاصة وفي الجذاب والابل ذوات المولد فاني اجبر المولود على نفقته وان كان
 صحيحا انتهى وهذا جواب الرواية وهو يشهد قول شمس الاتمة السرخسي بخلاف اكلوا في على ما قدمناه قوله لان التخصيص على الوارث
 متنبه على اعتبار المقدار بطريق انه ينفيد عليه ما خذ لا اشتقاق وهو الارث فيثبت الحكم في محل وجود العلة على قدر وجودها
 مثاله اذا كان له اخ شقيق اولاب واخت شقيقة اولاب فالنفقة على الاخ الا ان كان له اخا ثلثان وعلى الاخت الثلث لان
 ميراثها منه كذلك ولو كان لام وجبت عليها نصفين كما رثتها ولو كان معها اخ لابون اولاب او عصبة اخا ثلثان على الناصب
 ولو كان الاخ لاب واخ لام فالسديس على الاخ لام وحمسة السديس على الاخ لا يفتقر قوله وجه الفرق اي بين نفقة المولود الصغير
 والكبير الزمن قوله فاقض بنفقة لانه باعتبار الولاية الكاملة صار كنفسه بخلاف ابلان ليس للاب ولاية عليه ليكون في معنى
 نفسه فاعتبر كسائر المحارم قوله على الاخوات المتفرقات بان يكون اخ شقيقة واخرى لاب واخرى لام انما سألته انما سألها
 على الشقيقة وشمس على التي لاب خمس على التي لام لان ميراث من منه كذلك بواسطة الرد عليه قوله غير
 ان المقبرة الميتة الارث هذا هو الجواب الذي اسلفناه وقد مناقضه في وايضا انه حقيقة الوارث غير مراد قوله فان لم يبق له الارث
 بالفعل وهذا لا يتحقق الا بعد موت من تجب له النفقة والنفقة بعد الموت فتعذر الاداة الحقيقية فكان المراد من ثبت له ميراث
 وان حال كذلك فوجبت نفقته عليه ولم تجب على ابن العم لعدم المحرمية بخلاف ما لو كان له خال وعم او عمته فان النفقة ح على العم
 لانه كذا في المحرمية واحراز العم الميراث في الحال لو مات فلو كان العم موصرا وجبت بين العمه وان حال ثلثان على العمه الثلث و
 يجعل الميراث كالميت والحاصل ان قوله ابلية بالميراث لا اخرها فيها اذا كان المحرم للميراث غير محرم ومعه محرم اما انما ثبت محرمية
 سلمه وبعضهم لا يحرم الميراث في الحال كالحال والعلم اذا اجتماعا فانه يعتبر احراز الميراث في الحال وتجب النفقة على العم اذا
 اتفقوا في المحرمية والارث في الحال وكان بعضهم فقيرا جعل كالمعذور ومجبت على الباقيين على قدر ارثهم كان ليس معهم غيرهم
 قوله ثم البير بمقدار النصاب اي بنصاب الكوفة على ما روي عن ابي يوسف وعن محمد بن ابيان اصبها بما تفضل عن نفقة شهر ولا
 بما يفضل عن كسبه كل يوم حتى لو كان كسبه درهم وكيفية اربعة دنانير وجبت عليه الدنانير للقريب ومحل الروايتين على حاجة الانسان

محل

ان

فظهر انه كان متبرعا به واذا قضى القاضى للولد والوالدين وذوى الارحام بالنفقة فصحت من سقطت لان نفقة هؤلاء لا يشترط كفاية الحاجة
حق لا يشترط كفاية الحاجة حق حصد بمعنى المدعى بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضى لا يشترط مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء
بما مضى قال الا ياذن القاضى بالاستدانة عليه لان القاضى له ولاية عامة فصار اذنه كامر العائب فيصير دينه في ذمته فلا ينفق
بمعنى المدعى فصل وعلى المولى ان ينفق على امته وعبد له قوله عليه السلام في المماليك انهم
اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم اطعموهم بما تاكلون واللبسوهم مما تلبسون ولا تكن بوابيسا والله

عليه ولومات العائت مل له ان يحلف لو رثته انهم ليس لهم عليه حق لانه لم يرد بذلك غير الا صلاح وفي النواذر لو لم يكن في مكان يكن استصلاح رآ
القاضي لا يضمن استخفافا وقالوا في رقة في سفره على احد من اومات فانفقوا عليه وجزوه من ماله لا يضمنون استخفافا وومات من جماعة من
اصحاب محمد بن حوا الى الحج واحد فباعوا ما كان له منهم علما وصلوا سالهم محمد بن قزوين ذلك فقالوا لم نفعلوا ذلك لم نكن نوافقوا وكذا باع
محمد بن كعب تميم ذلك مات وانفق في تجهيزه فحلف لانه لم يوص بذلك فقلنا قوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح وقت الواسع
عبد. ما دون مات مولاه في بلاد بعيدة فانفق على نفسه وامره من الدواب والامتنع لا يضمن وكذا عن مشايخ بلخ في مسجد
له اوقاف ولا يتولى له فقام رجل من اهل المحلة في جمع رعيها وانفق على مصلح المسجد فيما يحتاج من شراء الزيت والخبير وكشيش
لا يضمن استخفافا قوله فظهر ان الحق في اذن ضمنه العائب لانه ملكه لما دفعه اللابون حال دفعه لهما فيظهر ان كان تبسرا بملكه لهما فلا رجوع
له عليهما قوله فثبت مدة سقطت هذا اذا طالت المدة فاما اذا قصرت لا تسقط وما دون الشهر فصيرة فلا تسقط قيس وكيف لا تصير الفقيرة
دينا وانقضى ما مور باقضا ولو لم تصرد دينا لم يكن للامر بالقضار بالنفقة من مدة ولو كان كل من ينفق لم يكن استيفاء
شئ ومثل هذا مناه في غير المفروضة من نفقة الزوجات قوله لاني نفقة هو لا يشترط الحاجة وعن هذا ما قدمنا من انه لو اعطاهم
نفقة او كسوه فسرق او هلك كان عليه اخره لان الحاجة لم تنفع بما سرق ولو كان مثل ذلك في حق الزوجة
ليس عليه اخرى حتى تنقضي مدة تلك النفقة والكسوة لانها للزوجة ليست شرعا كما جتا بل لاحتباسها في تلك المدة و
بالنفق قبل منتهى تلك المدة لم ينفق الا متياض عنها قوله الا ان ياذن القاضى بالاستدانة فلا تسقط وان كان في
نفقة وذوى الارحام لما ذكر في الكتاب اذكر في زكوة الجامع ان بين نفقة الزوجات والافارب بعد القضا يباح من وجوب الزكوة
لان له مطالبات من جهة الضمان فسوس بين نفقة الزوجات والاقارب اختلفوا فيه قيل محله في نفقة الاقارب ما اذا اذن القاضى
في الاستدانة واستدانوا حتى احتاجوا الى وفاء الدين اما اذا لم يستدينوا بل اكلوا من الصدقة لا تصير النفقة دين والى هذا
الشرعي حكم به كثير من القضاة المتأخرين ونصروه وقيدوا اطلاق الحديث بقيل محله ما اذا قصرت المدة بان يكون شهر اقل من سنة ولا يملك
فصل قوله على المولى ان ينفق على عبده واسته عليه اجماع العلماء قيس الا لا يشترط والا ولس ان يحلف قوله
على ما اذا كانوا قبيح روى على الاكتاب فانه لا يجب على المولى كما سنده ولو كان العبد بين رجلين فتاب
احدهما فانفق الاخره بغير اذن القاضى وبغير اذن صاحبه فهو منطوع وكذا النخل والزروع والمودع المملوطة اذا
انفق على الودية والمملوطة والدار المشتركة اذا كان انفق احدهما في مرتبة بغير اذن صاحبه وبغير امر القاضى فهو
بمنطوع كذا في الخلاصة وفيها اذا شهد شاهدان على رجل في يده امته ان هذه حرة قبل القاضى في هذه الشهادة ادعت
او حجت وايضا على يد عدل وتقرض نفقة الامته ان طلبت على الذم كانت نفقة المستعبد ولو ان عبدا صغيرا في يد رجل
فقال غيره هذا عبدك او عت عندى فانكر متحلفا او دعه لم ينفق نفقته على من هو في يده لانه اقرب منه ولم يثبت بغير قبيح على حكم
ولو كان كبير الا يحلف لانه في يد نفسه القول له في الرق والحرية والحديث الذي ذكره في الصحيحين من حديث ابي ذر انهم قالوا انكم

على جميع وكلها كسب الكتاب وبقول فيه نظر الجاهل حتى يقع الخلل في ما سبق فيه من ذلك الثالث وان لم يكن له ما كسب بان كان
 عبداً من اوجارية لا يواجر مثلاً اذ هو المولى على جميعها لانها من اهل الاستحقاق وفيه ليعم ايضاً حقهما وبقاء حق امرين بالثالث
 قبل ذلك تفقده الزوجان لانها تصير ديناً فكل تأخير اهل ما ذكرنا وتفقده المولد لا تصير ديناً فكل ابطال الاوتجار وان كانت لانها
 ليست من اهل الاستحقاق فلا يجبر على تفقدها الا ان يؤمر به فيما بينه وبين الله تعالى لانه عليه السلام نهي عن قتل الحيوان
 وفيه ذلك ونهي عن اصابة المال وفيه اصابته وعن اهل يوسف انه يجبر والا صلح ما قلنا والله اعلم

انما حكم صلح المد تحت ايديكم فمن كان اخوه تحت يده فليطعمه ما ياكل ويلبسه ما يلبس ولا تكفوهم ما يعلفهم فان كفتموهم فاعينهم ورواه ابو
 بسند صحيح وزاد فيه ومن لم يلايكم منهم فبيعه ولا تعذبوا خلق الدين على ما قال كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة
 الصلوة اتقوا الله فيما ملكت ايماكم رواه احمد والمراد من جلس ما تاكلون وتلبسون لا مثله فاذا لبس من الكتان والقطن فهو
 يلبس منها القاطع كقوله بخلاف الباسه نحو اجماع والحمد اعلم ولم يتوارث عن الصحابة انهم كانوا يلبسون مثلهم الا الافراد قوله
 فان استنعى وكان له ما كسب اكتسب وانفق على نفسه من مال السيد ليس له ان يتناول
 منه الا اذا نهاها عن الكسب اما اذا كان عاجزا عن الكسب فله ان يتناول من مال السيد اذ ابى ان ينفق عليه قوله بان كان عبد ازمتا
 ينفذه اذ كان صحيحا الا انه غير مارق بصناعة لا يكون عاجزا عن الكسب لانه يمكن ان يواجبه نفسه في بعض الاعمال كعمل شئ في تحويل شئ معين
 وما قد مناه نقلا من الكافي في نفقة ذوي الارحام ثبوت هنادي وكذا اذا كانت جارية لا يواجر مثلها بان كانت حرة ينجس من ذل
 الفتنه اجبر على الاتفاق والبيع بخلاف المدبر والمديرة وام الولد فانه يجبر على الاتفاق عليه عينا ان لم يقدر على الكسب بخلاف
 المكاتب حيث لا يورث على حقه بل يورث عتق عبدا مننا سقطت نفقته عنه وتجب في بيت المال وكذا العبد الصغير لانه ليس منها مخرجه
 وان كان عبده له كاهن العم قوله بخلاف سائر اعيان الماشي طاهر المروية انه لا يحميه القاضي على ترك الاتفاق عليها لان الاحبار لوم
 قضاء القضاة لاعتدال المقض له ولغيره بالية الاستحقاق في المقض له وليس فليس كنه يومه ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ويكون انما ساء
 بجسها عن البيع مع عدم الاتفاق وفي الحديث امرأة دخلت النار في هرة حبستها حتى ماتت لاسه اطلقنا تاكل من حشرات الارض لا تأكل
 اطمسا وذكر المصنف عليه السلام نهي عن تغيب الحيوان في ما تقدم من رواية ابيه داود لا تعذبوا خلق الله ونهيه عن اضافة المال وهو
 مل في العبيد من ابيه عليه السلام كان يهيى على ضامة المال كونه اسلوا عن هذا ذكر انه كره في غير الحيوان ان لا ينفق عليها كالا ملاك
 من الدور والبروع فانه يومه في ضامة المال وعن ابيه يوسف انه يهجر في الحيوان وهو قول الشافعي ومالك والجمهور فانه
 ما فيه ان يصور فيه دعوى غشية فيجبر القاضي على ترك الواجب ولا يدع فيه وظاهر المذهب الاول وانما ما عليه الجماعة بخلاف
 ما لو كانت الدابة بين مشركين فطلب احداهما من القاضي ان يأمروا بالنفقة عنه لا يكون مستظرا بالاتفاق عليها فالقاضي يقول لا لى
 اما ان يبيع نصيبك من الدابة او تنفق عليها رعاية شريك ذكره الخصاص في الحيوان فانه لا يملكه بغير نصيبك فشرى
 وتجب النفقة على من له النفقة ما لو كان او لا مثاله اوسى بعد الرجل وحده منه لا خرفا لنفقة على من له النفقة ولو اوسى
 بجماعة لا ينفق على من له النفقة على من له النفقة على من له النفقة على من له النفقة على من له النفقة على من له النفقة على من له النفقة
 لان النفقة له فان ائتمست فقال صاحب السكنى اما ابنيها سكنى كان له ذلك ولا يكون متبرعا لانه مضطر فيه لا لا يصل
 الى حقه الا به فصار كصاحب العلوق صاحب السفلى اذا ائتمست السفلى واقنع صاحبه من بناء لصاحب العلوان ينبغي منع
 صاحبه من بيعه ليطمأعنه فيكون متبرعا وكذا لو اوصى فحل الواجب وغيره لا خرفا لنفقة على صاحب الثمرة وفي التين وكيفية
 ان بقى من ثلث مال شئ فالنفقة في ذلك المال وان لم يبق فالتعليص عليها لان النفقة لها واقول ينبغي ان يكون على قدر قيمة

فأما ذلك المثلون والبلون لأن الصبي لم يكن قد أصبح له لا سكون في غير الظاهر ولا في القلب ولا في العقل لأن المحسن ليس بأفضل للتصرف ولا بمعدن لوقال الباطن اعتقدت وأنا صبي فاقول قولك وكان لعن قال المعتق اعتقدت وأنا محبون وشبهون في مكان ظاهر لوجود الاستناد إلى حالة منافية

[illegible]

وكان لو قال العيب كل محلوله املا فله حر اذا اختلف لا سيما انه ليس باصل لقول ملزم ولا بد ان يكون العيب في ملكه
 حق لو اعتق عبدا غيره لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا تستق فيها لاملا من آدم ولا اقل لعبد او امته انت
 حر او معتق او عتيق او مختار او قد حررت فاعب او قد عتقت فغير عتيق بنوعه العتق او لم يبتلا منه
 الا لفاظ صريح فيه لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فاعتق ذلك من النية والوضع وان كان في الاتفا
 قد جعل ان مشا في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع وغيره كما لو قال عتيت الاجار الباطل وآدم من الغل صدق بطلانه فله

[illegible]

ولا بد من ضمانه خلاص الظاهر ولو قال لم يحرر يا عتيق لانه ينزج ما هو صريح في العتق ولا يستلزم ان لا يكون
 للمذكور هذا حقيقة فيقتضي تحقيق الوصف فيه وانما يثبت من جهة حقيقة بثبوت قصد يقاله فيما اخبره مستقر من قصد
 ان شاء الله تعالى الا اذا سمع حرا فله ان يحرر كما مر في الاعلام باسم علمه وهو ما لقيه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد او
 لقي بالتركية قالو ايتق ولكن عكسه لانه ليس من ادله باسم علمه فيعتبر اجازة عن الوصف ولكن الوقل راسل حرا ووجهك
 او في قولك لو قيل اوقل لانه لا يحرر لان هذا اللفظ لا يحرر بل هو جامع لجميع البدن وقد مر في الطلاق والعتاق الجزاء شاملا لجميعهم

ولو كان في البيع ايضا وجوب ان المراد بحمل الشارع تقيده وكذا في الطلاق والعتاق وقد بينا في باب نفع الطلاق تقرير كلام الاصحاب به ان
 الطلاق ثبت اقتضار تصحيح الاخبار قيل وكلام الباني في الحق ايضا مشدود هو يقتضي انه على خبرية لم يحمل انشراحا صلا على ما اقره الله تعالى
 ونقطه في البيع يخالف ذلك وانما لا تعتبر النية لانها انما تعتبر اذا كان مرادها شتبا واسم ان المعنى متبادر في نفس من المادة وهو اذا كان
 استعمالا له وهو بالاشارة كقولك هذا خبر فانه يثبت به ايضا والوضع بعد باعتبار خصوص ما مخاطب به كما علم من وضعا جده ان يكون ثبوت الحق
 عنده بحكم الشرع اقتضار تصحيح الاخبار كما سفي عليه في الكاشفة بتاوه هو غير مستلزم الطلاق ثم هذا التقرير انما هو في غير البتة
 فالتقرير ونفسه لا يثبت وضعا بل يقتضي على ما سيذكر الله عز وجل في صريح قوله بعد وبيتك لنفسك او بيتك نفسك منكافه
 يثبت وان لم يولد ان موجب هذا اللفظ اذا اذ لك الا اذا اوجب لا غير توقف على قبوله واذا اوجب للعبد يكون مزلا بطريق
 الاستصحاب لا يحتاج الى قبوله ولا يرد بالرد اما اذا قال بيتك نفسك بكذا فانه يتوقف على القبول قوله ولا يدين لانه خلاف الظاهر
 بخلاف ما لو قال بيتك ان كان حرا في وقت فانه ينفك ان كان العبد من البسي دين وان كان مولا لا يدين كذا في الغاية
 من روع في البيوع وما بعد سالما فاجابه افرقت انت وديانته لا يثبت له محب لو قال بيتك سالما فاعتق في القضاة
 وفيما بينه وبين الله تعالى لا يثبت الذي يملكه لو قال يا سالم انت خذوا عبيدا فخرعت سالم لانه لا يخاطب الا سالما وفيه قال لعبد انت
 مع راول وجبت انت طالق ان نوى العتق والطلاق دفع لانه منهم من هذه عند الافراد ما يفهم عند التركيب الا انها ليست مرتبة
 لانها عند الافراد لم توضع لئلا يفسد بغيره كالكفاية فتوقف على النية ولو قال انت حر اليوم من هذا العمل صحت قضا لانه اذا حلف في شيء
 حلف في كل الاشياء قوله يا عتيق حقيقة وحكم في هذا في مواضع او دنا بذا تمام عبارة فيه فيقتضي تحقيق الوصف فيه حاشيت
 من حيث يقتضي بثبوت قصد يقاله مستقره من بعد اسك في مسئلة يا ابني ثانيا فيما اذا لقيه حرا ثم ناداه يا آزاد او آزاد و ناداه
 يا حرا به يثبت فقال لانه ليس بدار باسم علمه فيعتبر اجازة عن الوصف المذكور وهدان معا يفيدان ان عتقه باعتبار اخباره عن ثبوت
 الوصف الذي هو كسرية فيه فثبت قصد يقاله ولا يخفى ان الاخبار في النداء الاضمار فان قوله يا حرا ضمن معنى ما من نصف
 بالثبوت فيثبت كسرية ما تصحيح الكلام وهذا يفيدان ثبوتها اقتضار تصحيح الاخبار الضمنية وهو لا يقتضي نقل الاخبار الى الاضمار
 وما كان في الله نفع انما ثبت وهو قوله يا ابني يا حرا حيث لا يثبت كسرية فيه في ثبوت الاعتاق قبل اذ هو وان يكون
 ذلك الوصف الذي هو من النداء يمكن اثباته من جهة كالتق والايك فذلك كمال الجواب لانه مستحضر والنبوة لا يمكن اثباتها مالا لنداء لا يثبت
 من ما به كان لثبات قبل النداء له فمرع في جامع الفقه قال لعبد غيره يا حرا سفي ثم اشتراه بعتق قيل هذا نقض للقاعدة وحيلة يمكن اثباته حال
 النداء بان اعتق عبد غيره واجاز المولى فانه يثبت قوله لان مراده الا اعلام اي اعلام بعبد باسم عليه لعيسى بن داود وما كان
 اذا كان عليه مملوثة فيكون قصد غير استحضار الذات هو الاحتمال دون المظهر فلا يثبت الا ان يزيد فيعتق قوله او قال
 لانه قد جك شخص لانه لان قوله لعبد غيره خلاف قيل يثبت كالاته وعن محمد لا يثبت لانه لا يعبر عنه بخلاف لانه ولو
 قل يا حرا سفي على حرام لم يثبت العتق لا يثبت لان كسرية الفرج مع الرق كجثمان وفي سنا . يثبت لانه يقال هو سنا

وسايتك لا تختل في ان شاء الله لكنا وان اصابه الى جزء معين لا يتغير به من الجلة كاليد والرجل لا يقيم عندنا خلافا للشافعي ر
والكلام في هذا الكلام في الطلاق وقد بينا ما لو قال لملك لي عليك ونوى به الحرية عتق وان لم ينو يعتق لانه يحتمل انه اراد كمالك عليك
لا في بعتك ويحتمل لا في اعتقك ولا يتعين احد ما اراد الا بالنية قال ولكن الكنايات العتق وذلك مثل قوله خرجت من ملكي ولا سبيل لي عليك
ولا رقي عليك وقد خليت سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل والخروج عن الملك وتخليته للسبيل باليد والكتابة كما يحتمل بالعتق فلا بد من النية
وكن قوله لانه قد اطلقك لانه بمنزلة قوله خليت سبيلك وهو المردى عن لني يوسف لا بخلاف قوله اطلقك على ما بين من بعد
ان شاء الله تعالى ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لم يعتق لان السلطان عبارة عن اليد ونفي السلطان به لقيام يد وقيل في
الملك دون اليد كافي انكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان فيه مطلقا بانتفاء الملك لان للمولى على المكاتب سبيل فلم يمتنع العتق ولو قال هذا في

وفي اليد من رايان ولو قال بسا فربك خرجك اجماع عتقت وفي اليد بر والاصح انه لا يعتق لانه لا يعبر به
عن البدن ونفي العتق رايان والاولى ثبوت العتق في ذكر كحر لانه يقال في العتق هو ذكر من المذكور وقال
فصل ذكره هو ذكر رسم قوله وسيايتك اختلف فيه عند ابني حنيفة يقتصر على ذلك المقدار وعند ما يعتق كل وحي
سلبه تجزئ الاعناق الاية قوله ولو قال لملك لي عليك شريع في الكنايات اجماع ان ما ليس بصريح
من اللفظ لا ينما ما يقع العتق به اذا نواه ومنها ما لا يقع به شئ وان نواه فالاول نحو لملك لي عليك لا سبيل لي عليك
خرجت من ملكي ارق لي عليك نصيت سبيلك والحق لي عليك عند ابني حنيفة ومحمد وقوله لامة اطلقك او انت حرا وقل
لعبده انت حرة عتقت في اجمع ان نوى ولو قال انت لدا وبتك اسد خا نصاروي عن ابني حنيفة لا يعتق وان نوى لان الاشياء

كلها سدا في حكم التعلق وعند هاهنا يعتق لان المخلص لا يتحقق الا بالعتق والثاني سخوان يقول بعد ثبت مني ولامة بتي مني او حرمت
علي وانت برية او بانن اوتبة او اخرجي او اخرجي او استبري او تسنعي او اذهب او انتاري فانما تارت نفسها لا ثبت العتق بها
نواه وكذا اطلقك كذا سائر صراح الطلاق وكنايات لما شذو كذا اذا قال اذهب او توجه حيث شئت من بلادك لا يعتق وان شذو
وسر المعنى اذهب حيث شئت كناية ولو قال انت مثل البحر لا يعتق لان التشبيه للمشاركة في بعض المعاني وقد يتحقق فملك وقال
بعض المشايخ يعتق اذا نوى كقوله لامرأته انت مثل امرأة فلان فلان قداني من امرأته يصير به موليا ان نوى الا لا يار قوله لان السلطان
عبارة عن اليد قبل فيه تشابح بل هو عبارة عن صاحب اليد السلطنة اليد لكن كلامهم يقيده ان يتحقق من التساهل والتجاوز فانه قال

وسمي السلطان به لقيامه به فانه يقتضي ان المعنى يتحقق الاصل للسلطان هو اليد وتسميه غيره لا تصافه باليد كما يسمى رجلا بالفضل لا تصافه
به ثم قيل هو مشترك في الحج واليسنة لقول ابن عباس كل سلطان في القران هو اجمعه وايد فاذا قال لا سلطان لي عليك فانما نفى
الجمعة وايد ونفى كل منهما لا سبيل نفي الملك كالمكاتب بخلاف نفي السبيل نفي الطريق والطريق السلوك لا يار حقيقة فاجعل كناية عن الملك لان الطريق
ما يتوصل به الى غيره وتلك في اليد يتوصل به بشرعا الى انفاذ التصرفات فاذا صح جملة كناية عنه عتق او اراده بخلاف السلطان فانه اليد
نفية نفي اليد وهو غير مستلزم نفي الملك كما في المكاتب فلو جعل كناية عن العتق وفيه ازالة اليد والملك يثبت باللفظ اكثر مما وضع
له وانه لا يجوز وكذا لا حجة لي عليك واعلم ان بعض المشايخ مال الى انه يعتق بالنية في لا سلطان لي عليك وفيه قال الاية السابعة
وقال بعض المشايخ انه ليس بعيد عن الكرخي ر في عمره لم يتضح لي الفرق بين سلطان وسبيل ومثل هذا الامام لا يقع له
مثل هذا الال والحل بشكل وهو به جدير اما اول فلان اليد المفسر بها السلطان ليس مراد بها التجارة المحسوسة بل القدرة فاد قيل له
سلطان اي يد يعني الاستيلاء وقد صرح في الكافي بان السلطان براديه الاستيلاء واذ كان كذلك كان نفية نفي الاستيلاء
حقيقة او مجازا فصح ان يراد منه ما يراد بنفي السبيل بل اوسل باسنة تامل وانما نينا فاما ما وقع الذم عليه من ان يراد به العتق وهو
لزم من ان يثبت باللفظ اكثر مما وضع له غير مانع اذ فاته الامران يكون المعنى المجازي اوسع من الحقيقي ولا يد في ذلك بل هو ثابت
في المجازات العامة فان طاعة الحقيقة فيها يصير من اذ هو المعنى المجازي كذا هذا يصير زوال اليد من افراد التجار في العتق لوزو ال الملك

لو كان معرفة لازمة للبشر في الملوك والاشياء في ذلك من طريق التجارب لما وجد فيها من غير معرفة الحقائق لتمامها من ما استشهد به كلامه لا بد في الجملتين من الالفاظ وهذا لا يكون ما اذا قلنا في الحقيقة من حيث هو يجعل مجازا عن اقرار بللاد والقرية وان كان المقدم متبعا لوجوب لتمام لان القطع خطم سبب لوجوب مال مخصوص وهو لا يفرق انه يخالف مطلق للمل في الوصف حق وجب على العاقلة في استثنائين ولا يمكن اثباته بدون القطع وما يمكن اثباته فالقطع ليس بسبب له اما الحقيقة فلا تختلف في احوالها فاما كقولنا مجازا عن قولنا هذا في الواقع ومثله لا يولد مثله فيكون من الخلاف لما لا بد من قولنا ليس في هذه حقيقة بل في قولنا هو على الخلاف وقيل لا يثبت بل في قولنا هذا الكلام كقولنا في الملك لا واسطة فيكون في غير ثابتة في كلامه فتعذر ان يجعل مجازا عن المسح بغير خلاف الا يثبت في الملوك لان له ما هو حقيق للملك من غير واسطة

منى الا انه مما لا نعلم لم يكن اختلافه في هذه الحقيقة بل في قولنا في الاصل ايضا انه نفس اللفظ الذي هو المجاز في الاستعمال الحقيقة او اللفظ الذي هو في ذلك المعنى المجازي بطريق الحقيقة وقال غيره الاسلام في تحرير قولنا بـ حقيق في الحقيقة صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع لا يجاب بصيغة فاذا وجد وقدرنا على حقيقة الـ آية ما ذكره ولا شك ان صحة الاصل من تلك الجهة مع تعذر معناه الحقيقة انما هو في هذا اللفظ لا في حقيقة لفظه ولم يتغير معناه حقيقة واستدل بهارة بانه لا بد في المجاز من انتقال اللفظ من الموضوع الى اللفظ فيقولون في اللفظ في الموضوع على الملوك من امكانه لا استحالة لان الموقوف على الحال ومرة بالقياس على مسئلة الخلف على من السار وشرب ماء في هذا الكون ولا ما فيه حيث يحدث عقيب المن في اللفظ وتجب الكفارة فيه دون الثابتة فوجب الكفارة خلف عن البرهان امكن البرهان في الاول في تصور من السار ان فقدت في حق الخلف ولما لم تصور في الثانية لم تنقذ قرانيا الخلف يتبدى في امكان الاصل بوجاهة بان الحكم هو المقصود باللفظ فباستبعاد الحقيقة بين الغيظين من جهة ما هو المقصود من اولي من غيره واجيب عن الاول بان قوله على نعم الموضوع له على انه غير مراد فيقتل عنه الى اللازم المراد وهم لا يستلزم امكان حقيقة في الخارج ونجيب عن الثاني ان تلك الحقيقة من حكمين شرعيين ومعنى الحقيقة حكم شرعي لا حشره بكونه انما يتعلق بشرع عاتق بغيره انتقال الاول والثاني مع تعلق الاول وتعلق الخطاب وارجح الامكان الفلاسفة كالكفارة في الخلف على المسح التبرع وهو فلا يتصور شرعا خلف استحالة لانه لا يتعلق او ذاك ولم تجب في مسئلة الكفارة في تعلق وجوب البرهان غير انه لا لا يستلزم بين لزوم امكان محصل حكم شرعي يتعلق بالحكم بخلاف لزوم امكان بمعنى وضع اللفظ لصحة استعمال ذلك اللفظ مما لا يذهب عما ذكرنا ان حكم اليقين الاصل هو وجوب البرهان البرهنة والواجب عن الثالث ان هذا تصرف باللفظ بان نقل مرة فيما وضع له وانما في علمه لم يعلم من جهة اهل الانسان انهم انما يتصوروا ذلك هو وجود مشترك يميز التجوز هو لا يمتحاج سوى الـ او انما الحقيقة ثم احاجته الى او انما ليس تقبل لتستعمل العلاقة فانه لم يتصور علم العلاقة فكانت احاجته الى محسوس فانه ايضا غير مقصود بالذات فاشترط امكان وجوده من الحقيقة في الخارج لم يدل عليه دليل بل اللغة تنفيه فانه يستلزم ان يكون بريد اسد فانه وزان هذا اللفظ من جهة ان اللفظ لا يستحيل الاستحالة كون الانسان اسدا والاتفاق على جوازه بل هو على بلاغته وما فوق به من ان هذا مستعار بحسبته بخلاف هذا عند لان المن في نسبة دون الالفاظ ممنوع واذا ثبت انتفاء هذا الشرط فاذا اكمل كلامه تعذر الحقيقة له وكلام طريق تجوز في نسبة يمين فوسعه او لم يواظب من اجسام كذا بلغا كلام العالم وما نحن فيه كذلك فانه يكون مجازا في معنى حق على من حين مكنته استعلاء اسم الملوك من في لازمه ثم ان كان هذا دخل في الوجود حق في ذاته وتصاروا لا اختفا ولا تصير امه بذلك ام ولد له بخلاف اعتقك قبل ان اخلق او تخلق لانه لا طريق فيه لغيره فلفظا متروك وقوله وبهذا خلاف ما اذا قال لغيره ان جواب عن مقصود حشره هو انما قال بالآخر قطعت يدك خطأ فاشترط جسمنا بصيغتين في اللفظ لا الكلام بالاتفاق ولم يجعل مجازا عن الاستعلاء بل لئلا يكون معناه الحقيقة فاجاب بان العود ليس لتعذر الحقيقة

وقول هذا لا يفتق في ظاهر الطريقه عن ابي حنيفة لانه يقول في حديثه ان من سب ما بين يديه من الناس لم يبق له من الدنيا الا ما بين يديه من النار ولا يبق له من النار الا ما بين يديه من الدنيا وقول هذا لا يفتق في ظاهر الطريقه عن ابي حنيفة لانه يقول في حديثه ان من سب ما بين يديه من الناس لم يبق له من الدنيا الا ما بين يديه من النار ولا يبق له من النار الا ما بين يديه من الدنيا

بل المتعذر كل منه من المجازي لان المال للذات انقطع سببه بل مخصوص وهو الارش الواجب على العاقلة في سنتين ولا يمكن اثباته الا من حقيقة القطع فلا يمكن جعل اللفظ مجازا بالسبب عن السبب والذي يمكن اثباته وهو مطلق المال ليس القطع سببا له فاستنعى ايجاب المال به مطلقا خلفا ضرورة سخلاف ما نحن فيه لانه لا يفتق من ذاتها حاصله من لفظ امر او لفظ اني فاكف الممازسة من تعذر الحقيقة فوجب صوله عن اللغو وقوله ولو قال هذا ابي اخ جاب عما قيل انه لا يفتق بل هو على سخلاف ايضا فنهى ابي حنيفة يفتق وما لو قال لعبد الصنبر هذا جدي فاجاب عنه اولا بانه على سخلاف وقيل هو الاصح لانه وصفه بصفة من يفتق بلكه وثانيا بالفرق فانه لا يفتق اتفاقا وهي ان هذا الكلام لا يوجب له في الملك الا بواسطة الاب ولا وجود له في اللفظ قوله ولو قال هذا ابي اي لعبد لا يفتق في ظاهر الرواية من ابي حنيفة يفتق في رواية الحسن وجه الروايتين ما بيناه فخره وجوه رواية الحسن على قوله ان البنوة سبب احقرية في الملوكة ويعرف عنه حميد وهو ان الاخر سبب لفتح الملوكة وهو انه انما يظهر على قوله في هذا جدي وقيل لا يفتق بالاجتماع لان هذا الكلام لا موجب له في الملك الى آخره ذكره وتقريره هنا ان هذا الكلام لا موجب له في الملك الا بواسطة الاب او الام ولا ذكر له سببه يعينه الحكم في التركيب فلا يفيد حكما ولا ان الاخر يقال لما بالنسب في الرضا والدين فلا يتعين النسب الا بيل حتى لو قال من ابي او من ابي او من النسب عتق اذا عرف هذا فلا شك في صحة الاصل المذكور لكن تحتج الفرع عليه قدير عليه منع التبعين بشيئ مستقل كثيرا في معنى الشفقة فيجب المصير اليه فلا يتعين واحد من المعنيين المجاوزين او يتعين هذا لانه ليس كما فرنا في ما سببه يملك لما بقدر الحقيقة لم يفتق عليه في القضا الا بالعبية فان اوجب بان اعتبار الغاية الشرعية من اول وسبب المتبينة هنا وروى عليهم بما نحن فيه فانه لا يفتق في وجه بانه مشترك بين المشرك في النسب والدين والقبيلة وحكم المشترك التوقف الى القرنية حتى لو قال من ابي ونحوه عتق وبان العتق بعبادة الولاد ولا ذكر له في اللفظ ليكون مجازا عن الامم فاستنعى عدم طريقه يرد عليه منع الاشتراك بل هو حقيقة في النسب مجاز في الباقيات ولو دللنا به على المجاز اولى وان طرقت القرب عندنا القرابة المحرمة لا خصوص الولاد ولنا يفتق في هذا خالي وعمى بلا خلاف بين اصحابنا ذكره في البداية و فرق بينه وبين هذا اني بانه يحمل الاكرام والنسب بخلاف العم فانه لا يشتمل للاكرام مادة وهذا هو ما اوردناه في هذا اني فلا يخلص للاتباع رواية العتق في هذا اني حتى ما قلنا المسم قوله ولو قال لعبد هذا يفتق فانه انما قال لانه هذا اني لا يفتق وان كان يولد مثله بمثل لان الاول مجاز عن عتق في الذكر لانه بجهة البنية حقيقة وانما في من في الانثى فانتى حقيقة لا تنفاه محل ينزل فيه ولا يجوز لفظ الابن في البنوت وقلنا اتفاقا لعدم لازم مشهور غيبه ليلزم تميم اللفظ في معنيين مجازين احدهما من حيث هو والاخر من حيث هو مضاف وقد ذكرنا فيما كتبناه على هذا ان الاتفاق على منه اللزم من ان يعتبر المجاز عقيدا في نفس اضافة البنوت وكل من لفظ الاشارة والبهت وايضا حقيقة فالجوز في نسبة المرد بالاشارة بالبنية الى مسمى اياها عن نسبة اليه العتق فيتعين الاول وما ذكره المص بيان تعذر غلظه بطريق آخر وهو انه اذا اجتمعت الاشارة والتسمية والمسمى من جنس الاشارة فالاشارة وان كان من خلاف نفسه يتعلق بالمسمى وتبين هذا الاصل في باب المرد وهو الذي اراد به يقول فحقناه في المكان والمشار اليه فمات في جنسان لانه المذكور الانثى في الانسان جنسان في اختلاف المقاصد فيلزم ان يتعلق الحكم بالمسمى بمعنى سمي فمات في جنسان لان اشارة ذكر

وكن على هذا الخلاف سائر الالفاظ الصريح والكناية على منقول مشافهة لانه نوى ما يحتمل له لفظه لان بين الملكين موافقة
اذ كل واحد منهما ملك العين اما ملك اليدين فظاهر وكان ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التليق من شرطه والتأنيث مبتلا
وقيل اللفظين في اسقاط ما هو حق وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط اما الاحكام تثبت بسبب سابق وهو كونه ملكا
ولما يصح لفظه العتق والتحرير كناية عن الطلاق فكذلك عكسه وتلك النوى ما يحتمل له لفظه لان كاشتقاق لغة اثبات القوة والطلاق
ولم يقيد هذا لان العبد الحق بالملكات والاشتقاق محيي فغيره لا يكون كذلك المنكحة فانها قاذرة لان قيد النكاح مانع وبه الطلاق يرفع المانع
فيظهر القوة لا خلفه ان الاول اقوى ولا ملك اليدين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصح مجازا ما هو دون حقيقته كما هو فوقه
فلما امتنع في التنازع فيه والنسب في عكسه وانقال لعبد انك مثل الحر ليقول انك مثل المتحرر لا يستعمل بالمشاركة في بعض المعاني مما يقع للشك في الحرية
قوله وكنا على هذا الخلاف جميع الفاظ الصريح كانت مطلقة والطلاق والكنايات كما لو قال لأمته انت على حرام او باين او
تبت او تبة او بنت مثي او خلية او برية او جلاسة فاركب واخرجي وقومي وادهي واغرني واختاري فاقاربت نفسها وتغنى
او قال ذلك لعبد او قال له طلقك لا يفتق في ذلك كله وان نوى بطلان ما تقدم من قوله اطلقك ونوى حيث يفتق بالانفصال
وقال لثاني يفتق في ذلك كله وان نوى من قوله اطلقك لان بين الملكين اي ملك الرقبة وملك النكاح
موافقة قوله اذ كل منهما اخرج حاصله ان اثبات التشابه بين الملكين اعني ملك الرقبة وملك النكاح وبين التفرعين الواردين عليهما
اما الاول فان النكاح في حكم ملك العين شرعا لا ملك المتعة لترتب لازم ملك العين شرعا عليه او هو اشتراط التاخير له كما في البيع والاتفاق
لازم ملك المتعة عنه وهو التوقيف حتى انه يبطل به اذ هو لازم لذلك المتعة اسع الاجارة واستفاد بكل منهما ملك الحولي بخلاف الاطلاق والاما
الثاني فلان كلا من التفرعين اسقاط للملك ولهذا يصح تعليقه بالشرط ولزمت السراية فيه ولما الاحكام التي هي ملك البيع والشرع والشأن
والقضاء وملك الاموال هي معنى القوة الشرعية فليس العتق هو المثبت لابل ثبت بسبب سابق به على العتق وهو كون العبد او ميا مكفرا
فان هذه خصائص لا دمية فالادمية مع التكليف هي السبب وانما استتبع بها الرق وبالعق ينزل المانع فيظهر اثر المتقضى كالزوجه في حق
الخروج والتخرج امتنع بل ان الزوجه في حقها للنب ولا تسلط عليها بعد ثم بالفرقة ينزل المانع لها عنه ولهذا يصح لفظ العتق والتحرير كناية عن
الطلاق فيجب ان يصح الطلاق كناية عن الحق لان صحة الاول للنسابة وهي مشتركة لا مناسبة بين الطرفين فانما سبب الشيء غيره
ما سبه الآخر قوله ولما انه نوى بالاحتياط لفظه اي مالا يسوغ استعماله فيه فلم يبق سوسه مجرد النية ومجرد النية من غير لفظ يستعمل في المعنى جاز
الاستعمال فيه لا يوجب شرعا ثبوت ذلك المعنى الشرعي كما لو قال اسقني يتوهم به العتق او الطلاق لا يقبحان وانما قلنا انه لا يسوغ استعماله
فيه لان يسوغ استعمال اللفظ في المعنى اما وضعه له او التجوز به فيه فالاول منتف وكذا الثاني لان التجوز له طرق مخصوصة لغة وضع وضع
اللفظ التواهما وهذا ما يقال ان نوع العلاقة موضوع وضع نفس اللفظ للمعاني المجازية وضد ما هو هذا ما يقال لانه موضوع وضع
نوعيا وحقيقته حاصل معنى قوله كل لفظ وضع من مساو المعنى آخر مشترك المعنى في تلك المعنى وثبوت ما عتبارا
عنه بان ثبت عنه انه استعمال اللفظ باعتبار حسنه في من جزئيات ذلك مشترك فثبت به اعتباره لذلك النوع لتحقيقه في ذلك
الشيء او نقل اعتباره فالتشابه بينهما في علاقة التشابه ان يكون في نصف خارج ظاهر في التجوز عنه ثبوت فيه القوي منه في التجوز
فيصير التجوز يشبهها والتجوز عنه يشبهها به وقوله لم يشترط كونه وضد ما هو مقصود مرادهم كونه ظاهر في التشابه به التجوز عنه لا حقيقة الاختصاص
والا لم يكن مستلزما كانه تجوز باعتبار والى ما ليس هو فيه فلا دلالة له في التجوز بالانفصال المحموم مع انما وصفان لان ما لا سبب لعدم
فهمه بما ذكره شرعا والثاني وجب ان لا يكون المعنى المشترك في محل المجاز اكثر منه في محل الحقيقة اذ اعراف هذا فتقول بالاحتياط ان
هو اثبات ملك القوة فثبتت خصائصها فخرجها عن حكم لفظ ملك تلك الامور قبله والاصل في الصفة عدم الشيء ان يكون الى عدم الشيء
لا الى قيام الشيء لان عدمه هو الاصل في عدمه بحكم لان الظاهر ثبوت الشيء في عدمه عند ثبوت الحقيقة ولو سلم فلاصل جميع المتقضى فيحق على الحكم
لان ثبت وجوده لم يثبت وجوده وجوابه انه لا يثبت مع التكليف منه عتق بل مجرد ذلك لا يقتضي بطلان ما هو في نفسه بل يثبت

والفرقة بينهما المالك مسلماً أو كافر في دار الإسلام لعمالة والمالك في دار الكفر لا يملك إلا ما اشتري أو خلا من ميراثه ولا يملك غيره ليس له ماله ولا يملك غيره
 على الاعتقاد في الفترتين عند الفقد في الغلابة والكلال. الحق فيه من مقاصد الكتابة فامتدح الميم فيحق تحقيق المقصود العقد بين أبي حنيفة في الله تعالى
 على الآخر أيضاً وهو قولنا قلنا ان منهم وهذا يجوز ما إذا ملك ابنه فملكه وهي اخته من الإصناع لأن المحرمية ما ثبتت بالقرابة والعصية جعلت على أهلها الحق
 وكذا يجوز حق عتيق القريب عليه ما عند المالك لا يملكه غيره فحق العتق يشابه الثقة ومن استعبد الوجه الله تعالى وللشيطان أو لأحد من عباده
 الاعتقاد من أهله في محله ووصف القرينة في اللفظ الأول زيادة فلا يفتل العتق بعينه في اللفظ الآخر. وعتق المالك هو السكران وفاق لصدر الركن
 من الأهل في الأصل كان الطلاق وقد بيناه من قبل ان انشأ العتق إلى سلف أو شرط مع كفاي الطلاق إما الإضافة إلى الملك ففيه
 خلاف الشافعي وقد بيناه في كتاب الطلاق وأما التعليق بالشروط فلا بأس به استقام

تقريره ملك قرينة قرينة مؤثرة في الحرمة فيصحب عليه كفاي الولاد وهذا معنى كونه قرينة مؤثرة في الحرمة هي المؤثرة في الأصل وهو قرابة الولاد يعني هو الذي
 تعلق به الحكم في الولاد يعني ولو سلم فغاية ما صنع ان انا انا عدم العلة في الفرع وهو لا يستلزم عدم الحكم فيه بخلاف دليل الأصل لا يرى تعدية إلى ما لم يمتد
 إليه ملكه هي ما بيناه من القرينة المحرمية لانساقط شرطه في جنس هذا الحكم وهو دفع ملك النكاح الذي هو اولى في الدليلين فلان يوثق في رفع الظاهر
 وهو ملك القرينة اولى وهذا المسلك من مسالك العلة هو الذي لا نزاع في صحته والنفس أيضاً يدل على تعيينه وهو ما رويناه فانه يفيد تعليق
 الحكم بالقرينة المحرمية لما عرفت هذا يفيد الغا. ما عينه وقول المصنف حتى وجبت النفقة الزام مختلف فيه لكنه لما ثبت بالدليل وهو قوله تعالى وعلى
 الموارث مثل ذلك الزم به غير معتبر خلافه وكان ثابت اتفاقاً وقولهم ان الحديث لم يثبت فيه صحيح لشدة الرواية وليس فيه سوى الاقرار بالفرق
 وهو غير قاطع لان الراوي قد يصل وكثيراً ما يربط ومعلوم انه اذا اربط فلا بد ان يكون عن واسطة وغاية الامران من الواسطة مرة
 وترك اخرى ولو كان مرسل كان من المرسل المقبول اما على قول الجمهور وهو قولنا قول مالك احمد فيقول بلا شرط بعد صحة السند وقد علمت
 صحته واما على قول الشافعي فيقول اذا علمت الصحابة على بوفقة وانت سمعت ان الثابت قول بعض الصحابة ولم يثبت من غيرهم خلافاً فثبت
 بهذا مشاركة هذه القرينة للولاد في هذا الحكم فان شاركوا غير المحارم في غيره فاما بما فيه اعتبارهم بهم فيه لانه احاق بالاشبهية ولا اثر له ولو
 كان صحيحاً عنده فالعنى الذي علمه اثره في جنس الحكم اولى منه فكيف مع النص على نقص حكم الفرع قوله ولا فرق بينهما اذا كان المالك مسلماً او
 كافراً في دار الاسلام وكذا لا فرق بينهما اذا كان العبد مسلماً او كافراً في دار الاسلام لمعوم العلية هي القرينة المحرمية وتفيد بقوله في دار الاسلام
 لا حكم لنا في دار الحرب ولو ملك قريته في دار الحرب عتق المسلم قريته في دار الحرب لا يعتق خلافاً لابي يوسف وعلى هذا الخلاف اذا عتق المحرمي حبه
 في دار الحرب كراخلاف في الايضاح وفي الكفاي للحاكم عتق المحرمي في دار الحرب قريته باطل ولم يذكر خلافاً اذا اعتقه وخلافه قال في المختلف
 يعتق عند ابي يوسف وولادة له وقالا لا ولادة لكن عتقه بالتولية لا بالاعتقاد فهو كالمعتق ثم قال المسلم اذا دخل دار الحرب فاشترى عبداً
 حريباً فاعتقه ثم القياس ان لا يقيق بدون التولية لانه في دار الحرب لا يجري عليه احكام الاسلام وفي الاستحسان يعتق من غير تولية لانه لم يقطع
 عنه احكام المسلمين ولا ولا له عندهما وهو القياس وقال ابو يوسف له الولاد وهو الاستحسان وذكر قول محمد مع ابي يوسف في كتاب السير
 وعلى هذا فاجمع بينه وبين ما في الايضاح ان يرد بالمسلم ثم الذي نشأ في دار الحرب وبالنفس على انه داخل هناك بعد ان كان هناك فلم
 يقطع عنه احكام الاسلام وهذا بخلاف استحقاق الثقة لاننا منوطه بعلية القرينة المؤثرة بالنفس فاجمع مع اختلاف الدين قوله ولا فرق
 عند القدرة جواب عن اعتبار بعد الكتاب قال علة العلية التي هي الشريعة افترض الوصل والافتراس انما ثبت عند القدرة
 وانما هي قائمة بالخو المكاتب عبد لا يقدر على الاعتقاد فيكون كفاي غير الولاد وما ينظم كتابته بخلاف كتاب الولاد
 فانه يكون المحرمية قائمة يدخل لان الكتابة ترد على جميع اجزاء على ان عن ابي حنيفة انه يكتب على الآخر وهو قولنا ان تمنع وبجواب
 عن الشهادة والذكوة ان محمد بن ابي هانئ في رواية الولاد باعتبار ان تملك من نفسه وشهادة له من وجه وهذا المانع منتف في غير الولاد
 قوله وعتق المكة والسكران واقع في المكة خلاف الائمة الثلاثة والاكراد لا يزيل الا الرضا والعتق لا يتوقف عليه ولا جاز
 عتق المازل في السكران اتفاقاً ثم على التوقيف على التا رعه ثم تقدم في الطلاق قوله لا إضافة إلى الملك كان يقول ان ملك

أما

الذين

فيكون فيه التعليق بخلاف التملك على المرفق في موهبه وادخله عبد المحر في النكاح لا يعتق لقوله عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا اليه
 فسلمهم جميعا فقال الله وكنه احد نفسه وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم بعد ان اعتق حوله اعتق حوله انما هو متصل به ولو اعتق
 جاحده عتق ودينه لا يوجه الى اعتاقه تصد العدم الاضافه اليها ولا اليه في حلاله من قلبه لموضع ثم اعتاق المحل لم يملك ولا يبيع
 بيحه وجهه لان التمسك نفسه شرط في الهبة والتصدق عليه في البيع ولو وجد ذلك بالاضافه الى المجدين وغيره من ذلك ليس بشرط
 ولا اعتاق فانه قد ولو اعتق المحل على مال صم ولا يجب المال اذ لا وجه الى الزام المال على المجدين لعدم الولاية عليه
 ولا الى الزامه اكله لانه في حق العتق نفس على حق واشترطا بدل العتق على غير المعتق لا يجوز

او ملك عبد او نحوه فوجبه نفسه خلاف الشافعي اى وحده فان ما كايلا فنفق فيه كذا عن احمد ورفق بينه وبين الطلاق اذ لم يجر اضافته
 الى الملك بخلاف العتق بان العتق من ذوب اليه بخلاف الطلاق وعندنا المصحح مطرد فيما على عرف فاعتق قافي ذلك قوله في يديه
 التعليق لا خلاف فيه بيننا وبين الشافعي مع انما اختلف في انه هل يشترط للتوقيع بقا الملك من بين التعليق الى وجود الشرط فنفقنا
 زوال الملك فيما بين التعليق ووجود الشرط لا يبطل اليمن وعنده يبطله اختلف مبنى على النكاح والمعلق سببا في اكمال عنده وعندنا عند وجود الشرط قوله
 واذا خرج عبد المحر في النكاح لم يعتق سوا خرج سيرة بعد ذلك سلكا اولاد قيد بالخرج لانه لو سلم ولم يخرج لم يعتق ولقولنا قال لا ائتمه الله وقال الله
 اذا خرج سيرة سلكا يده عند انظاره تارة اذا سلم عتق خرج اولم يخرج واوراين حرم عليه ان يسلم ان سلم وسيرة كافره لم يعتق بذلك ثم اختلف
 بانهم نقل هذا الاصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خرج اليه مسلما من عبيد اهل الطائف وهي بعد اخرجت يدهم وبعروى فتح تلك الكافرة
 لقوله تعالى ولا يجزى العبد لكافرين على المؤمنين سبيلا ولا شك في اتجاه الايراد وهو ما يصلح دليلا لنا في الجواب لا يخفى قوله لقوله عليه السلام في عبيد الطائف
 ابو داود في الجاهل والترمذي في المناقب عن علي بن ابي طالب قال خرج عبدان بكسر العين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احدى يديه قتل المصلح فقالوا
 يا محمد ولما خرجوا رغبته في دينك لما خرجوا احب اليك الرق فقال اس صدقوا يا رسول الله يوم ائتمهم ففعلت سلام فقال ما لكم تشتمون يا مشركين حتى تشبهوا بغيركم
 يضرب رقابكم على بنا وانا بان يردهم وقال هم عتقار الله سبحانه قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه الا من هذا الوجه ورواه ابا الحكم
 وقال صحيح على شرط مسلم وذكره الوفاء في غزوة الطائف من كتاب الغزاة جماعة من العبيد خرجوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 منهم واحد واحد ابو بكر ووسد بن ولسيعة والازرق ومحم بن النبال وابراهم بن جابر وياسر وناقع ومرتوق كل هؤلاء اعظمهم عليه السلام
 فلما اسلمت لتقيف تكلموا في محو اباين يردوا الى الرق فقال عليه السلام اولئك عتقار الله لا يسيل اليهم واخرج عبد الزاق حديثنا
 عن عمر بن ماسم عن سليمان بن ابي بكرة عن ابي بكرة انه خرج الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محاصر لوطا فثلاثة وعشرين عبدا فاقسمهم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فم الذين يقال لهم العتقار وفي مراسيل ابي داود فلما اسلموا اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاء اليهم وفيه محمول
 واخرج البيهقي مرسل وقال ثم فداهم لوطا فاسلموا او قالوا يا رسول الله وعلينا رقيقنا الذين اذكرك فقال صلى الله عليه وسلم اولئك
 اشدوا على كل رجل ولا يجبر قوله ابتداء من الرق فاني نهي بعد الا سلام بعد ثبوته بطريقه قوله عتق وبنها جماعة الاربعة
 ولو استثنى الاصح كاستثناء جبر منها خلافا لاجد الحق والشمس اشبه وعطاء ابن سيرين قوله مروي عن ابن عمر بن ابي هريرة فاصحابه جبرون عتق كمنين
 دون انه يبيع الروح بل قبله وعتق الله تعالى وقال ابو يوسف اذا خرج اكثر الولد فاعتقت لا يعتق مولاه كانه منفصل في حق الاحكام
 من متخفي العتق ولو ان في هذا الخلاف ما اذونات قبل خروج الاكثر قوله ثم اعتاق اكمل جميع عند الجمهور خلافا لما ظاهريه ولا يجوز
 بيع الام اذا اعتق بالي بطنها ويجزى منها والفرق ان استثنى ما في بطنها عند بيعها لا يجوز قصدا فكذا ملكا بخلاف الهبة قوله لما كنت من
 تملك الموصوع واما استحقاق ام الولد العتق بولدها ثم حقا عند موت السيد بذلك السبب فبانص على خلاف القياس وقد يقال
 في هذا انه منقطع لا كان متق ام الولد تبع العتق بنها بالنص وهو منتفك او هو مرفوع عنه وهو مرفوع سابقه وليس كذلك فيعلق حرا فلا ينقض
 ليرجع الى بطنها بان خرج بالنص على خلاف القياس ويذكر انه انما يعتق اذا جات به لائق من ستة اشهر من حين اعتقه قوله والعتق

علی عامری الخاتم واما بعد فتم الجبل وقت العتق اذ اهلوت به لاقى من ستة اشهر منه لانه اذ في منق الخلق قال لولم لا منق من
 حلاله مخلوق من ماله فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارض له فيه لا ولد كرامة لوطها وولدها منقها مملوكا ليس له ان يفرج جانب الام
 بالعتق الحضانة لولا استقلاله بملكه بانهما والكنانة متحققة والزوجه قد رضى به مختلفا ولد المغرور كان اهل الدار مغرور به وولده الحرة
 بعد كل حل لان جانبها في ذمتها في وصف الحرة كما يتبعها في الملوكة ولد الرقيقه والتدبير واصبه الولد والكتساب

عليه اي على التسليم علمنا لم يجزيع الاتق يجوز عتقه قوله على امر في المخلع او كونه غير راجحة فانه لم يذكره في هذا الكتاب والفرق بين هذا
 حيث يجوز اشتراطه على امر في ان العتق على مال معاوضة فانه يملك العبد بنفسه وتحدث له القوة الشرعية وذلك اي شئ يقين ولا
 يجوز اشتراطه الموضع الا على من يعلم له الموضع كما في البيع والا جارة بخلاف المرأة فانها لا تحدث لها قوة به ولا يملك نفسها
 لان ذلك كان ثابتا لما قبله على ما قد مناه فلا فرق بينا وبين الابن في فاذا جاز اشتراطه عليها جاز عليه وكذا لا يصح بطريق الكفالة لانه
 لا يجب على اثنين فكيف يجب على الكفيل وكذا لو قال لامة اعقت ماني بطنك على الفيلك فقبلت فجات بولد لاقى من ستة اشهر منق بلا شئ لانه
 لا يجب على امر شئ بسبب غير ما قوله لاقى من ستة اشهر منق اي من وقت العتق فوجبات بستة اشهر فصا هذا منه لا يعق الا
 ان يكون عليها توأمين جات بولد لاقى من ستة اشهر ثم جات بالثاني لست اشهر او اكثر او يكون هذه الامة معتدة عن طلاق او
 واما قوله لا قل من سنتين من وقت الفراق وان كان لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق فيعتق لانه كان محكوما بوجوده
 حين اعتقه حتى ثبت نسبه وعلى هذا فرع ما لو قال ماني بطنك حر ثم ضرب بطنها فالتقت جنينا ميتا اي ضربها بعد العتق لاقى من ستة
 اشهر تجب فيه اثنين لاسبية ان كان له اب حر لانه حر وان لم يكن حرة يكون لعصبة المولى لان المولى قاتل فلاحق بالارش فان ضرب
 ستة اشهر فاشي عليه لانه عبده كذا ذكره قوله فيعتق عليه لتحقيق انه يعلق حرالا انه يعلق مملوكا ثم يتق كما يعطيه طاهر العبارة فانه
 يجب القتل لان ابراهيم بن المنبي صلي الله عليه وسلم لم يكن قط الا حرا وفي الميسرة الولد يعلق حران الماتين لان ما حره وما جارية
 مملوك سيد ما لا يتحقق المعارضة بخلاف ابنه من جارية الغير فان ما مملوكا لغیر فمتحقق المعارضة فيسرح جانبها لانه مخلوق من ماله بعتق
 بخلاف الرجل ولذا لا يفتي عنما بحال وقيل يفتي من الاب ونسب النسب منها بالزنا وبعد الملامت حتى توارثان دون الاب وكلان وما
 اولي بالا اعتبار عند التعارض اولا استتلاك ما بهما لانه في موضعه ويزداد قوة متحالا منه او ترجع بالحضانة والترزية اولا قبل
 الا تفصال كعضو منها حتى قد يقرض المقرض بعتقه ولا يشترط من مبيها والزوجه رضى برق الولد حيث اقدم على تزوجها مع العلم
 برضاها في هذا جامع من لو كان الزوج ما شيا كان ولده ما شيا حر قولا بخلاف المغرور فانه لم يرض به لعدم علمه فلذا قلنا يعلق حران في حقه
 يمت قوله كما يتبعها في الملوكة والمرفوعة اوردين اللغتين ليفيد تغاير مضمونها والرق هو الدل الذي ركب الله تعالى على عباده جنتا
 استنكاهم من طاعت وهو حق لله تعالى او حق العامة على ما اختلفوا فيه والملك هو يمكن الانسان من التصرف فيه المقيم به بالغ سلب الولاية على
 نفسه وهو حق فاول ما يوجب الا سحر هو وصف بالرق لا الملوكة حتى يجوز دار الاسلام فالملك عام يتعلق بالعباد والحيوان والرق محاصر
 بالانسان والبيع يزول منه ملك ولا يزيل بالرق وبالعتق يزول كل منهما لكن زوال الملك قصد ان يمتد الرق ضرور فواضح
 بذلك الزوال عن تعلق حقوق العباد برقته فبين بما انه يتبع الام في الخاص والعام ولذا اذا اتوا البين المأكول وغير المأكول كما سارا
 مع احمس الوستة ليوكل واذا اتوا البين الوستة والانسية كالبقرة يوزو عليها حمار وحش يجوز التفتيته به ولا اختلاف في مضمونها
 يختلفان في الملكية في شخص فما كان لان في القن ورق ام الولد والمدة برناقص حتى لا يجوز عتقها من الكفارة والملك فيها كامل
 والملك بملكه رقة كمال مستحقه جاز عتقه عن الكفارة وملكه ناقص حتى حسنه من يد المولى ولا يدخل تحت قوله كل مملوك لي
 حره ما اورده من ان الرق لا يقبل الجبر فكيف يقبل نقصان ينفذ بان المراد بنقصان الرق نقصان حاله لا نقصان فاته وكما قلنا

باب العدد يعق بعضه

الاعتق للمولى بعض عبد اعتق وخطا لقد ويسعى في بقاء قبيضه لمولا عند ابن حنيفة لا وقال لا يعتق كل ما أصاب أن الاعتاق يتجزى عن ذيق مقصود
على ما اعتق وعند من لا يتجزى وهو قول المشافعي لا يعتق كإعتاقه إلى الكل فلهذا يعتق مكان لهم الاعتاق أثبت الاعتق هو قوة
حكيمه وأثبتها بأية الله من ذلك هو اللزوم الذي هو ضعف حكمي كما لا يتجزى بل نصارى كالطلاق والنفقة والقصاص والاستيلاد ولا ينفذ في الدنيا
أثبتوا لغير الله الملاك هو الله الملاك حقيقة والحق للشرع أو حق العامة وحكم التفرغ ما ينحل تحت ولاية للتفرغ وهو إذا لم يملكه لا حق غيره

واسما حل ان الولد يتبع الام في الحرة والرق والتبیر والکتاب وحوکم امیه الولد وفسه النسب يتبع الاب وفسه الدين يتبع

خير الامرين بيننا والله تعالى اعلم

باب العبد یحقق بعضہ اشیا کہ نے کثرتہ وقوع عتق الكل و ذق عتق البعض و سنے ان ماکثر وجودہ فاسحا تم

الی بیان احکامہ امش متبعا سے مایندگی وجود و مان و نفع ایجات الماسہ مقدم علی النسلۃ علیٰ اخرہا علی قولہ اذا اتمق

المولى بعض عبده عظم ذكرك القدر ويسعى في بقية قيمته لمولاه عند ابى حنيفه ميثم قيمته في اسكال والاكستسك ان يواجره فيما
ان في رقيه من الامور تنكرك لمولاه مع الامور يسوع ان ان امتنع من الامور في انك انك اسكال

لصف قيمته من الاجرة ولزمه جواز النقص. وجمعي اذ اذا امتنع عن السعاية فعملك اذا كان له كل
موقوف وهو عندنا من الاستصحاب غير لازم انما يصار اليه عند امتناعه فكل من الامان تنفذ عليه جبراً وظاهراً. وهذا اذا كان مقتضياً

کرمک حرومخ غلظت قال بشفک حرومخ و شفق امر بالبيان لوقال سهم شک حرقیاسه فی قول ابی حنیفه ان یعق سکه

کما فی الوحیۃ بالسم من حیدر عیسیٰ فی غمۃ ساسہ وقولہ حق ذلک القدر یمتیز بالحق عن رمال الملک لاعن زوال الرق فانه عند

ابی حنیفہ رقم کلمہ بخلاصہ نے قولہ وقال لا یستحق کلمہ فائدہ عن زوال الرق اسی وقال لا یزول الرق عنہ کلمہ ثم قال المصروح واصطلاح الاعتاق

تجربہ عندہ ہیقتصر علیہ اعتق و عندہ بالاعتیہنری و ہوتو قول الشافعی معنی فیما اذا کان المولے واحدا و کان الشیعہ یکنون و الحق موسر اما اذا کان

شريكين والمتفق معهن فحقه ملك الساكن كما كان حتى جاز له بيعه عنده والمراد من تجزئ الاعناق تجزئ المصل في قبول ملكه فيثبت في البعض.

وہاں بعض والدی یسعیہ الطران ہوا غلطی نے عمر محل النزاع فاسم کم یہ اور وہاں کے محل واحد کے الجوزی و صیدہ فان الغالہ اسق
اور اوقاتہ تخت کے بلرودہ المستم الذی بہت یہ قائل ہاں تخت کے بلرودہ والہ برق عاوان الیہ اولہ خلاف بمنہم فی عدم تفریقہ بل نہاں

الملک او انزالہ لا خلاف نے بجز یہ فلائینہ ان یقال مختلف فی سخری المعق و صمدہ او الاعاق بل اختلاف فی التحقیق

ليس الا فيما يوجب به الاعتاق ولا بالذات ففعله زوال الملك وبقية زوال الرق فزوم تجزى موجب غير ان زوال الرق لا يثبت الا عنده

زوال الملك على كل غير ما حكم المحدث لا يزول الا عند غسل كل الاعضاء وغسلها بما تجزئها الضرورة ان العلق قوت شرعية هي قدح من

تصرفات شعریه من الولايات كالمشاوره والقضاء والبيع والكلح بنه ونف ولا تصور ثبوت هذه بعضه شائعا فمقطع بعد م تجربه والمملكه

متوجه قطعاً من عدم اطلاق الملك عن البعض توقف زوال البرق على زوال الملك عن الباقى ورح فينبى ان قيام الدليل من

بما تبين من ان الثابت به اولاً نزول الملك لورق كانه محل التزاع والوجه يتخص لابي حفيظة، المعنى علان تصرف الانسان بغير
مسئله واما ان الملك لورق فمجرد العاصه على مقتضى قوله ان الثابت بالاعتقاد زوال الملك لورق ثم نزول الرق مشهور ما

[illegible]

اے ملک لان ملک جو المسمیٰ بالعق لا اذالہ الملک کیف ماکان واما السبع فما فی الصحیفین غیر ما من حدیث ابن عمر ان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعطق شئاً کما لہ فی عہد فکان لہ مال یبلغ ثمن العبد قوم علیہ قیمۃ مد ل فاعطی شراً حصصہم وعشق العبد

عليه ما لا نقدر عتق منه ما عتق انا وقصور عتق البعض فقط فقول اليوسب لا غدرى الشئ قاله نضر ابو موسي في الحديث لا يضراد الظاهر

وإذا كان العبد يبرئ من الدين فاعتق له من ماله ما يشاء به بالختيار ان شاء اعتق وان شاء عمن غيره
 فيماله بغيره وان شاء استساع العبد فان عمن ماله المقتضى على العبد والولاء للمعتق وان اعتق واستساع فالولاء بينهما
 وان كان للمعتق ميسر فالشركة بالختيار ان شاء اعتق وان شاء استساع العبد والولاء بينهما في الوجهين وهذا عندنا في حقيقته

آخر والاستيلاء وزوال ملك كذلك معنى ملك بغيره وصيتهما وبجواب اولاده انما يحاق بلا جاع لان عدم التجزى في الاصول لعدم التقدير اذ لا
 يمكن نصف المرأة منكوبة ونصفها مطلقة ولا نصفها مستولدا ونصفها لا ولا اسقاط نصف حق القتل على القتل ثبوت حقه لا نصفه فثبت
 وهو معنى سقوط القصاص من ليس عدم التجزى فيها لان الزوال لا الى ملك بل لا اثر لكون الزوال اى ملك او لا اليه بخلاف زوال
 ملك الرقبة وهذا معنى قول المصنف في الطلاق والعتق حالة متوسطة اى ليس فيها الزوال كغيرها او بقاها فانما ثبوتها في الكل اى فثبتت
 زوال الملك في الكل ترجيحاً للمعصية وهو المحرم فانه اجمع فيها موجب المحرم وهو الطلاق والعتق وموجب المحل وهو عدم انصاف البعض به واما
 الاستيلاء فثبت عندنا حتى لو استولد نصيب من ماله اقمته لومات المستولد يعق عن جميع ماله ولو مات المديون عتقت من ثمن ماله وانما
 كمل في الفقه لانه لما ضمن نصيب صاحبه ما فسد ملكه من حين الاستيلاء ونصارى استولدا جارية لنفسه فثبت عدم التجزى لضرورة قوله واذا كان
 العبد من شركيين فاعتق احدهما نصيبه عتق اى زوال ملكه عنه فان كان للمعتق ميسر فاشترى به بالختيار ان شاء اعتق نصيبه بتجزى ومضافاً في
 اذا اضافه ان لا يقبل مثله مضافاً الى زمان طويل لانه كالتدبير معنى ولو دبره وجب عليه السعاية في اكمال فيعتق كما صرح به فينبغي ان يضاف
 الى مدة تشاكل مدة الاستسعاء وان شاء ضمن المعتق قيمته اذ لم يكن باذنه فان كان باذن الشريك فلا ضمان عليه له وان شاء استساع
 العبد فيها فان ضمن برح المعتق على العبد والولاء للمعتق وان اعتق واستساع فالولاء بينهما في الوجهين اى في الاعتاق والسعاية وهذا كله عند
 ابي حنيفة راجح هكذا ذكر في الاصل وذكر في المحقق خمس خيارات هذه الثلاثة وان يدبره وعلت حكمه ان يفسح وان يكاتبه وهو يزوج الى
 معنى الاستسعاء ولو عجز استساع ولو اقع للعبد على السعاية يواجره حراً او يدبره وعلت حكمه ان يفسح وان يكاتبه وهو يزوج الى
 من قيمته ان كان من النكاحين لا يجوز الا ان يكون قد رتبته بين الناس فيه لاني لشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز الاكثر وكذا لو كان
 على عرض اكثر وان كان كاتبة على عرض قيمتها اكثر من قيمته جاز ولو كان الساكت صبياً والمعتق ميسراً فاختار بين التضمين والسعاية
 لو لم يسه والتضمين اولى لانه انظر ولو لم يكن له ولي انتظر لوفيه ليعمل قبل هذا في موضع لم يفسح فاضف ان كان في موضع فيه فاضض
 القسمة له فيما يختار التضمين او الاستسعاء وليس للمولى اختيار الحق لانه يترع بالصبه وكذا لو كان مكان الصبي مكاتب او عبده
 ما دون ليس له الا التضمين او الاستسعاء اما الكفاية فان له ان يكاتب والاستسعاء بمنزلة الكفاية واما العبد المأذون فالقياس ان يكون
 له حق التضمين فقط لان الاستسعاء بمنزلة الكفاية فليس للعبد المأذون ان يكاتب ولكن قال سبب الاستسعاء قد تقرر وهو حق
 الشريك على وجه لا يمكن ابطاله وبما يكون الاستسعاء اقع من التضمين فلذلك المأذون ذلك ملان كان لا يملك الكفاية ابداً
 واذا اختار المكاتب او المأذون التضمين او الاستسعاء فله ان يضيئها لمولاها لانه ليس من اهل الولاء فثبت الولاء لا قرب الناس اليها
 وهو المولى ان يكون على العبد ان يكاتب المولى في هذه الحالة وتقدير القيمة يوم الاحتاق فلو كان فيه صحباً ثم عتق صحباً وقلب لو كان
 اعمى يوم العتق فاحتج به بانه عتق بغيره فثبت قيمته اعمى لانه حال ثبوت سبب الضمان وكذا يعتبر اليسار والاعسار وقت الحق ولو كان
 ميسراً وقت التضمين فاعسراً لا يقطع عنه الضمان لو كان مسيراً فاعسراً لا ضمان ولو اختلفا في قيمة يوم الفسخ فان كان عبداً فانه لا يقطع له
 قيمة يوم الفسخ حتى لو اختلفا في قيمة يوم الفسخ فانه لا يقطع له قيمة يوم الفسخ فانه لا يقطع له

وقال ليس له الا العتق مع العتق ولا يصح له ان يرجع للعتق على العتق ولو كان له ذلك لكانت المسئلة بغير عتق من احد
فان العتق لا يرد عليه على ما بينا من الثاني ان يسار العتق لا يمنع سعادته البعد عنه ومنعها يمنع العتق الثاني قوله عليه السلام في الرجل
يعتق نفيه ان كان غنيا فهو وان كان فقيرا سعى في حصة الاخر فسدوا نفسه شتاني الشرع

ان يتسعى العبد ولو تصادقوا على وقت العتق واختلفوا في قيمته في ذلك الوقت فالقول قول المعتق كالفاسد لانه خامن ومنكر
الزيادة ولو اختلفا في اليسار والاعصار فقال المعتق اعتقت وانا معسر وقال الشريك بل انت موسر نظر الى حاله يوم لم يحرره
المعتق اما لانه كالمعتق في الحال اوله لانه لما وقع الاختلاف فيما مضى بحكم الحال فان كان في الحال موسرا فالظاهر شاهد لمن سعى
اليسار فيما مضى وان كان معسرا في الحال فالظاهر شاهد لمن يدعي العسرة فيما مضى وهو كما استبرج مع رب الطاعة اذا اختلفا في
بريان المارة في المدة بحكم الحال ولو تصادقا على ان العتق كان سابقا عليه في مدة قد يختلف حاله فيه فالقول قول المعتق في الخيار
يساره لانه يكره المعنى الموجب للظمان واذا كان موسرا يختلف حاله فيه فالقول قول المعتق يوم اجمعه فاعتق الشريك مناه ثم بد الان بغيره
ويتسعى الغلام لم يكن له ذلك وروى ابن سامة عن محمد بن ابي القاسم القاسمي له بالظمان او رضى به المعتق فليس له ان يتسعى الغلام بعد ذلك
والا فليس له ما ذكر في الاصل من الاطلاق محمول على ذلك التفصيل وقيل بل في المسئلة روايتان ولومات الساكت قبل ان يختار شيئا فلو رخص
من اختياره كان له انهم قامون مقامه بعد موته وليس هذا توريث اختيار بل المعنى الذي اوجب اختيار المورث ثابت في الورثة كان شادا
اقتضوا وان شادا استسما العبد وان شادا ضمنوا المعتق فان ضمنوا فالولاء كله للمعتق لانه باو ارضان اليهم بياك نصيبكم كما كان تملك بالاط
الى المورث وان اختار الاعتاق والاستسما فالولاء في هذا النصيب للذكور من اولاد الميت ودون الاناث لان المعتق البنفس كما لمساكت
والمساكت لا يورث عيسته وانما يورث ما عليه من المال فيعتق نصيب الساكت على ملكه والولاء يكون له فيلحق في ذلك للذكور من اولاد
الاناث في الولاء لا يورث وان اختار بعض الورثة السعاية فبعضهم لظمان لكل واحد منهم مما اعلن ذلك لان كل واحد منهم فورا ورث قائم مقام الميت ولو كان
احسن عن ابي حنيفة انه ليس لهم ملك الا ان يجتروا على التضمن اما الاستسما قال في البسوط بنا هو الاصح لانه صار كالمساكت لا يملك الا بالارث
فكذلك هم لا يملكون نصيب الساكت بعد موته والليل عليه فصل الولاء الذي يقدّم له ما ثبت لهم بلاعتاق اجتدار ولكنهم خلفا المورث فيكون
ليس للمورث ان يختار التضمن في بعض السعاية في البنفس فكل الورثة ولو لم يمت الساكت ولكن مات العبد قبل ان يختار الساكت شيئا فله ان يختار نصيبه
كان موسرا وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه ليس له ان يضمنه قيمة نصيبه بعد موت العبد لان نصيبه من العبد باق على ملكه والظمان في
ستين على المعتق ما لم يخبر شاده فاذا ملك على ملكه وليس له ان يختار الظمان على شركه بعد ذلك وهذا لان صحة اختيار التضمن معلق بشروطه وان
بياك نصيبه منه بالظمان وقد مات هذا بشرط موته لان الميت لا يتحمل التملك وجه ظاهر الرواية ان وجوب الظمان عليه كالاقتاق لان السبب
وهو الافساد قد تحقق به فكان بغيره نصيب وموت العبد بعد النصيب لا يمنع من تضمين الفاسد وبذلك ان تضمينه من وقت العتق وكان
معدا للتملك عند ذلك بخلاف ما لو باع نصيبه او وهبه على عوض حيث لا يجوز في الاستسما وان كان القياس جازا كالتضمن لان
منه التملك محال وهو غير محل له وفي جامع قاسم غان لو اعتق احد الشريكين في مرض موته وهو موسر ثم مات لا يورثه ظمان المعتق
من تركته في قول ابي حنيفة سرح بل يسقط لان الظمان يجب بطريق التملص صلة والعصاة تسقط بالموت وعندنا بما يورث لانه فان اطلقا
وانما عرف استسما العبد عند عسره بالنص بخلاف القياس قوله وقال ليس له ان يملك الا الظمان مع اليسار والمسئلة
مع الاعصار ولا يرجع المعتق على العبد اذا ضمن والولاء للمعتق قال المعاصرون في المسئلة يقتضي على من يضمن احد المتضمنين الاعتاق عند موته

عنه ما ثبت ما يوجب من الميراث في كل واحد من هذه الحالات كذا نص في المتن في القسمة في صنف غير صحيح في صنف صحيح به
فقط صاحب الثوب قيمة مبيع الآخر موثر في مكان أو معسر لما قلنا فنكون ههنا الا ان الميراث يوجب تسعة

وعدمه عند ما يفسد فهو مرسى فيون وتقدم بيانه والثاني ان يسار الميراث لا يمنع السعاية عنده وعند ما يمنع لما فيه ان جميع النصوص
التي ظاهرا تجري الاطلاق كقولهم فقد عتق منه ما عتق وحديث فعيلة خلاصة في ماله وقوله عليه السلام من اعترق عبدا بينه وبين آخر قوم عليه
مدل لا كس ولا شطط ثم عتق عليه في ماله ان كان موثرا في الصميم كذا ما انفرد به البخاري عن مسلم من اعترق عبدا بين
اشيين فان كان موثرا قوم عليه ثم عتق والمثلي ظاهرا عدم تجزئه كحديث ابن الميمون عن ابيه ان رجلا اعترق شقفا له من غلام
فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس مد شريك واجاز عتقه رواه احمد وابو داود وداود وزين بن سفيان ماله وسفيان
لفظ موثر كذا ليس مد شريك وحديث البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما عن عمن اعترق نصيبا له في مملوك او شراكا في عبد وكان
له من المال ما يبلغ قيمة بقيمة العسل فهو عتق كذا نص في الحكم الثابت عند بيان التخصيص ليس غير ولا اختار الطحاوي في قوله
ووجه انه قسم قبل الحكم عند بيان التخصيص وعند اعيان الاستسعار والقسمة فتا في الشركة واستدل لابي حنيفة
بقوله انه اي الساكن اقبس على البنا للفاصل بالية نصيبه عند التبدل ان نصيبه وان وقع احتباسها عند غير اختيار
كما اذا ثبت الرجح والقت ثوب انسان في صنع غيره فانصبت فان لصاحب الصنع ان يضمن بالاك الثوب بقيمة موصرا كان
او مرسرا لما قلنا الا ان العبد فقير فيستعير فليأخذ فضل كسبه كالمعسر المديون وبما نصيبه ان نصيبه الميراث على خلاف القياس
لانه اذا كان القياس نصيب الميراث كان نصيب الميراث من غيره وهذا لانه وان حصل فساد نصيبه بقسمة الاختيار في كسبه
تصرف في ملك نفسه فصار كما اذا هم داره فانصدمت لذلك دار جاره وادود عليه انه معارضة للمعسر من التعليل فانها
اوجبت السعاية اذا كان الميراث معسرا الا اذا كان موثرا واجيب بان الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم
فلا يلزم في الاستسعار عند نفق الاعسار فجاز ان يثبت عت عدمه ايضا بالليل وهو ما ذكرنا من الاحتباس
كذا اورد شارح و اجاب والتحقيق في ايراد ان النصوص قدمت فاعطت حكم وجود الشرط وحكم عدمه فقال عند
اليسار التخصيص وعند عدمه هو الاعسار الاستسعار والقسمة نصيبا اختصاص كل قسم بحكمه فلا يوجب الاستسعار عند اليسار
كما لا يوجب التخصيص عند الاعسار وحيد في ذلك اجواب وكذا جيب ايضا بنحوه وهو ان القسمة ذكرت بلقط الشرط وهو انما يقتضي
الوجود عند الوجود وحقيقة هذا اجواب منع ان القسمة تنفي الشركة مطلقا بل في ذلك اذا لم يكن شبهة بل بشرط واحد
مثل قوله عليه السلام واذا قال سمع الله من محسره فقولوا هذا ذلك المحسره وليس بشيء الا لا اثر لثقل الشرط ووجوبه في اختلاف
حكم القسمة وبنى الكافي جعل فائدة القسمة نفى الضمان لو كان نفيرا ولا يخفى ان هذه القسمة كما يفيد نفى الضمان لو كان نفيرا
فقد نفى الاستسعار لو كان موثرا بين الوجه المتيقن بهما تلك الافادة فان قيل فمن اي وجه افادت القسمة نفى الشركة
فاجواب ان ذلك لا يخلو فيها حكم الشرط وحكم نصيبه كان ظاهرا في ان الميراث كور مع كل من التخصيص تمام حكمه فلا يكون له حكم آخر
فخر وبيان ما يمكن ان يقال ان قصد الشارع على التخصيص عند اليسار لانه المحتاج الى بيانه اذا كان على خلاف الدليل والظاهر
وذلك ان الدليل هو الاحتباس في القسمة نصيبا ليس نصيبا في الشركة سواء كان موثرا او مرسرا فلا يجوز تخصيص الميراث

قال ولو كان كل واحد من هؤلاء يملك من ماله ما يملكه غيره من ماله لم يكن له ان يملكه غيره من ماله
 ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله
 لا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله
 لا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله
 لا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله ولا يملكه غيره من ماله

واسمح ان لا يحتاج ايها بل بقوله عتق منه ما عتق كفاية فانه اذا عتق لغيره لغيره لم يملكه غيره من ماله
 هو المطلق لا تصرف وايجاب ان انى حديث ابي هريرة والقديم من قوله عليه خلاصة من ماله ان كان له لعل والا فليس غير
 مشقوق عليه لوجب استسار عند احوال ولا اقرض على الشارع مع ان وجه ما قد مناه علم ان نقل عن بعض العلماء انما
 صحة رواية الاستسار ان المراد به اسلمه تقدير صحته ان يستسار ان اختار ذلك وان ذرا هو معنى قوله غير مشقوق عليه والا وجه
 الاستدلال بما قد مناه من قوله ليس بعتق كفاية فانه يفتى بغير العتق كفاية كما قال او عدم تقرره وهو الاوجه واذ لم يقرر لافضل
 على المهر لزم الاستسار والا بطل حقه مما نا جبر يفعل غيره ولا نظيره في الشرع والاستسار بلا بناء ثابت كما في العبد
 المهرين اذا عتقه سيده المهر لان الشرع اضطره الى فكك رقبته حيث حكم له ولاية الاجاد والا عدم بقاء عتق
 تلك المقدر والا لقر الباني في الملك ولا يذهب مال الساكن بفعل غير مختار فيه وللشافعي قول آخر هو كونه لما في اليسار
 والا عساره ما يحتاج للمزني من اصحابه قوله ولو شرب كل واحد من الشيريين على صاحبه بالعتق من العبد لكل واحد منهما في نصيبه
 مومنين كان او مومنين عند ابى حنيفة وعتق وكذا اذا كان احدهما مومرا والاخر مومرا لان كل واحد منهما يزرع ان صاحبه
 اعتق نصيبه فصار العبد بملك تباله اى في حكم المكاتب يزرع انه حرم عليه استرقاقه فيصدق في حق نصيبه من استرقاقه
 ويستطيعه ان يشار او يفتقه فان تيقنا بحق الاستسار كما ذبا كان من دعواه عتق الشريك او صادقا لانه مكاتبه ان كان
 صادقا وملكه ان كان كاذبا فلنا يتساعده اما في الصدق فظاهر والمسلم في الكذب فلنكن الانسان من امر عبده ان يسعى ويأتيه
 بكسبه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه اى حق كل منهما في احوالين حال يسار والاخر عساره في وجه شيتين السعاية
 او التضمين الا ان في اليسار حقه في احدهما من التضمين والسعاية غير يعلل وفي الاعسار حقه في احدهما عينا وهو السعاية وهذا لان
 يسار المقتضى لا يمنع السعاية عند ابى حنيفة وقد تعدر التضمين لا نكار الشريك الا حاق وشهادة الاخر ليست نافذة عليه لانه
 فسر ويشهد لنفسه ولذا لو كان الشريك ثلاثة فشهد كل اثنين منها على الاخر ان عتق لم يقبل للمعنى الثاني فاشنا يتبين لانفسها
 حق التضمين او يشهدان لعبد هما وانما اثبتناه بالثبوت في المسئلة المذكورة باعتراف كل منهما على نفسه بجرمة استرقاقه فبنا لشهادته
 فتبين السعاية وهو عبده عند ابى حنيفة حتى يودي لان المستسار كالمكاتب واوردان التضمين غير مستقدر لانه لما انكر سليف فان كل
 جاز التضمين واجب بان لما كان اعتقاد كل من صاحبه هو الذي احقته يحلف ولا يجب الضمان فلا فائق في التحليف لان المال
 الى السعاية وهذا صريح في انه لا تحليف في المسئلة مع لاسنى لقوله في الكتاب كاذبا كان او صادقا يجب ان يحكم بصدق كل منهما
 وقال شارح هذا كله اى تعين استسار العبد لغيره بعد ان يحلف كل منهما على وعوى صاحبه لان كلا يدعى على الاخر الضمان والضمان
 مما يصح بذله فيستحلف عليه وهو اوجب فيجب في الجواب المذكور وهو لزوم استسار كل منهما للعبد فانه لما لم يترافعا الى قاض بل خاطب
 عند كل منهما الآخر بانك اعطيت نصيبك وهو غير فان بذه ليس حكما الا الاستسار اما لو اورد احدهما التضمين او اورد نصيبا انتفاعا
 فترافعا او ففما ذه جسيبه ففما لو استرقاه بعد قوله فان القاسم لو سألما فاجابا بالانكار ففما لا يترق لان كلا القبل ان صاحبه

وعلى هذا إذا اشتريه رجلان واحد كما قد حلف بصدق ان اشتري نصفه لهما انما اجل نفيه صلحه بالاعتاق لان شراء قريب اعتقاني ومساكنه لا لا
لغيري من الخبيثين فاعتق احداهما نفية وكذا انه رضى بافساد نفيه فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نفيه صريحا ودلالة ذلك انه شاربه فها هو ملة
العتق وهو الشاهد لان شراء القريب اعتاق يعتق بغيره عن عهد الكفاية عندنا وهذا اعمان افساد في ظاهر قولها حتى يختلف باليسار والامساك ويستقط
بالرضاء ولا يختلف الجواب بين العلم وعدسه وهو ظاهر الرواية عنه لان المحكوك به ارجح السبب
كما اذا قتال لعير كُلُّ هذا الصمام وهو ملوك لا امر ولا يعلم الامر بملكه

[illegible]

وَقِيمَةُ الْمَدِينَةِ لَمْ تَأْتِ بِمَنْفَعَةٍ لِّكُمْ عَلَى مَا قَالُوا

والصدقة والامار ونفقت لكل منصفها خمس خيرات ان يدبر نصيبه او يعق او يكاتب او يضمن المدبر او يتسعه البدار ويستكره
على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا بافساد شركه حيث سد عليه ذكرنا فاذا اختلفا احدهما المستحق معين حقه فيه سقطت قيمته
غيبه فتوجه للساكن وهو الثالث الذي لم يعق ولم يدبر سببا ضمان احدهما يدبر المدبر الذي افسد عليه بالفساد والآخر
عق هذا المستحق فانه تغير نصيب المدبر والساكن حيث كان لهما ولايه الاستخدام بعد التدبير وبطل ذلك يعق المستحق
حيث استحق بالعبء فخرج الى محترقه بالسعي في التضمين غير ان الساكن لا تضمن المدبر ليس غير ليكون الضمان ضمان معاوضة
او هو الاصل في الضمان لان يتبدل جانب الضمان والمضمون له فانه لما ملك المضمون له بل ملكه وجب نفي تحقيق المعاوضة ان يملك مملوكه وهو
الضمان فوقع به في حيث امكن هذا لا يعدل عنه ولذا كان ضمان النصب ضمان معاوضة على اصلنا خلافا للشائفة من حيث جده ضمان اطلاق
فاذا جعل الضمان فيما هو عدل من ضمان معاوضة ففي العقق وشعبه من التدبير ونحوه اولى وهذا يحقق ما ذكرت لك في قولهم ضمان جنابة و
والدليل على اعتبارهم اياه ضمان جنابة ما في قاسم ضمان لو غصب عبدا فابق قضي على الغاصب بقتية ثم عاد فلغا صلب ان يبيع
وبعد مراجعة على القيمة التي اداهها والمراحمته مخصوصة بالمعاوضات المخفضة وكذا لو غصب مدبرا فاكتب عنده اكتب باثم ابق
ولم يرج حتى مات كانت الاكساب للقاصب لصيرورته ملكا له عند ادائه الضمان وما يدل على ذلك صحة اقرار الماذون بالنصب في احوال
مع ان اقراره بالاتلافات مؤخره على ما بعد العقق واقا وجب ان لا يعدل عن ضمان المعاوضة ما امكن وجب هذا لانه يمكن لكونه
اي نصيب الساكن قابلا للنقل من ملك الى ملك في المضمون ثم بعد ذلك لا يحتل النقل فانتفع جيل العقق الكائن بعده بسبب الضمان
المعاوضة لانه اي البعد عند ذلك مدبر وفي بعض النسخ حوا ومكات على اختلاف الاصلين ولا بد من رضی المكاتب بقبوله حتى يقبل الانتقال
فقال الشيخ جلال الدين ولدا المص هو غير مستقيم لانه عند الاعتاق ليس حرا ولا مكاتب بل بعد العقق يصير كذلك وكذا المستسعى عند ابى حنيفة
وان كان بمنزلة المكاتب لكن لا تنسخ هذه الكتابة بالعجز ولا بالتفاسخ واذا كان كذلك فاذا وجب الضمان على المستحق للساكن لازم
ان لا يكون ضمان معاوضة اذ لا يمكن ملك هذا المضمون فكان ضمان افساد فلهذا يضمن الساكن المدبر ليس غير ثم للمدبر ان يضمن
المستحق ثلث قيمة مدبره لانه انما افسد عليه نصيبه مدبرا فان المدبر كان تمكنه بتسل عتقه من استخدام او اجارته واعارة اسلحه مودة
فما تنفع لعقبه كل ذلك وهذا معنى الافساد عليه وانما افسده مدبرا والمدبر مال مقوم حتى لو كان مدبرا لشركيين فاعتقه احدهما
وهو مؤخر ضمن نصيب الآخر مدبرا وان لم يملكه بالضمان قوله قيمة المدبر ثلثا قيمة قنا فلو كانت قيمة قنا سبعة وعشرون ودينار اثنان
لستة وثمانون ودينار ثمانية عشر وثلثا قيمة قنا فلو كانت قيمة قنا سبعة وعشرون ودينار اثنان لستة وثمانون ودينار ثمانية عشر
الا شعاع بان خلاف فقيل قيمته قنا وهو غير سديد لان القيمة تتفاوت بتفاوت المنافع الممكنة وقيل
نصف قيمته قنا لانه يتنفع بالملوك بعينه وبدله وفات الثاني دون الاول وقيل تقوم خدمته مدة عمره فذرا
فيه فابلغت في قيمته وقيل ثلثا قيمته قنا لان الانتفاع بالوطة والسعاية ببل والبذل وانما زال الاخير فقط وليس
مال الصبر الشهيد عليه الفتوى ان الواجب على المدبر ودين المدبر وقيل يسأل بالخير وان العلم له يجوز وابع هذا فثبت المنفعة

ولا یضمنه قيمة ما ملكه بالصفان من جرة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه لا يظهر
في حق التقيين والاولاد بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثا للدين والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقتدر

المذكور كم تبلغ نسا ذكره فقيته وهذا حسن عندى واما قيمته ام الولد فثلث قيمة العن لان البيع والاستعا-
زة انتفاء وبقيت ملك الاستمتاع وقيل قيمته عند متباعدة عمرها على المحذر كما تقدم والوجه ان يقال مدة عمرها منها ومن مولاها
وتسبيل بيان اهل الجبهة ان العلماء كوجروا بها على ما ذكرنا وقيمتها المكاتب نصف قيمة العن لانه حري البقيت الرقة قوله
ولا يضمن له لا يضمن المدبر للمعتق قيمته ما ملكه بالصفان من جرة الساكت وهو ثلثه فثلاثة ثلثه فثلثه قيمته
ثلاثا وثلاثا مدبر لان ملكه فيه اى في ثلثه فثلاثة ثلثه مستندا الى وقت التدبير وبثبات من وجه وهذا بالنظر الى حال
ادار الصفان دون وجه وهو بالنظر الى حقيقة حال التدبير فلا يظن في حق التقيين بل الملك المكن من الصفان هو ثابت حال العتق
واستشكل بما اذا عتق احد الشريكين وهو مومر فضمنه الساكت فانه يرجع به على العبد مع ثبوت الملك له مستندا الى ما لا يسا
لا يتعلل نصيب الساكت اليه قام مقام الساكت وكان للساكت الاستسعاء فكذلك للمعتق اما هنا فليس ملكه نصيب المعتق فكذلك
ليس للقائم مقامه وهو المدبر ولذا كان للمدبر استسعاء العبد كما كان للساكت القائم بمقامه ولا يخفى ان هذا لا يدفع الوارد على
قوله ان الملك المستند لا ينتهض سببا للتصين اذ قد ثبت التصين به للعبد غير ان المدبر وجد فيه مانع منه وهو قيامه مقام الساكت
الذي لا ضمان له على المعتق فكان الاوجه ان يقال من الابتداء لا يضمنه ما ضمن للساكت لانه بالصفان له قائم مقامه وليس له ان يضمن
المعتق ذلك الثلث فكذلك ليس للقائم مقامه بخلاف ثلث نفسه لانه ثبت المدبر فانه لم يقيم فيه مقام احد ويكن ان يدفع ورود
السؤال بان الكلام في ان الملك المستند لا ينتهض سببا لضمان منفذ كالمعتق المنفذ باعتاقه ملك المدبر في نصيب الساكت والرجوع على
العبد ليس تضمنيا لمنفذ الملك المستند لان العبد ليس بمنفذ شيئا قبل تضمينه لقيامه بالصفان ملكا مقام الساكت وان يضمنه
فكذلك من صار الملك له وقام مقامه واعلم انه لو لم يستحق المعتق الا بعد ادراك المدبر الضمان للساكت كان للمدبر تضمينه ما ضمنه من
ثلث قيمته عدا مع ثلث مدبر لان الاعتاق وجه بعد الحكم المدبر نصيب الساكت فانه تضمن كل ثلث نصفه كذا عللوا الوجه
على هذا ان يقال في اصل التعليل ليس له ان يضمن المعتق ما ضمنه لانه لم يكن له فيه ملك حال عتق المعتق وان يدفع الولد ايضا
لانه ظهر ملكه حال العتق باقرار الصفان مستندا او يحتاج الى عتقهم بقولنا فيكون ثابتا حال الاعتاق من وجه دون وجه ويورد السؤال للمعتق
احد الشريكين يدفع ما ذكرنا من عدم وروده فاداءه والطلبه على هذا انه ينبغي ان يضمنه قيمة ثلثه مدبر الا انه من ملك ثلث الساكت
بالصفان صار مدبرا لاقت اولد اقلنا في وجه كون ثلثي الولد له لانه صار كانه مدبر ثلثه ابتداء والجواب لا يتم الا مع كون الثلث كذلك
ملكه بالصفان للساكت صار مدبرا بل هو قن على ملكه لا موجب لصيرورته مدبرا لان ظهور الملك الا ان لا يوجب المدبر ميراثه
وذكره من انما في وجه كون ثلثي الولد له غير محتاج اليه ان يكتفى فيه انه على ملكه حين عتق الاخر اوى الصفان وانما لم يكن ولده له
لما ذكرنا من ان ضمان جنات لا تملك قوله والاولاد بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثا للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقتدر
فان احد ثلثه كان نصيبه بالاصالة والاخره فملكه باقرار الصفان للساكت فصار كانه مدبر ثلثه من الابتداء بخلاف المعتق فانه وان كان
له ثلث معتق وثلث اوى ضمان المدبر ليس له الا ثلث الولد لان ضمانه ليس ضمان حاكم ومعاوضته بل ضمان افساد لما ذكرنا من ان

القيمة
بان

وإذا لم يكن التدين من غير ما صار له من الدين يروى من أنس بن مالك رضي الله عنه قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل كان له دين عليه رجلان فمات أحدهما ولم يكن له مال فقلت يا رسول الله ما يصنع بالدين الذي عليه؟ قال لا شيء له ولا شيء على من مات. ثم قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل كان له دين عليه رجلان فمات أحدهما ولم يكن له مال فقلت يا رسول الله ما يصنع بالدين الذي عليه؟ قال لا شيء له ولا شيء على من مات. ثم قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل كان له دين عليه رجلان فمات أحدهما ولم يكن له مال فقلت يا رسول الله ما يصنع بالدين الذي عليه؟ قال لا شيء له ولا شيء على من مات.

المدين غير قابل للتقليل من اعتقه كان مديرا ولو كان الساكن اختار سعاية العبد فالولاء بينهما جميعا أم لا؟ قال لا كل ثلثه وفي النهاية وغيره
في قوله والولاء بين المعتق والمدين من عصبته المدين والمعتق لانه إنما يعتق بعد الموت ونسبه لقاضي خان وهو غلط لان المعتق
التجسس يوجب اخراجه الى الجسرية بمنزلة حد الامور من التقيين مع اليسار والسعاية والعق مع استعمال المدين برباها من حين وجوده
كما لو اعتق احد الشريكين ابتداء ووجه الآخر اسكوت فانه لا يتاخر منه وواقعه الى موته كما قد منا اول الباب بخلاف ما لو لم يكن عتق
من قبل تدبير من احدهما ثم كتابة الآخر فله او كان مكاتب الشريكين فوجه واحد هما لقيده في نصيبه وبقى نصيب الآخر مكاتب من غير
ضمان ولا سعاية عنده لانه نصيب الآخر على حله عنده واما في الزيادة مكاتب بين اثنين اعتقه احد هما عتق نصيب نصيب
شريكه على حاله كما كان خلا ضمان عليه ولا سعاية الا بعد عجزه عنده لانه نصيبه عنده وعندهما عتق كل والولاء لانه لان
حاصل عقد الكتابة استعارة خاص فيبقى له ان يعجز عنه فيخرج بين تقيين المعتق اذا كان موسرا او استعارة العبد مختارا وجبر باجازه
فهو يحقق ما قلنا من انه لا يتغير فيه الرق الا الى ان يودى السعاية والعدا على قوله واذا لم يكن التدين من غير ما صار له من الدين يروى من أنس بن مالك رضي الله عنه قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل كان له دين عليه رجلان فمات أحدهما ولم يكن له مال فقلت يا رسول الله ما يصنع بالدين الذي عليه؟ قال لا شيء له ولا شيء على من مات. ثم قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل كان له دين عليه رجلان فمات أحدهما ولم يكن له مال فقلت يا رسول الله ما يصنع بالدين الذي عليه؟ قال لا شيء له ولا شيء على من مات. ثم قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل كان له دين عليه رجلان فمات أحدهما ولم يكن له مال فقلت يا رسول الله ما يصنع بالدين الذي عليه؟ قال لا شيء له ولا شيء على من مات.

لما لم يصدر قديمها من قبله كان له استولدها فصار كما اذا انكر المذنب في الباطن اعترف به في العلن قبل البيع فيحل كالمعتق
كذا ان يعتق المذنبه ونصب المذنب على ملكه في الحكم فيخرج الى العتاق بالسعاية كقول السفلان اذا سلمت كذا في حقيقته كذا ان لم يوصف
كانت الخدمه كلها المنكر ولو كان له نصف المذنبه فيثبته ما هو المتيقن به وهو النصف لا خدمته للمذنب لا لشاها ولا استسعا ولا يثبت به
من جميع ذلك بدعوى الاستيلاء والقبول والقرار بالموثقه الولد يتقصر بالقرار بالنسبه الى الام لا يرد بالرد ولا يمكن ان يجعل الحق
كالاستولاد وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احداهما وهو موثوق فلا ضمان عليه عند ابى حنيفه وقال لا يصح نصف قيمتها لان ما لا يقام الا
بغير متقومه عنده ومتقومه عندها ومن حصل هذا اصل بتبني عن من المسائل اوردناها في كتابنا المنتهى

والا ادسم ان نيبا ليه الا ان ليس هو قاطبا به واختلف المشايخ في ان مدته المنكر حل به واجبه عليها على قول محمد والى يوسف الاول
الاول والصواب ان لا خدمته له عليها بل يحبس وابقا المقر صاير المنكر في سعايتها وتخرج بها الى الحرية
وفي المختلف في باب محمد ان نفقتها في كسبها فان لم يكن لها كسب فنصف نفقتها على المنكر لان نصف الجارية للمنكر هو الا لا ي
بقول ابى حنيفه وينبغي على قول محمد ان لا نفقة لها عليه صلا لانه لا خدمته له عليها ولا احتباس واما جنايتها فتسقط فيها على قول محمد كالكفا
وتأخذ الجناية عليها اي تأخذ جنايتها من جنى عليها التستعين بها على قول ابى حنيفه جنايتها موقوفه الى تصديق احد بها صاحب
قوله لهما ان لما لم يصدر قديمها من قبله كان له استولدها فصار كما لو انكر المذنب في الباطن اعترف به في العلن قبل البيع فيحل كالمعتق
هو الذي اعترف حتى لو اشتراه عتق عليه فاذا صار له حكم المستولاد امتنع الاستخدام على المنكر كالمعتق المستولاد المقر حقيقة لانه لا يكون للاستخدام
الاستخدام والمقر ايضا امتنع عليه لا استخدام لانه يدعى للملك على المنكر اذا امتنع الاستخدام على المنكر واحمال ان نصيبه على ملكه في الحكم
ثبت له حق استسعا محالا احتباس ما ليتها ومنافعتها عندها ولا وجه الى تعيين شريكه فاذا استسعا محالا سبيل لاحد عليها فان المنكر
اخذ حصته والمقر به وانما يدعى ان حق تعيين المنكر دعوى الاستيلاء وفصارت كام ولد المذنب ان اذا سلمت لما امتنع من سعايتها
تقاصد الملك عليه لم يمكن احدا جاعا عن ملكه محال للاضرار به وجب ان يعق بالسعاية قوله ولابى حنيفه ربح وعلمت ان ابا يوسف مع
ان استحقاق المنكر نصف خدمتها ثابت بيقين لان المقر اما صادق فيكون جميع خدمتها له لانه ام ولد له وهو متحقق خدمتها او كاذب
فله نصفها والاخر المقر فاستحقاقه نصفها متيقن واما الشريك المقر فلا استخدام له عليها ولا استسعا لانه يردوها عن جميع ذلك
بدعوى الاستيلاء والضمان على شريكه وهو لاف ونشررت وقولها انقلب اقراره عليه فلما ممنوع لان الاقرار باموتها الولد اقرار بالنسبه هو
ام لا لازم لا يرد بالرد فلا يمكن ان يحمل المقر كالمستولاد بنفسه كما نعم يوجب ذلك ان يواخذ باقراره فيمتنع استخدامه واستسعاؤه وقد قلنا
بذلك ولا يبرر قوله في حق شريكه فيبقى حق على ما كان وعق الجارية عليه لو اشتراه من هذا الاتساع على نفسه لا من الانقلاب عليه
منع الانقلاب والحواب عما استدل به عليه قوله وان كانت ام ولد بنينا بان ادسم كل منها انما ام ولد له فاعتقا احدهما لم يحرر
لما ضمان عليه الاخر عند ابى حنيفه ربح وقال لا يضمن نصف قيمتها وان كان معسر اسعت للساكن فيه واصل الخلاف في تقوم ام الولد
عنده غير متقومه وعندهما متقومه وهو قول سائر الفقهاء غير ابى حنيفه ومن هذا الاصل تبني مدة من المسائل ذكرها المصنف
في كفاية التتبع احدا منها هذه والثانية ام الولد اذا ولدت ولدا وسبب بين اثنين فادعاه احدهما ثبت له منه وعق ولا يضمن
من قيمة شيئا لشريكه عندهما يضمن نصف قيمة الولد لشريكه ان كان موثورا وان كان معسرا استسعى الولد في النصف يعني اذا
بلغ حد الاستسعا في نفسه منها ام الولد المشتركة بين اثنين اذا مات احد هما لا تسعه عندهما ومنها لو غصب ام الولد ما غصب فانت في يده
لا يضمنها عنده ويضمن عندهما وذكر في الرقيات يضمنها عنده بالغصب كما يضمن العتبي احده حتى لو وضعها في مسبقة فاقتر بها
سبع يضمن عنده لانه ضمان جنباية لا ضمان غصب كما لو قتلها حيث يضمن بالاتفاق ومنها لو باعها وسلمها فانت
نفيد المشتري لا يضمن عنده ويضمن عندهما ومنها امته جلي بيعت فولدت لاقل من ستة اشهر من وقت البيع ثم

وهما يقولان آله د ا فرعيهما وضيقه والتصيف واساقل الى الرابع في هو الثبوت لا استحقاقه النصف

بمجرد علم البيان اذا خاصه العبدان ولا يحير على انشاها ليعتق يكون اطهر افضل تقديرها لانها لا يتفق المدخل وسط تقديرها لاحبا
لا يتفق مثلا يتيق بالشك وان من بالكلام الاول مستحق ان خارج فلا شك ان سيعر بيان الكلام الثاني على ما هو من بيان الكلام
الثاني فقال حنيت بالكلام الثاني فلهذا دخل عتق ويومر بيان الاول فاما بينه من ان خارج والمثبت معلوم وان قال حنيت بالكلام الثاني
الثابت عتق وتبين عتق انما خارج بالكلام الاول ولا يسل لان حال وجوده كانا قيقين وان لم يكن الموضع شيئا من احوال العبد
فالموت بيان ايضا فان مات انما خارج لعين الثابت للعق بالايجاب الاول انما يخرج بالايجاب الاول لكونه المزمع وبطلان الايجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات الثابت تميز انما خارج بالايجاب الاول والدخل بالايجاب الثاني لان الثابت هو المزمع لهما ولم يبق وان مات الدخول
امر بيان الاول فان عني به في انما خارج عتق الثابت ايضا بالايجاب الثاني لان عني به الثابت بطل الايجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات الموضع قبل البيان في مسألة الكتاب فالتفوق فيها على عتق نصف كل خارج وثلاثة ارباع الثابت
فانما في الدخول ومذهب ابي حنيفة وابي يوسف انه يتيق لنصفه ايضا وعند محمد يتيق بربعه وانما شكل قولنا يتيق لنصف
وثلاثة ارباع مع قولنا بعد ثم بعدى الا عتاق واجواب ان قولنا بعد ثم بعدى اذ وقع في محل معلوم الا اذا كان احوال انما هو الحكم
بشبهة بالضرورة وهي مقتضية لانقسامه اقسام ضرورية وانما حاصل ان عدم التجزئة عند الامكان لانقسامها ضروري
ورود بعض الطلبة يمنع ضرورة الانقسام لان الواقع ان كل من عتق عنه البعض الذي ذكر لا يقر في الرق بل يسي في باقية حتى يخلص
حره فيمكن ان يقول يتيق جميع كل واحد عنه بما يتيق في ذلك القدر فتيق حاصل على قولنا وقول ابي حنيفة غير انهم يسيون وهم يسيون ويهم
احرازه احاصل ان الضرورة اوجبت ان لا يتيق جميع واحد مجانا لان يتيق بعض فقط ثم يتاخر عتق الباقي الى اداء السعاية فلا يلزمها مخالفة
اصلا وروى على ذلك المطالبين به عتق اكل عن كل واحد فتم يسي وهو مزمع ان يكون موجب قول المولى احد هما عتاق الاثنين وهو باطل بل احدهما
لا يودي معنى كلاما وتقدم عنه مجمع كمن لا يوجب لك بل موجب عتق رتبة ثالثة وانما عتق الكل من كل منها الضرورة التي اقتضت رتبة معين لزم التوزيع فقول
عتق بعض رجب وقوعه في الكل فكان التوزيع مقتضى الضرورة فوقع عتق النصف مثلا موجبا للتوزيع كوقوعه موجبا لقوله
اعتقت نصفك فكما يقع العتاق النصف انما قال لكل اذ وقع عن موجب كذلك يقع بناءا حاصل انه لا موجب لاصلا وخروجهم
اصلا وموافقة ابي يوسف ابا حنيفة في عتق نصف الدخول لا يوجب موافقة في التجزئة ووجه الاتفاقية ما ذكره المصنف بقوله انما يخرج طلاق
الايجاب الاول دارميه وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فواجب عتق رتبة بنينا لاستواءها فيصيب كلامنا النصف
اولا مخرج غير ان الثابت استغناؤا بالايجاب الثاني ريبا آخر لانه دارميه وبين الدخول فتيق بنينا لكن نصفه الثابت شاع في نصفه
فما اصاب منه التوزيع بالاول لتماما اصاب الفارغ من العتق عتق فيسلكه اربع مضافا الى عتق النصف بالاول فتم عتق
ثلاثة ارباعه ولانه لو اريد الثابت الثاني يتيق لنصفه الباقي فلهذا دخل لا يتيق منه شي فتيق لنصفه في حال ولم يتيق منه
شي في حال فيقسم النصف له فيتيق رتبة وقد كان عتق له النصف بالاول فيكمل عتق ثلاثة ارباعه ووجه المذكور لمحمد في الدخول
من الايجاب الثاني دارميه وبين الثابت وقد اصاب الثابت من اربع فذلك فيصيب الدخول قولنا وبما يقتضيه ما صدر

بلا يحاب الأول كما ذكرنا ولا استحقاق للدخل من قبل فيكتفي به التصفية

ان اصحاب البرج عندنا ليس قضية الكلام بل قضية حق نصفه كذا لشيء في كره ونصفه شائعاً مستوفى فما اصاب منه هذا النصف لم ينفى
وما اصاب القن عمن قلنا ربعه هذا المعنى منتف في النصف الذي اصاب الدخول وقد علمت انتما ان محمد بن ابي جعفر في
هذا التوجيه هذا وقتهم له ايضا ان الايجاب الثاني صحيح في حال وهو ان يريد بالكلام
الاول اشارة فيه صحيح في حال اخر وهو ان يريد به الثابت لما تقدم في تقدير صحة ثابت
بمستحق كامل فليس كل نصفه في تقدير عدم صحته لا يثبت به شيء أصلاً فان نصف الثابت به في اصاب
كل اربعة فلذا مستحق من الثابت ثلثه اربعة ومن الدخول اربعة واذا علمت هذا فاعلم ان الكلام
في وجوب الاتفاقية ليس على الاتفاق لان مستحق ثلثه اربعة الثابت على قول محمد ليس بذلك
الوجه المذكور فانه لم يصبه النصف اصلاً بل اصابه الربع ابتهار بما ذكر من الوجهين اعلم وان قولهم يريد
اشارة بالكلام الاول معناه محتمل ان يبين ان لم يثبت الحق فيه لم يثبت قبل موته والا فالعشق
المبهم لم يرد به المعين حال صدوره بل المبهم ثم بالتعيين ينزل ذلك المبهم فيه وللثالث نص في اصل المسئلة قوله ان
في قوله يقرب بنهم وانه الاصح يقوم الوارث مقام المولود في البيان وعندنا محمد بن يعقوب بنهم وكذا اذا قال
يصدق احدكم يقرب بنهم فنحن فرجت القرعة باسمه فهو حر ولا يصح بيانه الا ان يقول كنت ابيته هذه التسمية في
تأصيل اعتبار الاحوال بار وانه عليه السلام بعث سيرة الى خشم للقتال فاعتصم ناس منهم بالسجود فقتلهم اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم فقتل النبي صلى الله عليه وسلم بنصف العقل وليس هذا الا اعتبار الاحوال لان السجود جاز كونه لذي يكون اسلماً فيجب
كمال العقل وجاه كونه تعظيماً للظاهر بنهم فقتل من العقل كما يصح لونه فكان موجبا لتمامه في اعتبار نصفه بالنصف
وجوب اعتبار القرعة حديث عمران بن حصين ان رجلاً اعتق ستة مملوكين له عند موته لم يكن له مال غيرهم فدعاهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فجلسهم ثلاثاً ثم استمع بنهم فاعتق اثنين طارق الرقبة وادخلهم باجماعة الا البخاري وهذا الحديث صحيح لكنهم لم يفتوا
لاقطاً باطنا وقد علمت ان ما صح منه جاز ان يضعف ببلدة فادعة ومن العلل مخالفة الكتاب والسنة الشهيرة وكذا مخالفة العادة القاطنة
بخلافه قالوا فلهذا يخالف نص القرآن بتجريم الميسرة من جنس لان ما صلة تعليق الملك والاستحقاق بانظر والقرعة من هذا
القبيل لا تناقض استحقاق الحق بانظر كذا لان ما قضا العادة بخلافه فانما قاضيت بنهم ان واحد يملك ستة اعباد
ولا يملك غيرهم من درهم ولا ثوب ولا نحاس ولا دابة ولا تم ولا دار يسكنها ولا شيء قليل ولا كثير وما قيل انه قد تنفق للعرب ذلك ليلياً
غلتهم ويكون وقع ذلك في غنمة ان كان مع الفرض الذي فرضناه من عدم شيء قليل او كثير من كل نوع فهاضماً في حق العادة
بنفسه لانه اذا زاد في مكان ستمائة في العادة والعرف فوجب رد الرواية لهذه العللة الباطنة كما قالوا في المنقوض زيادة من
بين جماعة لا يفضل شلهم عن مثلها مع اتحاد المجلس اذ يحكم بطلان وصار رده من جنس فلهذا الواحد فيما يسم به البلوك
جاما ما يتصل اتحاداً فلهذا حال فاعلم فليس شيء لان الفصل وان لم يسم فانه يدل على طريق صحيح ما اذا كان طريقاً صحيحاً جازاً

ولو كان هذا في الطلاق والنفقة في زمان كان فيه من سعة العيش والرخاء واليسر في المعاش واليسر في المعاش واليسر في المعاش

ثم إنه وجب لها سبعة اشياء فان سقط ربع مهرها جرت طلاق بينا وبين اثباته فيسقط ربع
 مهر من مهرها ليس احدى هذه السقط من الاخر فيسقط منها فقط من كل من المخرجة والمثابة ربع مهرها والكلام في
 موجب في حال هي ان تزاد المخرجة دون حال وهي ان تزاد المثابة لانه يصير جابجا من اجنيته ومنكوحه لانه لا مدخل له في نصف الثابت
 به سقط الربع موزعا فيسقط ثلث مهر الداخله ومثل ثلث مهر الثابتة فيضم الى ما سقط مع الاول فيقسم لهما ثلثه اثنا عشر فيجب ثلثه في مسئلة العتق فيبقى
 ربع الداخل في الثمن في الطلاق قبل المدخول بثلثه الربع لان الساقط به نصف المهر الثمن هو ربع النصف قبل المهر في جوابه قبل في اي المذكر
 في الطلاق قول محمد ومن المذهب ما فيسقط ربع مهر الداخل لا الثمن فيسقط ربع الزام وقيل بل هو قولها ايضا والفرق ذكر المهر انه ذكره
 في زيادته وذكر تمام نصها انها ايضا فيها اما التفريقات فما قد سناه في بيان العتق قبل موت احد وبعد موت احد العبدان واما التفريق
 في الطلاق فمما ان ميراث النساء وهو الربع او الثمن ينقسم بين الداخله والا وللبين نصفه لانه لا يزاها الا احدى الاوليين
 اعني الثابتة والنصف الاخيرين الاوليين لان احدى اهما ليست اولى به من الاخرى ومنها ان الثابتة طهرات والزواج حكم طلقت احدا حبة
 والداخله لما ذكرنا في العتاق وكل واحد على الزوج ثلثة ارباع المهر وان رأت الداخله كان عليه بيان الكلام الاول فان اوقع
 على الخارجة طلقت الثابتة ايضا لعدم مزاحمة الداخله بالموت وان اوقعه على الثابتة لم تطلق الخارجة وان ماتت الخارجة طلقت
 الثابتة دون الداخله لما ذكرنا في مسئلة العتق ولو لم تمت واحدة منهن حتى بين الزوج الطلاق الاول في الخارجة صح بجليه بيانه
 ان في بول المخرج في تعيين الثابتة والداخله به وان بين الطلاق الاول على الثابتة لهما الكلام الثاني وان اوقع الطلاق الثاني في
 على الداخله كان له الخيار في تعيين الخارجة او الثابتة بالكلام الاول وان اوقعه على الثابتة فقتل الطلاق الخارجة بينهما لما تقدم وما الفرق
 فبيان الكلام الثاني في العتق صحيح من كل وجه في حق الداخل ولا اشكال فيه وكذا في حق الثابت على قول ابى حنيفة بترن فظاهر لانه عتق
 نصفه وهو يقول بتجسده الاعناق ومستحق البعض كالمكاتب والمكاتب محل للعق فصح اللفظ الثاني بالنسبة اليه ايضا بخلاف الطلاق
 لانه ليس بين كون المرأة محلا للطلاق وغير محل له واسطة والطلاق المذكور قبل المدخول فزعم كون الايجاب الثاني فيه دليلا بين كونه موجبا
 سقوط النصف وكونه غير موجب شيئا بخلافه في العتق واما على قول ابى يوسف وهو لا يقول بتجسده الاعناق فذلك الثابت دأبه
 بين ان يكون سدا بين ان يكون عبدا فكان كالمكاتب والمكاتب محل للعق الى آخر ما ذكرنا لابي حنيفة ولا يشك ان المراد من كون الثابت
 عتق نصفه على قول ابى حنيفة فيصير بذلك مكاتبا في الايجاب الثاني انما هو بعد موت المولى والا فالاجاب الاول انما مقتضا
 عتق واحد من الاثنين بجماله فلا يحكم بعتق نصف احديه لكن عند تميز الوقوف على ذلك الواحد بموت المولى تسنعه فيهم فقد
 يقال من طرف محمد ان اعتبار الاحوال انما هو حال صدور وجوبه وقاره وحال صدور الايجاب الثاني لم يكن في الثابتة عتق اصلا ويجاب بان المصالحا اعتبار حال صدور
 او كان تعرف حكمه في ذلك نعم انما يريد ان يعرف حكم الكلام المذكور ولو كان في الكلام المذكور قبل المدخول فزعم كون الايجاب الثاني فيه دليلا بين كونه موجبا
 عن المهر فلا يحكم من جهة الزوج فان البررة انما تكون من قبل المرأة فيصير تميزا في حق البررة واذا اعتبرت تميزا كان الكلام الثاني في سنده بين ان
 يوجب له الا يوجب شيئا فوجب سقوط ربع المهر من الثابتة والداخله فيسقط من الداخله ثلث ثمن وتبقى ثلثه اثنا عشر فيجب ثلثه في مسئلة العتق فيبقى

مطلق

فمن اجل غيبه احد طرفي العقد او ما به او قال ان العقد لا يثبت الا بالقبول والاعتق اصلا بالموت والاعتق من جهة البيع
 والاعتق من كل وجه بالتدبير فتعين الاخر ولا بد بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء العقد الى موته والمقصود ان يثبت العقد
 على من فتن له لاخر ولا لانه اذا استولى احد الطرفين على العقد فليس له ان يبيع العتاق والعتاق مع القيد وبدونه والمطلوب هو
 التمسك لاحد المتعاقدين لا لطلاق جميع الكتاب والعتق ما قلناه والعرض على البيع ملحق به في المحفوظ من لا يوسع

ومن المباحث كذا كان سقطا ريبا بالاول فيسقط ثلثة اثمان محصية وتسحق ثمن واحد
 من هذا ولا يخفى ان تخصيص ابن يوسف في الفرق بما ذكره يقتضي انه لا يقول بتجريم الاعتاق في الاجسد فيقول
 ما ذكرنا من سقوط ذلك السؤال قوله ومن قال بفساد بيع واحد كما حاربنا وقال له اي واحد بها انت مر بعد موته
 عتق الاخر المقصود وذكر ما يقع به البيان في العتق المبيع ومعلوم ان العتق المبيع لوجب البيان كالطلاق المبيع عندنا وعلى الشافعي
 والملك ح وعندهما لا بيان الا بالفرقة وباللفظ لا بالصريح الا ان يقول كنت نوتيه عند التلفظ به وعندنا الظاهرية لا يعتق اصلا
 والبيان يقع صريحا كقوله اخرت ان يكون هذا لك اللفظ الذي قلته او لقلول انت حر بذلك العتق او اعتقك بذلك العتق كما
 اذا اقصر على قوله انت حر فم قال ادوت بذلك العتق فانه يصدق قضاء فلا يعتق الاخر ولو لم يقل شيئا عتق هو والاخر معالان
 يذا عتق آخر فم قال بفساد الاول وبه لم يبق محلا لوصول عتق آخر فكان كالموت فتعين الآخر للعتق بذلك الاعتاق ودلالة كما
 ان اباع مطلقا او بشروط انما لا حد للتباليين ببيعها او فساد مع قبض وودنه في الصريح لان البيان يقع بتصرف شخص بالملك سواء كان
 من جاعل الملك او من غير عتق احدهما او باعاه او لا ولا يعتق الاخر بالمساوطة في صاحبه وهذا لان ذلك يدل على قصد واستيقار ملكه
 في الذي تصرف فيه فيقع بيانا للعتق الاخر وحكما كما اذا مات احدهما فانه يعتق الآخر وليس بيانا من المتكلم لانه ليس اختياريا ولا ان البيان
 انشأ به ولا انشأ في الاخر بموت قريبه لان الانشاء صفة المنظبل لزم من طريق الحكم فذلك بسبب فوات محليته في مات
 لنزول الحق فيه ولا به من عتق احدهما بعينه فلهذا لم يكتف بكتكلام عتق احمى ولا يقع به البيان في العتق المبيع المنجز يقع به في العتق المبيع
 والمعلق كما قلنا اذا جاز زيد فاحد كما حاربنا فلو مات احدهما قبل الشرط او تصرف فيه بازالة الملك ثم جاز زيد عتق الباقي ووفق البيان
 الحكمي والصريح فان الحكمي قد ايت ان يصح قبل الشرط بخلاف الصريح فانه لو قال قبل الشرط انت عتق فلان ثم وجب
 الشرط فلا يعتق قبل ذلك اختيارا قبل وقته كما لو قال انت حران دخلت مسند الدار او بده ثم عين احدهما الثلث لا يصح بيعه
 ولو باع احدهما او كلاهما ثم اشترى اياهما ثم جاز زيد ثبت حكم العتق المبيع فيعتق احدهما ويومر بالبيان لان زوال الملك بعد البيع لا يبطلها
 وعن محمد بن ابي حنيفة قال بفساد بيعه بالجملة يعني قال بفساده ان دخلت فلانة ثم قال له انت آخر احدهما ثم وجد الشرط فعتق فذلك المعلق
 بعتقه عتق الاخر فوات محليته المعلق بعتقه بالعتق فصار كموته ولو كاتب ابنه او امره يكون بيانا او استخدم احدهما او قطع يده او
 عليه لا يكون بيانا قوله لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت والعتق من جهة البيع اي ولم يبق محلا للعتق من جهة الموت المتكلم
 بالعق المبيع بسبب بيعه اياه والعتق من كل وجه اي لم يبق محلا للعتق من كل وجه وهو العتق المتكلم بقوله احدهما فان كان
 تعليق عتق كامل بالبيان والتدبير لم يبق عتقه عتقا كاملا لاستحقاقه العتق عند الموت الاخر ولا به بالبيع قصد الوصول الى الثمن
 وبالتدبير قصد استيفاء الانتفاع بصفة حياته وان يفتقه بعد موته والمقصود ان من الوصول الى الثمن والانتفاع
 المستمر الى الموت ثانيا فان العتق الملتزم باليجاب المبيع فتعين له الاخر ولا به قوله وكذا اذا استولى احدكما
 على ابي ابي احمد فلما غلبت لانا صارت ام ولد له فتعين الاخرى للعتق للمعنيين وبما كونهما لم يبق محلا للعتق من كل وجه
 كما لم يبق قيصرا لانتفاع بها الى الموت وانما قيدنا الوصل بالعتق فان الوصل غير المعلق ليس بيانا عند ابي حنيفة كما قلنا

والطلاق هو ما يفسد الزوجية ويحلل النكاح ولا يفسد النكاح الا بالطلاق
 والطلاق لا يكون الا بغير عيب ولا عيب هو ما لا يخل بالنكاح ولا يفسد الزوجية
 والطلاق لا يكون الا بغير عيب ولا عيب هو ما لا يخل بالنكاح ولا يفسد الزوجية
 والطلاق لا يكون الا بغير عيب ولا عيب هو ما لا يخل بالنكاح ولا يفسد الزوجية
 والطلاق لا يكون الا بغير عيب ولا عيب هو ما لا يخل بالنكاح ولا يفسد الزوجية

واستشكل على تعين الآخر بموجب احد ما لو اشترى احد العبدين وسمى ثمن كل واحد منهما
 من تعين للبيع الميت لا شك مع ان الموت لم يبق محليته البيع كما لم يبق محليته
 ثم مات احدهما لا تعين بحيث لا يستلزم ولا للموت وجوب الاول بالفرق عند اشراف احدهما على الموت تعين
 البيع فيه لانه تعذر ردده كما قبضه فانه لا يخرج عن مقتدرته تعيب فانما تعين البيع وهو حي
 على الموت فلو حقق كان بعد الموت فامتنع فمات رقيقا لغيره موجب النقل فتعين الا حق وجواب الثاني بانه ليس المقصود
 بصيغة بل اخباره بخبره ان يخرج هذا عن المحي والميت فخرج الى بيان المولى وقوله لا طلاق جواب الكتاب بيد اجماع الصغير وقوله لا يثنى
 اقلنا اي من انه قصد الوصول الى الثمن والوصول الى الثمن في العتق فتعين الآخر للعتق قوله والكتبة التيم والصدقة
 والتيم بغيره البيع لانه تمليك روى عن محمد بن الامار اذا وهب احدهما واقبض او تصدق فاقبض الآخر اختلفت الروايات
 ذكر الاقباض من تركه الا للشرط لما في المبسوط والحيث وغيره بان البيان باعتبار دلالة تصرف يخلص بالملك من المساومة اذا
 عينت الآخر ليس فيها خروج عن الملك فعقد الجبة والصدقة والبيع الفاسد وهو داخل في طريق الملك او سلم ان يعينه
 قوله وكذلك لو قال لامرأته احدى طالق ثم مات احدهما يعني تطلق بحيث لما قلنا في العتق من عتق الباقي بموت احدهما
 لعدم محليته العتق وكذا لو وطى احدى المراتين تطلق الاخرى لم يبين في المسئلة الامتين التي آتينا فيها قوله لو قال يا اميكة احدى طالق
 حرة ثم بايع احدهما ولم تحقق لم تحقق الاخرى عند ابى حنيفة وبه قال احمد لما لم يعلق عتقت الاخرى عتقت ولو قال احدى طالق حرة
 ثم وطى احدهما لا يكون بيانا بالاجماع لان التدبير لا يزيل فك انفسخ بخلاف العتق وقال لا تحقق وبه قال الشافعي والملك في رواية
 كما ان الوطى لا يخل الا في ملك واحد بما ليست في الملك عتق احد هما بذلك الكلام وكذا الوفاقا السن وجهت نصف بغيره
 كل منهما فكان بوطى احدهما سينا طهت لهما فتعنت الاخرى لرد الالبس كافي طلاق البسم فان اذ قال لزوجتي احدى طالق
 طالق ولم يدخل بها او دخل فقال طالق بآتي او لا فوطى احدهما طلق الاخرى اتفاقا وانما قيدنا الطلاق بانكره لانه لو كان ربسبا
 لا يكون الوطى بيانا لطلاق الاخرى سحل وطى المطلقة الرجعية ذكره في التواور وحل فثبت البيان في الطلاق بالمقدمات في
 الروايات لا ثبت وقال اكثر من يحيل بالتبديل كما يحيل الوطى وله ان الملك قائم فيها جميعا حتى قال كل واحد منهما لزوجتي احدى طالق
 الواجب عقر مملوكتين ويكون كونه للمولى وانما يملك السبل بملك الاصل وهذا لان العتق في المنكحة اي المبهمة الدائرة بين كل
 منها وربي غير المبهمة وبخلافها لان المعينة ليست دائرة بين نفسها والمعينة الاخرى في حق العلم والمبهمة احد واربها وتوعد في المعينة
 مشروط بالبيان فكان عتق المعينة حلقا به والمعلق بالشرط عدم قبله فهو كما لو قال لزوجتي ان طلقك فانت طالق بولا امته ان طلق
 فانت حرة فان له وطىها قبل الشرط اقيام الملك في احوال قولها احدهما حرة ان يرد المعينة منعاده او المبهمة سلبناه ولا يعيبه
 لان الوطى في المعينة فوطيها لم يقع في محل اخرته فحل فاذا حل وطى كل منهما لم يكن وطى احدهما دليلا على تحريم الاخرى فحقها
 وانما يردم لو كان احوال من طى احدهما فقط وهو ممنوع ورجع بالنقض بالوطى بالطلاق المبسم فانه لو صح ما ذكره لم يرد وطى

ومن قال لامته ان كان اول ولد قلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايها ولد اول عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحد منهما تعتق في حال وهو ما اذا اولدت الغلام اول حرة الام بالنسبة والجارية تكونها تبعا لها لان الام حرة حين ولدتها ووطي في حال وهو ما اذا اولدت الجارية او لان عدم النسخ فيعتق نصف كل واحد منهما ويسعى في النصف املا للزوج في الحال فلا يملك

فتقوله في حقيقته والطلاق في الحقيقة فاذ اخرجته بتقييد علمها بما اذا لم يبين احد من المطلقين وجود وطى احد من المتبیین الاخرى فحق بمخلافه في المستحق
 عاد اول المسئلة وهو انه كما كان الوطى بياناً في الطلاق تجب ان تكون بيانه في المقتضى لان الملك في الزوجتين المعينين كما هو مقتضى
 المطلقة في البينة ولا جواب له سوى ان الدال في الاصل بمعنى الطلاق المبهم ليس الا قصد الاستيقار فانه هو الدليل على نفى الاخرى اذا
 كان الواجب ان يخرج احداً من الملك وهو مبطن في دار طى دليله وهو الوطى لطلب الولد فان طلبه يفيد استيفاد من هو منها كيلا يضيع
 حاله ووطى النكوة هو المني لطلب الولد ظاهر لانه هو الذي وضع له عقد بالوطى الامة لان عقد حاله موقوف لذكر بل للاستخدام و
 وطىها من مجرد الاستخدام فضلاً للشبهة فلم يكن وجوده دليلاً على قصد الولد دلالة ظاهرة ووطى هذا فكيف في دليها ان يقال ووطى احداً كما
 دليل استيفادها كالوطى في الطلاق المبهم وفي وجه قوله منع دلالة والفرق لما ذكرناه لا حاجة الى اثبات الملك فيها ووطىها ثم القول
 بان لا يفتى به لترك الاحتياط فاحتج انه لا يحل وطىها كمالاً يصح بيعها وقد وضع في الاصول مسئلة يجوز ان يحرم احد اشياء كماله يجوز ان يحرم
 احد اشياء كماله في حال الكفاية وحكم تحريم احد اشياء بوجاهة صلبها الا واحد الا انه لو عمداً من لا كان فاعطى المحرم قطعاً
 ولم يعلم خلافه في ذلك وثبوت الملك قد يمتنع معه الوطى لعارض كالمضاع والمجوسية فلا يستلزم قيامه على الوطى وهناك من كان
 موجب اللفظ وهو مقتضى احداً بالايدي وبه ينفى وطىها ووطى المحرم يتحقق فلا يحل قطعاً وان كان الملك قائماً فيها بخلاف اخذه
 ارشاً ليجناته عليها لانه بدل الملك غير مقيد بحل الوطى وعزائمه قيمة مملوكين كذلك ايضا وانما وجبت نصف قيمته ودية لكل منها اذا قتلتها
 رجل بصوت اثباته بدون التعيين وانما يتنصف لان احد من المتعينين ولا تعرف تنصف في الضمان ثم ما هو قيمته للموتى وما هو
 دية للمورثة بخلاف ما لو قتلها رجلان فان على كل منها قيمته اتمه اذ ليست نصف كل منهما مارة في نفس الامر فكل من الرجلين يقتل ذلك
 فتعذر الاجاب على العاقلة من غير يقين باضمان عليهم بخلاف قتل واحد فان احسرة لا تفد بها فمقتضى عليه ضمان حرة عينه
 معلومة بعينها فتمت زرع فيها وقوله في وقوع الطلاق فيها معلق بالبيان فجاز وطىها غير صحيح اذ لا تعليق بل منجز ما هو في المشرع بتعيين
 محله ولو كان مينا محضاً لم يجز على ايقاع سفره كسائر الايمان وانهما يجرى على البيان الذي هو بمنزلة الشرط فعرف انه شبهه بمن حيث
 توقف الوقوع في المعينة عليه شيئاً لا يوجب حقيقة احكامه من حل الوطى قبل شرط فيها والوجه فيه لم يتقل منه ذلك صريحاً بل حرج
 من تعيله الملك فيها محل واحد هاتين من البيان قال لا مية احداً كما حسرة ثم قال لم اعن هذه عتقت الاخرى
 ولو قال بعد ذلك لم اعن هذه الا حسرة عتقت الاولى متفقان لان قوله لم اعن هذه استبرار بعقب الاخرى وقد اقر بتبعها وكذا
 هذا في الطلاق بخلاف ما لو قال لا احد هذين على الف فتفيل له اهو هذا فقال لا لم يجب للاخر شيئاً فالفرق ان البيان في الاقرار
 المبهم ليس واجبا بخلاف في انشاء الطلاق والعتاق المبهم ولو قال امة وعبد من رقيق حران ومات قبل البيان فان كان له امة
 وعبدان عتقت الامة ومن كل عبد نصفه وان كانوا ثلثة عتقت من كل ثلثة وتسعون في الباقي ولو قد دوت الا ما فعل
 هذا القياس ان كانتا اثنين عتقت من كل نصفها او ثلثا عتقت من كل ثلثها وبقيت في الباب في والله سبحانه وتعالى اعلم
 بقوله ومن قال لا مية ان كان اول ولد له مية فلا ما فانت حرة فولدت فلان ما وجب مية ولا يدرى ايها ولد اول
 يهتف الامم يستعني في قيمته نصفها ونصف ابجاس مية وتسعون في النصف والعتاق بعد لان كل واحدة من الامم

وان ادعت الام ان الغلام هو المولود الاول وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يفتق ولم يفتق
وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضاً فاعتبار النكول في حق حريتهما نفعتا ولو كانت الجارية كبيرة لم يفتق
والمسئلة بجارية عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيدة ومصلحة النكول تفتق على الدعوى فاعلم ان الجارية

واجارية يفتق في مال وهو ما اذا ولدت الغلام او لا فستق الام لوجود شرط عتقها واجارية لكونها تبعا للام في الرق
واحرية وقد ولدتها وبست حرة وترق في حال وهي ما اذا ولدت اجارية او لا لعدم الشرط فاذا عتقتا في حال دون
حال فستق نصف كل منهما والغلام عهد في احوالين لانه ولد واسمه قته فانها انما تفتق بعد ولادتها اياه او لان ولادته شرط
عتقها والمشرط يتحقق الشرط وهذا الجواب كاتري في اجماع الصغير من غير خلاف فيه والمذكور المحرر في الكيسانيات في هذه المسئلة
انه لا يحكم بعتق واحد منهم لان لم يفتق فاعتق بالاحوال بعد التيقن بالحرية ولا يجوز ايقاع العتق بالشك فمن هذا حكم الطحاوي
بان محمد كان اولاد ابني خيفة وابني يوسف ثم رجع وفي النهاية عن البسوطان هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا
الفصل لا يحكم بعتق واحد منهم ولكن يحلف المولى بالاسم ما يعلم انما ولدت اجارية او لا فان نكل فنكول كاقاروه وان حلف فنكول ارقاروه
واما نودان جواب هذا الفصل انما هو فيما اذا قال ان كان ابل ولدت له منه غلاما فانت حرة وان كان بجارية فمحررة فوله تعالى ولا يدرى
الاول فالغلام يفتق والابنة حرة ويعتق نصف الام ولا شك ان هذا ليس جواب الكتاب لان في هذه الصوق يفتق جميع اجاريته
على كل حال لانها ان ولدت اجارية او لا عتقت بالشرط وان ولدت الغلام او لا عتقت تبعا للام واما ان تصان عتق الام فلا تنفذ عتق في
ولادة الغلام او لا فخرقي اجاريته وجواب الكتاب عتق نصفها مع نصف الام وصح في النهاية ماني الكيسانيات لان الشرط الذي
لم يفتق وجوده اذا كان في طرف واحد كان القول قول من انكر وجون كما اذا قال ان دخلت فدا فانت حرة فنفي العتق ولا يدرى اول
ام لا لا شك في شرط العتق وكذا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام او لا واما اذا كان الشرط مذكورا في طرفي الوجود
والعدم كان احدهما موجودا والاحتمال في محتاج الى اعتبار الاحوال فان قلت المقروض في صوق الكتاب تصادق على عدم علم المتقدم
والمستخر كليف يخلف ولاد دعوى ولا منافع قلنا هو محمول على دعوى من خلعت حرة عتق الامتد وبقيها لوجود الشرط وقت
عرف ان الامتد انكرت العتق وشهد بتقبل فلهذا جازان يدرى رجل مسته اذا لم يكن ميتة ليحلف لرجاء نكول هذا ولكن
الذكور في البسوط تعليل صريح بان الام تدعي العتق والمولى ينكر القول بالنكاح مع حرة واذا كان ذلك في صوة
دعوى الام وبغير هذا الصوق التي في الكتاب واعلم ان ما ذكر في النهاية من تزويج ماني الكيسانيات حقيقته
ابطال قول ابني خيفة وابني يوسف مع انه لم يزد عنهما رواية شاذة تخالف ذلك الجواب مستللا بان الشرط ان كان في
طرف واحد اخرج قد ينظر فيه بان ذلك في الشرط الظاهر لا الخفي ونقصا قيد في البسوط حيث قال اذا قال
ان خلعت كذا فانت حرة ذلك من الامور الظاهرة كالصوم والصلوة ودخول الدار فقال العبد فعلت لا يصحق الابنية
بخلاف قوله ان كنت تجيبني نعم فيمكن ان تكون الولادة من الامور التي ليست ظاهرة فيوجب الشك فيها اعتبار الاحوال
فيستق نصف الام كما في اجماع قوله وان ادعت الام ان الغلام هو المولود الاول وانكر المولى واجارية صغيرة
فالقول قوله مع اليمين بان ما لم يعلم ان الغلام ولد او لا لا مكان بشرط العتق فان حلف لم يفتق واحد منهم وان نكل
عتقت الام واجارية مع لان دعوى الام حرية الصغيرة وثبتت في ضمن دعوى صاحب حرة نفسها لانها نفع

الغلام

ولو كانت البحارية الكبدية هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام سائلة ثبت عتق البحارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتخلف
على العلم فيما ذكرنا لانه استخلاف على فعل الغيرة بهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه في كفاية المنتهى قال واذا شهد رجلان على رجل
العتق احد عبده فاشهاد باطلا عند ابى حنيفة لانه لا يكون في وصية استخسا فاذكره في العتاق وان شهد انس
طلق احدى نسائه جازت الشهادة فيجب الزوم على ان يطلق احد منهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد بن الشهاب
في العتق مثل ذلك واصل هذا الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غيره دعوى العبد عند ابى حنيفة
وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامه طلاق المنكوحه مقبولة من غيره دعوى بالاتفاق

عنصر مع ثبوت ولايتها عليها في الحمل وعجز الضعيف عن دعواها لنفسها فاعتبر نكوله في حق حريتها فعتقا فلو كانت البحارية كبدية ولم
ترفع شيئا من احقية لنفسها وباقى المسكن بحالها يعني ولدتها فادعت الام فقدم الغلام واكثر المولى والبحارية بالغة فحلفت فكل عتقت الام
خاصته بنكوله لان دعوى الام حسرية يابى حنيفة في البحارية الكبرى لان الدعوى عن الغير انما تقع بولاية او امانة وبها تنفيان عن
الكبدية فسلالة ضمن دعوى الام حسرية نفسها ودعواها حرية البنت فان قيل اذا ثبت عتق الام فينبى ان يثبت حرية بنتها لا لازم له
فلا لاوت بحرية بنتها لانه رجة اخرى اجيب بمنع كون عتق الام بالنكول عتقا لوجوه الشرط بخلاف كونه بدلا لما ليتها من المولى ليرك
المخلف اقرار بحرية بنتها بدون ذلك لشرط فلا يوجب عتق البنت وبان النكول حمل اقرار على قولها بطريق الضرورة ولهذا لا يثبت
العتق بمجرد النكول قبل القضاء ولهذا قال محمد بن قيس قال الغيب انما كفى كل بغيره فلان فادعى المكفول له على فلان مالا فافكر فحلفت فكل
يقض عليه بالمال لا يسيرا احبل كفيلا ولو كان اقرارا من كل وجه صا كفيلا قوله ولو كانت البحارية الكبرى هي المدعية لسبق ولادة
الغلام والام ساكتة والباقي بحالية ثبت عتق البحارية بنكول المولى دون الام لما قلنا نعمان ودعوى الام حسرية نفسها
غير مستبرة في حق البحارية من عدم صحة الدعوى والنكول يبنى عمن صحت الدعوى قوله وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا في كفاية المنتهى
من الوجوه السابقة وبه اذا اتفقوا على ان ولادة الغلام اولاد اتفقوا على ان ولادة البحارية اولاد فليست
امد في اثنائه وليتق كل الام والبحارية في الاول وبها يتم الاوجه الثلاثة في شرح في المحيط لو قال ان كان اول
ولد له منه غلاما فانت حسرة وان كان جارية ثم غلاما فانت حسرة وان فولدت غلاما وجارية فانت حسرة ولا يملك الاول عتق نصف الام
ونصف الغلام مع كل واحدة من ابجاريتهين اما الام فلانها تقسق في حال دون حال وهو رواية وفي حاشية الروايات يجب ان يستثنى
لانها تقسق في حال وترق في حالين بان كانت ولادة احدي ابجاريتهين اولاد اما الغلام فانه يستق في حال بان ولدت
احدي ابجاريتهين اولاد وترق في حال بان ولدت الغلام اولاد اما ابجاريتهين فليست تقسق في حال بان ولدت
بجارتين متعذر لان الشخص اذا عتق تبعه للام لا يتصور ان يستق بعتق نفسه واذا عتق بعتق بعتق تبعه للام فلا بد ان الغلام احدى ابجاريتهين
والغلام احدى ابجاريته من جهة الام واعتبرا لاصابة بعتق نفسها لا غلاما قل وهو المتيقن فان كانت ولادة الغلام اولاد لا يتق بعتق
نفسها وان كانت ولادة البحارية ولا يتق ولا خيرة بعتق نفسها فثبت لما حسرية في حال دون حال فثبت نصف بينهما وقال
ابو جعفر ينفى ان يعتق من كل ثلثه ارباعا لان الغلام لو كان اولاد لعتق الام فعتق ابجاريتهان بعتقها ولو كانت احدى ابجاريتهين
ولا ثم الغلام عتقت البحارية الاولى والاخرى رقيقة فكان لهما عتق ونصف بينهما واختار شمس الامية قول ابى عصمة
وقال هو الذي يوافق ما تقدم قوله واذا شهد رجلان على رجل ان عتق احد عبده فاشهادة باطلة عند ابى حنيفة لانه لا يكون في وصية
استخسا فاذكره في العتاق اي عتاق الاصل بان شهدا ان عتق احد عبده في مرض موته او شهدا بتدبير احد هما مطلقا في صحت
او مرضه لان التدبير حيث وقع كان وصيته وعندهما تقبل ويؤيد خبر عتق احد هما وهو قول الشافعي والاك ومحمد بن قيس
واصل في اي اصل هذا الخلاف لان الشهادة على عتق العبد لا تقبل عند ابى حنيفة من غير دعوى العبد مطلقا في حرية الاصل والامه

والمسئلة معروفة والادمان دعوى العبد شرطان لا يتحقق في مسئلة الكتاب كانت الدعوى من الجهول لا يتحقق فلا تقبل
الشهادة وعند مالك ليس بشرط مقبل الشهادة وان اعدم الدعوى ما في الطلاق فعند الدعوى لا يوجب خلافا في الشهادة لانها ليست بشروطها

الحرة العارضة على اهل الصبح خلا لما قالوا رشيد الدين ان الدعوى عند ليت شرط في حرية الاصل بل في العارضة فقط بخلافه
 حق الامتة فانها تقبل بلا دعوى بالاتفاق وعند ما تقبل بلا دعوى والشهادة على حق الامتة وطلاق المنكوحات مقبولة من غير دعوى
 بالاتفاق ومن انكرت الامتة العتق ولا يلتفت الى انكارها وتعلق لانها متعممة لانها متعممة ولذلك طلاق النساء مقبولة من غير دعوى بالاتفاق
 وان انكرت ويجوز على ان يوقع على احداهن قوله والمسئدة معروفة وجوه قولهم ان المشهود به وهو العتق حق الشرع اذ يتعلق به
 بحسب الحمل المحذور ووجوب الجعنة والجهاد والازكوة ويصح زوجه وخلفه به طنا الا كما جرح الى قبوله لا يرتد استدار السيد بمرقية العبد برو
 العبد ولا يبطل بالتناقض حتى لو اقر بالثبوت ثم ادعى حرية الاصل واثام البينة تقبل ولو كانت الدعوى شرط المنع لان التناقض بطل صحة
 الدعوى وانما لا يكفي شهادة الواحد لانه وان كان امرادينا يتضمن ازالة ملك العبد والبطال بالية ماله فلذا شرط في الشهادة عليه
 اثنان ولابي حنيفة رح ان العتق باذن الملك المستلزم لثبوت العتق من ملكيته او هو نفسها وكلا الامر من حق العبد لانه المنتفع به
 على الخصوص ثم بعد ذلك يثبت ما ذكر من حقوقه ثم ثمرات لهذا الثبوت فصيح كونه حقه على الخصوص في الحقيقة ولا ثبوت للازم الا بعد
 الملزوم واذا كان المستلزم حقه لا يثبت الا بدعواه ولا تخفى انه يرد على هذا عتق الامتة لانه يقال حرته فربما التي هي حقه ثم يثبت بعد ثبوت
 حقها من العتق فوجب ان يشترط دعواها فان قيل الفرق انها مستقيمة لرغبتهما في صحة مولاهما حتى نقول لو كان العبد ايضا متصفا
 قبلت بلا دعواه وذلك بان لزومه حد ذاته او قصاص في طرف حتى لو انكر العتق ولا يلتفت الى انكاره قلنا نفرض الكلام فيما اذا لم
 منك ملكها ساكت لعدم علمها بجهتها ثم قد يمنع ما يثير كون الثابت بالعق اولادها بوجوب العبد مستلزما حتى لا يرد في اشتراط الدعوى لانه
 اذا ثبت استلزامه حق الله تعالى ثبت حكمه من عدم اشتراط الدعوى سواء ثبتت اولادها ما كان حل التقدير بهذا العتق يتضمن حق العبد
 وحق الله تعالى لا حقه سبحانه فما ذكرتم واما حق العبد فانه يصير به بالكلية لا كسبه فيتمكن من اقامته مصالحة وثبت ولا تبيته من فناء
 قوله في الشهادة والحد بعت وحصول ميراث له اذ اقامت مشر به فهو بائنه من حق العبد يحتاج الى الدعوى ان لم تحتاج
 الى دعوى بائنه من حق الله تعالى على ان الاستدلال بعدم الازداد بالرد وعدم التوقف على قبوله لا يستلزم كونه حق الله
 سبحانه وتعالى فالحال لا يرى ان الغفوع من القصاص وبراء الكفيل من حقوق العباد ولا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول وكذا
 التناقض فان عدم منه بخلاف ريق الاصل حسرتيه كان في دعوى النسب ولو لم يكن ذلك لما لا يجمع على العتق استحقاقه
 تعالى قلنا لا يمنع التناقض في حرية الاصل وان في احسنه العارضة وكحق العبد شرطنا الدعوى والشاهد من ورده عليه ايضا عتق
 الامتة فان فيها اثنين فثبت الدعوى والشاهد ان حق العبد ولا يمنع التناقض لحق الله سبحانه وايضا اذا كان بائنه من حق العبد
 يحتاج الى الدعوى لا يلزم ثبوتها لانه بائنه من حق الله يعارضه لان الثابت منه عدم الاحتياج الى الدعوى وانما يتعارض
 لانه اذا وقعت الشهادة بلا دعوى في حق الله تعالى اقتضى وجوب ترتيب مقتضاها والاخر يقتضي ان يثبت بل الحق ان المنطوق اليه
 اجتماع الحقين وتعارض مقتضاها فترجح لما ثبت شرعا للاعتناء في امره وتوكيده وامر العبد مع محتاط فيه فلاحتمياط
 ان لا يتوقف اثباته بعد الشهادة على شيء آخر بخلاف ما لم يثبت فيه مثله فلذا وقع الفرق عنده بين حق الامتة

واذا كان دعوى العبد شرطاً عند لا يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة و
عندما ليس بشرط فقبل الشهادة وان اقدم الدعوى ما في الطلاق فعند الدعوى لا يوجب خلاصه الشهادة لا هي
ليست بشرط فيها ولو شهد انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابى حنيفة وان لم يكن الدعوى شرطاً فيه لانه انما
لا يشترط الدعوى لما ان يتقن محرم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبرم ولا يوجب تخريم الفرج عند طه ما ذكرناه فصار كما بشهادة على
احد العبدين هذا كله اذا شهد في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهد انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهد على
تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استخسانا لان المدعى حينئذ وقع وقعه وصحة وكل
العتق في مرض الموت وصحة والخصم في الوصية انما هو الموصى ومعلوم وعنده خلط وهو الوصى او الورث ولا ان العتق
في مرض الموت يشترط بالموثوق من ماله فصار كل واحد منهما خصماً متعيناً

والطلاق وبين متق العبدان مع سبانه الثابت بوجوه الاستقراق المتفق الدعوى ليس من التاكيد بحيث يبين ثبوت بلا دعوى بما يقولان صحيح
حقوق المدعى الى بيان ثبوت بلا دعوى لانه تعالى لم يخص فيها والعبد يشاهد بان فيه تضمن شهادته ودعواه واما حق العبدان ان تتوفر ثبوته الى الدعوى
فقد انتصبا لنا من المدعى نائبا عنه وهذا القدر كميل بالمقصود فان الثبوت في الحقيقة ليس الا الشهادة وانما يبقى فيه لو انكر العبد العتق ولا تتم
مع سبانه الصحيح وتبرج حقه تعالى ولا يقال المقرر ترجيح مع العبد لانا نقول ذلك عند التعارض بان كان ثبوت احد ما انتفى معه الآخر وهذا ثبت

مع العبد مع الله تعالى بل اذا ثبتنا مع المدعى ان كان اثباتا مع العبد سابقا عليه انما فيه ثبت على زعمه قوله واذا كان دعوى العبد
عنده لا يتحقق في مسألة الكتاب اي اجماع الصغير وبما اذا شهد انه اعتق احد عبديه لانه متق المبرم الدعوى من المجهول لا يتحقق وانما يتحقق في المعين فتنفى

المطابقة بين الدعوى والبينة وعندنا ليس شرطاً مطلقاً فقبل سبانه على تعيين ادعاء قوله ولو شهد لانه متق احدى امتيه في جوابها قد يقال واذا كان
الدعوى ليس بشهادته في الشهادة على متق الامة فينبغي ان تقبل على متق احدى امتيه والواقع انما لا تقبل عنده اجابانه انما يشترط الدعوى اثباتا

على متق الامة للبينة لما فيه من تحريم فرجها على مولاه ووجه الله تعالى خالصا فشا بالطلاق وفيه لا يشترط للشهادة به الدعوى كذلك وكذا هذا والعتق المبرم
لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فاتفق الاستقراق في الشهادة على متق احد العبدين فان قيل لو كانت ملة سقوط الدعوى في متق الامة تحريم
فرجها على المتق لثبت في متق الامة المبرسية والتي هي اخوة من الرضاع ومنه الشهادة على الطلاق الرحي لان الشهادة بذلك لم تضمن تحريم فرجها

سحرته في الاولين قبل شهادته وعلما في الرحي بعد ما فاجوابا ثبت بالشهادة بعتقها نوع آخر من التحريم فان وطى الاخت من الرضاع المملوكة ليس
بزناسي لا يلزمه احد بوطيها قبل بعتقها وبعده يلزمه الطلاق الرحي فيعتد بسبب حرمة فرجها فثبت نحو ما وجدنا بالقبض والعدة واما الامة المبرسية

فينبغي ان يشترط الدعوى عنده وقيل في طيها مملوك له وانما يمنع منه عنها كاسما نفس بالشهادة يمتنع ذلك والوطى فيه يافيه قوله هذا كله اذا شهد
بعتق احد العبدين من صحته اما اذا شهد انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهد على تدبيره في صحته او في مرضه ليكون شهادتهما الصق هو وصيته وهو المستثنى

في اول المسئلة وقد منا ان المدعى يرحى ما وقع يكون صيته معتبر من الثلث ولو في حال الصحة وسواء كان شهادتهما بهذه الوصية في مرض موته او وفاته
يقبل تخسانا لان عدم القبول فيما تقدم منده لعدم مضم معلوم فلا يتصور الدعوى واذا كان صيته باختم فيها هو الموصى لان تنفيذ الوصية من حقوق

الموصى فهو انضم المسمى فيها وهو معلوم وعنه نائب معلوم هو الوصى او الوارث بخلاف حالة احيوة فان الخصم في اثبات الحق ليس من اسيد الكاره بل
هو العبد هو مجهول ووجه اخر للاستحسان هو ان انضم بعد الموت في العتق لو لم يكن الوصى كان كل من العبدين وبهما سينان وفي حالة احيوة لا تصح خصوما

لانه لم يمتق منها شي بالمعتق المبرم بخلاف ما اذا مات المولى قبل البيان فان العتق مع شيع فيها فيعتق من كل نصفه على ما عرف فيمن اعتق احد عبديه فاق
قبل البيان فيكون كل منهما مملوكا ولا يخفى ان المراد بانضم من تكون الشهادة على وقوع دعواه ولا يقيم البينة الا على منكره فممن بعض المشركين

ان تكون لورثة منكرين ذلك فمذا يكون قوله وعنه خلف هو الوصى او وارثه يعني الوصى ان كل من لورثة منكرين او الورثة ان كان الوصى منكر فقبل منكر
ما لو كان كل من الوصى والوارث منكر فلا تطل البينة لانها شهادة بوصية وليس احد منهم خلفا ولا مخلص الا باعتبار جعل الميت مدعىا تقديره وايضا قوله

وقوله بالشهادة في مرض موته الى اخره فينبغي انما تقبل في حيوة وانت قلت ان قبولها بعد موته باعتبار وصيته لا اعتبار مدعىا وعدم قبولها قبل موته لان المدعى
الشهادين وبها غير من اثبت فيه العتق اعني المبرم واسما لان انزاله مدعىا لا يكون الا بعد موته واما قبل موته فهو منكر ولهذا ترجع الى الشهادة وروى

ولو شهد بعد موته ابنه قال في صحته احد كما هو قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيخ

لعدم المدعى ولا فخلص لا بقبوله اذ كان المريض قد اصحت حاله واد الشاهدة واستمر كذلك حتى مات وعلى هذا يجبان يؤخر القضاة بهذه الشهادة الى ان يموت فيقتضى بهاء لا يحتاج الى ما دلتها ولا يعيش فيطلق لسانه فترد لعدم انهم المدعى قوله ولو شهد بعد موته انه قال في صحته احد كما هو رويته فيه عن ابى حنيفة واختلف المشايخ في تعريفها على قوله قيل لا تقبل لانه ليس بوصية لاسنادها العتق المنجز الى حالة العتق فلم يكن الميت مدعى بتدبيره وقيل يقبل لان العتق شل بعد الموت فيصح دعواها كما ذكرنا ومع فخر الاسلام في شرح احوال العتق فهو لما قال يجوز ان يكون الحكم معلولا بعلتين فيتعدى باجراها وتبطل بطلانها قال هو الاصح ولما قل ان يقول شيوع العتق الذي هو بمنى صحة كون الدين مدينين يتوقف على ثبوت قوله احد كما هو ولا ثبت لالا الشهادة وصحتها متوقف على دعوى المصير من انهم فصارت ثبوت جميع العتق متوقفا على ثبوت الشهادة فلو اثبت الشهادة بصحة خصوصتها وهي متوقف على ثبوت العتق فيها شاكها لزم الدور واذا لم يتم وجه ثبوت هذه الشهادة على قوله لزم تنجيد القول بعد فهمه وعلى هذا يظن لوجه الثاني من وجهي الاستحسان في المسئلة التي قبل هذه فروع شهدا انه حررته بعينها فاما فانيا اسمها لا تقبل لانها لم يشهد بها كمالا وهو متحقق معلومه بل بمهولة وكذا الشهادة على طلاق احد زوجيه سما فانيا باوند زفر تقبل وتجب على البيان وسجبان يكون قولها كقول زفر في هذه لانها كشادت على عتق احد على ميتة وطلاق احد من زوجيته وكوشهدا انه اعتق عبده سالما ولا يعرفون سالما الاسما بالولد غير احد اسمه لم يمتنع لانه كان مينا كما اوجب وكون الشهود لا يعرفون من لم يسمي لا يمنع قبول شهادتهم كما ان القاضي يقتضي بالعتق بهذه الشهادة وهو لا يعرف العبد كمالا بالشهد وابعده لو كان له عديل كل واحد اسمه لم والمولى يحجب لم يمتنع واحد منها في قول ابى حنيفة لانه لا يدين له دعوى لقبول هذه الشهادة عنده ولا يمتنع بناس المشهور له لانه غير ممنوع منها فصارت كسئلة الكتاب بخلافية وهذا فصل في الشهادة على العتق اذا ادعى العبد العتق واقام شاكها بالاحمال بينه وبين المولى وفي الامه اذا قالت شاكها في الاخرى من رجال ولو اقام العبد شاكها بين ان كان المولى مخوفا على العبد فيلزم ان ينظر في امر الشهود لان اوجه تمت ظاهرا حتى لو قضى بشهادتهما نفذت فثبتت بالعمولة احتيالا بخلاف ما اذا اقام شاكها بالاحمال فثبتت بعتق عبده وتختلفا في الوقت والمكان واللفظ واللغة والشهد احدهما انه اعتقه والاخر انه اقرانه اعتقه فالشهادة جائزة لان الحق قول يداو ويكره فلا يلزم اختلاف المشهود به باختلاف الشهادتينا ذكرنا بخلاف ما لو شهدا بهما انه اعتقه والاخر انه وهبه نفسه للاختلاف المشهود به وصفا لان المنة تملكك الاحتاق احداث القوة وازالة الملك كذا في المبسوط فعمل ذكر قبله من ان لاختلاف في اللفظ لا يمنع على ما اذا كان موثوقا لفطن احد اوصفا ولا يخفى ان التعليل الذي حلل به تقبولا عند الاختلاف في اللفظ من ان العتق لفظ يداو ويكره يقتضي انها اذا اختلفا في اعتقه او وهبه نفسه لقبول ولو اختلفا في الشرط الذي اعتق به العتق فاعدهما جمل كلام فريد والاخر له دخول شاكها لم تجز اذ لا يمكن القاضى من القضاة لولا احراز الشرطين ولو اتفقا على انه له دخول شاكها وقال المولى بل كلام فلان فاشها فعل فهو حر لثبوت له دخول شاكها بالشهادة والكلام بقول المولى ولو شهدا بهما انه اعتقه بعبء لاخر بغير جعل لم تجز لان العتق بمنى يخالف العتق بغير جعل في الاحكام وكذا لو اختلف مقدار جعل المولى في عتق العبد او ما دعى العبد اقل مما ليدى اقل لما ليدى العبد فيكره عتق لا تتركه سميته ولا شاكها عليه لا كذا به احد شاكها به هو الذي يشهد له بالاكثر فان ادعى العتق بالانف منساية فعنى عليه بالان لان الشهادة لا تقوم بها على العتق لان العبد متوق باقرار المولى فانما تقوم على المان من ادعى لفا ومنساية وشهد له شاكها به بالان والآخر بالان منساية فعنى بالان لا تقاها على الالف لفظا ومنز بخلاف الالف الاخيرين كما سياتي في الشهادات ان شاكها بالان ولو شهدا بهما فانه ان كان زيدا والاخران دخل فاما فعل متوق لثبوت كل من لثبوت

باب العلم والعق

ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوكي الى يومئذ فهو حُر وليس له مملوك فاستدري مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ
تقديره يوم اذ دخلت الا انما سقط الفعل نحو هذه بالنون فكان المعبر بقرام الملك وقت الدخول كذا وكذا في ملك يومئذ فلو دخلت الدار

بمحو تامة ولو تعارضت بينة العبد والمولى في مقدار ما اعتقه رحمت بنية المولى لانتهاها الزيادة بمخلاف ما لو اقام العبد البينة على انه قال ان اديت
الى لغا فانت حروا نه اداها واقام المولى انه انما قال اذا اديت الى الغنم الى اخره فالعبد حرو ولا شئ عليه لانه اثبت بنية تنجز احمرة فيه ولو اقام العبد بنية
انه بانه نفسه بالغ واقام المولى انه بانه نفسه بالغين كل انت البينة بنية المولى لان العتق تنجز بالقبول فكان اثبات الزيادة في بنية المولى قال في الاصل
ولو باه نفسه بالغ فاذا اسلم الى المولى كان حروا والمولى ان يرجع عليه بمثلها قال في المبسوط العتق هنا حصل بالقبول لا بالاداء المال وانما يتحقق هذا
فيما اذا علقه بالاداء لان نزول العتق بوجود الشط وقدر وجد وان كان المودعي مفرقا ومغصوبا من المولى فحرم وهذا المال على المولى كان مستقرا
عليه فيقع من الوجه المستحق في الحكم ويكون لان يرجع عليه بمثلها واذا رجع شهود المعتق بهذا القضا به لم يطل العتق لانها لا يبعدان في ابطال الحكم
ولا في ابطال حق العبد ولكنها يصنعان قيمة ما ألفا من اليه على المولى اذ قد ارجع انهما الفا ماله على المولى بغير حق ولو مننا ثم قامت بنية غيرهم
بان للمولى كان اعتقه ان شهدها انه اعتقه بها شهادة هو لا لم يسقط عنهم الغنا لان اتفاق لانهم شهدوا بها هو لغو وعتق بقضا القاضي والمعتق لا يتحقق
وان شهدوا انه اعتقه قبل شهادتهم لم يرجعوا بها عن ادعائهم في حقيفة وفي قول ابي يوسف وتجد يرجعون على المولى بما ضمنوا وهذا بناء على ما بينا ان عندهما
الشهادة على عتق العبد تقبل من غير دعوى فتثبت بشهادة الفرق الثاني حرية العبد من الوقت الذي شهدوا به ان لم يكن ثم مع لذلك تبين
ان الفرق الاول لم يلفوا على المولى شأنا بل هو من غير دعوى فتثبت بشهادة الفرق الثاني حرية العبد من الوقت الذي شهدوا به ان لم يكن ثم مع لذلك تبين
لا يمكن ان يدعى العتق والله تعالى اعلم

باب اسلمت بالعتق اسلمت بالكتسب مصدر عطف سماعي وله مصدر آخر حتى علفا بالاسكان يقال علف علفا وعلفا وتدخله التاء للمرة كقول لفزي
على علفه لا اشتهم اليه مسلمات ولا خارج من في زوكام وقال ابو القيس علفت لما بالند علفه فاجر لنا من انما حديث ولاصال والمراو باسلمت بالعتق
تعليقة بشرط ولما كان المعلق قاطرا في السبية عن المنجز قدمه عليه لما جرى المحض على ان يوا الى التصرف الذي يصح تعليقه اسلمت كما فعل في الطلاق فلم يغير
الكل في كتابه لا يمان ليكون ضبط الاحكام التصرف الواحد حيث سمع في بابيه فلا تتفرق احكامه الا ابوابا ولي العتق اسلمت في اعلم ان بعض من لا يغير تعليق
الطلاق بالملك قبل الملك جازية في العتق روي فلان عن حماد للفرق بان الشارح متشوق الى الممتع دون الطلاق وعندنا المصحح مطرو فيها قوله
ومن قال اذا دخلت الدار فكل ملكك يومئذ فهو حر وليس ملكك فاشترى ملكا ثم دخل عتق امي ذلك الملك الذي اشتراه ولما كان عتق غيره للملك
لا يكون بكلام قبل الملك لا ان يكون اضافة الى الملك قوله ليعوه اليه بقوله لان التنوين في يومئذ مومن عن اسماء المضافات اليها لفظا لا تقديره
اذا دخلت لفظ يوم ظرف للملك فكان التقدير من يكون في ملكي يوم الدخول صوابا في حقيقة اضافة عتق الملك يوم الدخول الى يوم الدخول
والملك لا يكون الا بملك فصا كانه قال ان ملكك ملكا وقت الدخول فهو حر وهو يصدق بملك قبل الدخول يقارن بقاؤه الدخول فكان اضافة عتق
الى الملك للموجود عند الدخول يعني بملكات قول السبغيره ان من جلت فانت حر فاشتراة فدخل لا يبتق لانه لم يضاف العتق الى ملك لاصح سجا ولا حتى وعند المص
الى لفظ وقت من لفظ يوم في قوله فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول يعني ان لفظ اليوم مراد بالوقت لو دخل لملك عتق ما في ملكه لانه اضيف لفعل لا مبتدأ
وهو الدخول ان كان في لفظ انما اضيف لفظا اذ المضافة الدخول لكن معنى اذ فيه ملاحظا لا كان المراد يوم وقت الدخول هو وان كان يمكن على معنى
يوم الوقت الذي فيه الدخول تعيينه اليوم لكن لا يريد بطلان الوقت يعبر عن وقت الدخول ونحن نعلم مثله كثيرا من استعمال الفصح في نحو يومئذ يوم

لو قال كل مملوك املاكه لو قال كل مملوك لي حري بعد موت وله مملوك فاستوفى مملوكه احررا قال ذي كان عندك ولد
اليمن مدحج الاخر ليس بنكر وان ما نكح عتقا من الثلث وقال ابو يوسف ر في النواذر يعتق ما كان مملوك يوم خلفه لا يقيق ما
يستفاد بعد بيعته وعلى هذا اذا قال كل مملوك لي اذا مت بمنزله ان اللفظ حقيقة للحال على ما بينا ولا يعتق به ما سب مملكه
ولكن صار هو مد برادون الاخر ههنا ان هذا ايجاب عتق وايضا اخرج اعتبار من الثلث وفي الوصايا باعتبار الحالة المستقرة والحالة
الراهنه لا سيما انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيد بعد الوصية وفي الوصية لا ولا دفلا من من يولد له بعد هاء الايجاب
التي يعبر مضى فانه الملاك اول سببه من حيث انه ايجاب العتق فينادي الجمل مملوك اعتبارا للحالة الراهنه فيقتل بالحق لا يجوز

وان كان حقيقة في الاستقبال الا انه صار للحال شرعا كما في الشهادة وعرفا يقال الملك كذا او ما كان كذا حقيقة في الحال والمذهب الثالث انه شرک للحال الاستقبال هو الذي اوردوه بعض المصنفين على كلام المصنفين انهم ليس الا انه مشترك هو ظاهر المذهب سبويه انجب منه جواب من لا يفرق بين المصربان قول المصنف له الحال لا يدل على انه للاستقبال ليس حقيقة لان المشترك حقيقة في المعنيين انتهى فترك النظر الى قول المصنف ولما يستعمل به بغير قرينة وفي الاستقبال بقرينة وهذا صريح في انه في الاستقبال مجاز لا بقرينة بل بقرينة بان جواب ما ذكرنا ان الاشتراك ليس في كل النسخة بل المذهب ثلثة واختاره المصنف المذهب المحققين منهم كابي علي الفارسي وغيره فاستعمل عليه ما ذكر المصنف من انه لا يراد بالاستقبال الا بقرينة كما ذكرنا بخلاف الحال ولما اختار عكسه كما في المحيط فورد عليه ان الحقيقة مستعملة اولى من المجاز المتعارف عند ابي حنيفة فكان ينبغي ان يكون الجواب عنه على خلاف المذكور ولما تفرجه على الاشتراك فغاية ما وجه به ان تعين الحال بقرينة استعمال عند عدم القرينة استعماله للاحد المفهومين الحقيقة بخلاف نحو اسافر واتزوج فانه محفوف بقرينة الاستقبال في المشاهدة واذا ثبت انه يراد به الحال على اختلاف التخرج كان الجواز حرية عبد مملوك في الحال مضافا الى ما بعد الحد فلا يعنى المملوك جدا لئلا يقال قوله ولو قال كل مملوك ملك او كل مملوك في حرية موقى وله مملوك فاشترى آخر ثم مات فانه مملوك كان عنده مبرر مطلق لا يعنى بعد هذا القول في الذي اشتراه ليس مبرر مطلق بل مبرر مقيد حتى جازيه ولو لم يجره حتى مات عتقا جميعا من الثلث ان خرجا منه عتق جميع كل منهما وان ضاق منهما يضرب كل منهما بقيمة فيه وهذا ظاهر المذهب عن الكل وعن ابي يوسف في النواذر انه لا يعنى ما استقا وبعد يمينه وانما يعنى ما كان في ملكه يوم خلف وكذا اذا قال كل مملوك لي اذا مات فهو حر وهذا لان اللفظ حقيقة للحال على ما جناه من ان المضارع للحال وكذا الوصف فلا يعنى به ما سبكه ولذا صار به الكائن في ملكه حال الحكم بمرافق الحال دون الاخر وهذا الوجه طعن ميسر بن ابيان في جوابه وجوب المروى عن ابي يوسف وايضا لو لم يرده الحال فقط فاما ان يراد كل منه ومن المملوك في المستقبل فيلزم انما نعني المشترك او استعماله في حقيقة ومجازه ثم يلزم تدبير كل منهما ذاك في الحال والمستحدث عنه ملك لانه في المعنى كل مملوك لي او شاركه مبرر وكذا ان اريد باللفظ المجتمع في الملك عند الموت وهو عموم المجاز كما ذهب اليه محمد بن حنين قال كل مملوك ملكه خدا فهو حر ولا يثمة له حتى ما يجمع في ملكه خدا من كل مملوك له حال الحكم وملكه لي عند خلا فالا بى يوسف فان على قوله لا يتناول المملوك في الغد فيلزم تدبير كل منهما تدبيرا مطلقا على قول محمد بن لو قال كل من كان في ملكي عند الموت مبرر وهو منتف او يراد مستقبل فقط كما لو قال كل مملوك ملكه الى ستة اشهر او الى ان اموت او ابد الزم ان لا يعنى ما كان في ملكه ولا يصير مبررا وهو منتف فبطلت الاقسام فتعين الاول هو ان يعنى الكائن في ملكه وقت الحكم فقط ولا يرد ما ذكرناه وعرف من هذا ان صور التراكيب ثلثة اقسام باقتناول الحال فقط اتفاقا وهو كل مملوك ملكه او كل مملوك لي حر ولا يثمة له فهو على ما كان في ملكه يوم قاله ولا يعنى ما يستقبل ملكه وما يتناول المستقبل لا غير اتفاقا وهو كل مملوك ملكه الى ستة اشهر وكذا وما فيه خلا فاما هو نحو كل مملوك ملكه خدا ففى قول محمد بن يعنى في الغد ما كان في ملكه والمستحدث خلافنا لابي يوسف وقول محمد بن يعنى سبيله بل قوله ولما ان هذا هو مجموع التركيب لا لفظ الملك فقط كما في بعض

باب العتق على جعل

وهو اعتق عبداً بغير مال قليل العبد عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بغيره
لانه معاوضة المال بغير المال اذا العبد لا يملك نفسه ومن تضيعة المعاوضة ثبوت الحكم بغير المال كمال كمال
البيع فاذا قيل صار حراً وما شرط دين عليه حتى يعم الكفالة به بخلاف ما قيل لا يبيع مع الدين في حق قيام

لم يعتق بغيره ولا على عتق بغيره من غير غيب به ثم اشترى باقية ففعل ما عتق عليه لم يعتق الا نصفه انما ينزل المعلن والمعلن
كان عتق النصف والعتق تجزئ عتق بالحنيفة فليس في حصة نصفه سيده وعند ما يعتق كذا لا يبيس ولو كان باع النصف الاول ثم
اشترى النصف فتركه ثم دخل ابدار لم يعتق منه شي لان المعلن النصف المتبقي لا يشتد وقد وجدنا شرط في غيبه كذا وجب مع
بين عبده وما لا يقع فيه العتق من بيت او حراً او حراً وقال احدكم اهل قتل هذا هذا عتق عبده عند ابي حنيفة وان لم يجره وقال
لا يعتق الا ان يجره ومثله ما حصله في الطلاق وروى ابن سماعه عن محمد اذا اجمع بين عبده وده سطرانه وقال احدكم احر
عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية لم يجره ولو قال هذا حراً ولم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب لما كونه هذا
حر او لا وبه مسند في الشهادة على الشرط قال ان خلعت دار فلان فانت حر فنته فلان وكذا قد دخل عتق لان الدخول فعل العبد
وصاحب الدار في شهادته به غير متم فضحت شهادته بخلاف ما لو قال ان كلمت فشهد هو واخر انه كره لم يعتق لان عدلنا في هذه شأبه
على فعل نفسه فلم يبق الا شاهد واحد على الشرط ولو شهد ابن فلان ان كلم ابا فلان حراً انا اب جازت شهادته انما لا تناسل ابها بالكلية
وعلى نفسها لوجود الشرط وان ادعاها ابوها فخذ ابي يوسف سى باطلا وعند محمد جائزة لانه لا تنقصة للشهود به لا سيما ومحمد يعتبر
المنفعة بثبوت التهمة وابو يوسف يعتبر بغير الدعوى والابن كمال لان شهادته لا تنقص ان صدقه فيما يدعيه نعمت من شئ في التماس المصلحة علم الجواب
باب العتق على جعل اخر هذا الباب على ابواب العتق بغيره ومعلقها كما اخرا الخلع في الطلاق لان المال في يدين ابائين
من الاستقاط غير اصل بل الاصل عدمه فاحسنه بالسير اصل مما هو اصل لم يجعل لان على شئ يفعله وكذا اجمع عليه ويقال
الجهالة ضياعها سبب بالكره في الصحاح وفي غيره من غريب الحديث المعنى وديوان الادب للقدراي بالفتح فيكون فيه وجهان قوله ومن
اعتق عبده على مال قليل العبد عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان لي عليك الف او على
الف توديها او على ان تعطيني الف او على ان تخبيني بالف او بعتك نفسك بالف او بهتكها على ان تعطيني الف فانه يعتق اذا
قبل وانما يعتق بمجرد قبوله والاولى للمولى لانه عتق على ملكه هو موجب للولد بموجب ولد عوض لانه معاوضة ومن حكم المعاوضات
ثبوت الحكم بقبول عوض في الحال كما في البيع وكذا اذا علقها على مال فقبلت وهذا لان المولى ثبت ملكه في العوض المأخوذ من جهة
العبد فيعلم زوال ملكه عن العوض والا اجمعت العوضان في ملكه حكما معاوضة وصار كالبيع ليشترط القبول في محله ذلك ان
المان حاضر وان كان غائبا اعتبر مجلس علم فان قيل عتق ولزمه المبال في الدنيا يطالب به بعد الحرية وان ادعاه عوض انا بالقيام
او بشتتاله بمجلس آخر بطل ليس له ان يقبل عبده واذا صار دنيا على حرصت الاثمالة به عليه ما ذكر في الاصل عتق امته على قوله
ثم ماتت ولم تترك شيئاً فليس على الولد من ذلك المالك شي لان ليس على الوارث شي من المورث شي ولو كانت اعطته في حياتها
كفيل بالمال الذي عتق عليه جاز لا ينشأ مرة بغيره بخلاف بدل الكتابة لا تصح به الكفالة لانه دين جسد مع المنا في بقية البيع
بغيره حصول العتق بعبده المبدل للمولى فبغيره بقدره فلا يحدى الى الكفيل للمنا في هو الرقيق فانه ينبغي ان يكون على من
فرضه من ولان الكفالة انما تصح بين مبيع وهو لا يخرج المديون عنه الا بالاداء او ابراءه او بدل المكتبة مستطرد

ل
التهمة
ميت

المنفعة

بغيره

فأطلق لفظ المال ينظم الواحدة من النقد والعرض والجوران ان كان يغير عينه لانه معاوضة للمال فغير المال فشا به النكاح
 وإطلاق والعلم من جهة العبد وكذا الطعنة والمكيل والموزون اذا كان معلوم المحبس لا يضر بهما لانه الوصف لا يضر بالشيء
 قال ولو علق عتقه بأداء المال صح وصار ما ذونا وذلك مثل ان يقول ان ادبت ثلث الف درهم فانت حرة ومضى قوله صح لانه
 يصح عند الاداء من غير ان يصير مكاتباً لانه صريح في تعليق العتق بالدفع ان كان فيه معنى المعاوضة في الانتفاء على ما بيننا
 انشاء الله تعالى وانما صار ما ذونا لانه رغبة في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده العتاق وكون العتق مكافئاً لذلك

بان حرة نفسه كما يصح الكفالة به جاز ان يستعمل به ما شاء يد ابيد لانه دين لا يستحق قبضه في المجلس فيجوز ان يستبدل به كالاتفاق
 ولا غير في نسبة لان الدين بالدين حرام قوله وإطلاق لفظ المال في قوله على ان ينظم قواعد من النقد والمكيل والموزون
 والعرض والجوران ان كان يغير عينه بعد كونه معلوم المحبس كما في فقه حنيفة وان لم يقل حبة او صعيدة وكفرس او حمار او عبدان
 الجاهل ببيته فصح لانه معاوضة مال بغير المال فشا به النكاح وعلى المعركة معاوضة مال باليسر بمال بان العبد يملك نفسه
 الحاصل في مقابلة المال ليس لان نفسه بالنسبة اليه ليس مالا لانه يبقى على اصل الحرية بالنسبة الى نفسه حتى يصح اقراره بالعدو ^{والدين}
 وان تنازع عنه الى الحرية وكذا النكاح والصالح من دم العبد بهما يصفر ذلك كما تقدم ويزم الوسط في تسمية الحيوان الثوب بعد بيان ^{جنسها}
 من الكفرس والحمار والعبد والثوب المردى ولو اتاه بالقيمة اجبر المولى على القبول كما في المشهور وهو منسب لك وحمد وولم يسم المحبس
 بان قال على ثوب او جوران او دابة فقبل حق ولزمه ثمة نفسه ولو ادعى اليه العبد او العرض فاستحق ان كان يغير عينه في العقد فعلى
 العبد مثله وقد علمت ان القيمة في مثل مخلص ان كان معينا بان قال عتقتك على هذا العبد والثوب او بعتك نفسك بعتة الكارية
 فقبل حق وسلم فاستحق رجوع على العبد بقيمة نفسه عند حقيقة ما بي يوسف قال فم يرجع بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف انما يك
 قبل التسليم واذا كان الحكم انه لو اشترى شيئا لعبد الغيب صح البيع فكذا انما الا ان في البيع اذا لم يجر مالك العبد ففسخ العقد ^{بفسخ}
 بعد نزول العتق بالقبول ولو اختلفا في المال حبسه بمقداره بان قال المولى اعتقتك على عبد وقال العبد على كره خطاه وعلى ان قال
 العبد على منماة فاقول العبد مع مينة وكذا لو انكر اصل المال كان القول له لانه عتق باقتضاه مال عليه المولى فالقول في بيانه قوله ذاتية
 بعينه المولى اما لاثبات زيادة اولاد لمثبت من نفسه بعينه ولو كان بها الاختلاف في مسألة التعليق بالا وادعى هو الحق في هذه المسألة اعنه
 قوله ان ادبت الى الف فانت حرة فالقول قول المولى مع مينة لان التعليق بالشيء يتم به فالقول قوله في بيانه بخلاف ما قبلها فان العبد
 عتق بالقبول فيكون الاختلاف بينهما في الدين الواجب عليه انتهى فلا يمتنع الا بالاداء وانما الاختلاف بينهما فيما يقع به العتق وكان القول
 للمولى وان اقاما البيعة فابينة بنية العبد فلا منافاة بين البيعتين لانه يجعل كان الامر من كانا فاقى اشهر طين اتى به العبد بحق ولان ^{المستثنى}
 لا لزوم في بنية العبد معناه الالتزام ثم فانها اذا قبلت عتق العبد لا يفسد بانه ليس في بنية المولى التزام فانها اذا قبلت لا يلزم ^{العبد}
 اداء المال بهذا فاعرف ان المستثنى لو قال المولى اعتقتك امس على الف فلم تقبل فقال العبد قبلت فالقول قول المولى ثم
 لانه اقر بتعليق العتق بقبول المال وهو يتم بالمولى ولما اتى وقفه بعد المجلس اذا كان العبد غائبا ثم العبد يدعى وجوده فسوف يقبل
 زوال ملك المولى به والمولى ينكر فالقول قوله كما لو قال له قلت لك امس انت حرة ان شئت فلم يمشأ قال العبد بل شئت ^{فانقول}
 قول المولى بخلاف قوله بفسره بعتك هذا الثوب امس بالف فلم تقبل قال الاخرى قبلت القول مشترى لان القائل اقر بالبيع و
 لا يحقق البيع الا بقبول المشتري فهو في قوله لم تقبل راجع عما اقر به قوله ولو علق عتقه بأداء المال صح وصار ما ذونا ذلك مثل ان
 ان ادبت الى الف فانت حرة معنى في تعليق العتق بقبول المولى عند الاداء من غير ان يصير مكاتباً لانه صريح في تعليق العتق بالا وادعى ان
 العتق في لانه انما يتبين في خلافه فهو المكتوبة ليست حرة في التحقيق بل حرة في عقد المعاوضة وصار العبد ما ذونا ضرورة الحكم الشرعي بفسخ

في

وان اخضر المال اجبر المحاكم على نفسه وحق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي مسائل الحقوق انه ينزل قابضا بالتخلية وقال نفوذ لا يجبر على القبول وهو القياس لانه قصر من يدين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا لهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ولا اجبر على مباشرة شرط الايمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب فلما اذ تعلّق نظر الى اللفظ ومعاوضة نظر الى المقصود كانا ملق حقه بالاداء الا انه من المال فيقال العبد شرط الحرية والمولى المال بمقابلته فلهذا الكتابة لو كان عوضا في الطلاق في مثل هذه اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقا في الاداء عملا باللفظ ودفعنا العتق من المولى حتى لا يمنعه عليه ولا يكون العبد الحق بمكاسبه ولا يستحق الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعنا العتق من العبد حتى يجبر المولى على القبول فحصل هذا يدور الفقه ويخرج المسائل نظيره الميراث في العتق

التعليق واستحقاقه انما من العتق عند الاداء وذلك يقتضي ان يتمكن شرعا من الاكتساب ولانه رغبة في الاكتساب حيث ملق حقه باوار المال ويستلزم طلب المولى للمال منه فيلزم ان يجعله اذنا لان الموضوع للاكتساب في العادة وخصوصا مادة المتعدين نصفه انهم موالى العبيد هو التجارة لا التكدي لانه خسته يلحق المولى عار بالكتبة لو اكتسب منه فادى حتى لو وجد الشرط قوله واذا اخضر المال اجبر المحاكم على قبضه وحق العبد ومعنى الاجبار فيه نفسا سائر الحقوق من ثمن البيع وبدل الابارة وغيره بان ينزل قابضا بالتخلية لئلا يبين بان يكون بحيث لو يده اخذه وعلى هذا فمضى نسبة الاجبار للمحاكم ان يحكم بانه قد قبض به اذا كان العوض صحيحا اما لو كان خمر او حراما جازا جازا فاحشة كما لو قال له ان اديت الى كذا خمر او ثوبا فانك حر فادى ذاك لا يجبر على قبوله ولا ينزل قابضا الا ان احده محتار او ما عديم العتق في قول ان اديت الى الف الف فمجت بها فانك حر لا يجبر على القبول لان التعليق بشيئين المال والحج فلا يفتق بجهود المالى لبطلان معنى المعاوضة وكذا ان كان قال ان اديت الى الف الف فمجت بها يجبر على القبول لان الاداء تمام الشرط والحج مشورة وقال زفره لا يجبر على القبول اذ لا ينزل قابضا بالتخلية بل ان اخذه كان قابضا وحق العبد وقوله هو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط القبول لهذا لا يتوقف صحة على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ واذا كان يمينيا فلا اجبار على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل الشرط بل بشرط ولا يجبر على ان يباشر الانسان سببا يوجب عليه شيئا بخلاف الكتابة لانه عقد معاوضة لانه منه والبدل فيها واجب على العبد فيجبر على قبضه اذا اتى بائنا البديل ليس واجبا على العبد فلا يلزم المولى قبوله واعلم ان الكتابة قد ثبتت بصيغة الشرط اذ انما يقتضيهما كقوله ان اديت الى الف الف كل شهر راية فانك حر فانه يصير مكاتبا لا يجوز بيعه كذا ذكره في الدخاية مقتصر ونسبه الى الخزائن والمسئلة في مبسوط شمس الائمة وذكر ان هذا هو المذكور في نسخ ابي سليمان وفي نسخ ابي حفص لا تكون مكانة وله بيعا لانه تعليق بشرط وهو ان يودى المال عشر مرات والتعليق بشرط واحد وشرط سوار ووجوه رواية ابي سليمان انه جعله منجما والتبجيل من حكم الكتابة والعبرة للعاني لا للالفاظ واستشهد لابي حفص بالوقال ان اديت الى الف الف في هذا الشهر فلم يوده فيه واداه في غيره لا يعتق اتفاقا واجب بان ليس في هذا تبجيل والمسئلة تتمثل التامل قوله ولما اذ تعلّق نظر الى اللفظ ومعاوضة بالنظر الى المقصود لانه ملق حقه بالاداء الا ليحتمل على دفع المال لينال العبد شرف الحرية من جهة السيد وينال السيد المال عوضا عنه وهذا معنى معاوضة وقد فرض صحة هذا التصرف لتحقيق هذا الغرض شرعا فلا بد من اعتباره معاوضة ولذا كان عوضا في الطلاق اذا قال ان اديت الى الف الف فانك حر حتى وقع بائنا لكن لما لم يكن المال لازما على العبد تاخر هذا الاعتبار الى وقت ادائه اياه ويلزم اعتباره مكاتبا لان ما بالضرورة يتقدر بقدر ما ثبتت ملكه كذا لك قبيله ويلزم قبوله على السيد وبه يندفع الاليل والقال في كيف تصح المعاوضة وكل من البديل والبديل للمولى لان على ما ذكر يكون المال للعبد لا للمولى وقد اجيب بان هذه مخالفة لان العتق حصل للعبد وهذا يتم ان اريد بالمبدل العتق اما ان اريد به الاعناق الذي هو فعله فلا ولو حول تقرير الاشكال الى ان المال ملك السيد فكيف يعتق باءنه وان انزل مكاتبا كما ان المكاتب لا يعتق باءنه ما كان اكتسبه قبل الكتابة لم يضع هذا الجواب وانما بخلاف ذلك الجواب فانه يدفع الاشكال كيف ما قرر وآما قبل الاداء فالواجب اعتبار الشرط ولا يتضرر السيد

ان

لفظ

العتق

ولا يوجب البعض على القبول الا ان لا يعتق ما لم يرد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض ما دى الباقي

الخبر

يقتنع بوجه عليه ويعبر العبد الحق بكاسبه من سيده مع انه لم يجب عليه ادا مال وتسمى الجبرية الى المولود للامة المعلق معتق بالاداء بخلاف المولود كان عبدا لان رقي الولد وحرية تابعة لامة والاصل انه ثبت لاجتماع التعليق والمعاوضة فوجب توقيفه مقتضى كل عليه وعلى هذا يدور الفقه اى على ترتيب مقتضى كل شبه عليه وتخرج المسائل المختلفة التي بعضها يقتضى اعتباره تعليقا وبعضها يقتضى اعتباره معاوضة الا انه لما تاخر اعتباره بالمعاوضة الى وقت الاداء كانت احكام الشرط اكثر من احكام المعاوضة فلم يثبت من احكامها الا ما هو بعد الاداء وهو اذا وجد السيد بعض المودى ذيو فان له ان يرجع بقدره جيا دوا ما كان من ضروريات المعاوضة هو تقديم ملك العبد ما اداه وانزاله قابضا اذا اتاه به وبما قبل ذلك المعتبر به التعليق فكثرت الفتن بالنسبة الى المعاوضة فلم يخالفت المعاوضة التي هي الكتابة في صور كثيرة الاولى ما ذامت العبد قبل الاداء وشرك مالا فهو للمولى فلا يودى منه عتق ويعتق بخلاف الكتابة الثانية لو مات المولى وفي يد العبد كسب كان لورثة المولى ويباع العبد بخلاف الكتابة الثالثة لو كانت امته فولدت ثم ادت فعتقت لم يعتق ولدها لانه ليس لها حكم الكتابة وقت الولادة بخلاف الكتابة الرابعة لو قال العبد للمولى حط عني ما نه فحط المولى عنه وادى تسعائة لا يعتق بخلاف الكتابة الخامسة لو ابرأ المولى العبد عن الالف لم يعتق ولو ابرأ المكاتب عتق كذا ذكرها وانظروا انه لا موقع لها اذا افرق بين تحقق الابرار في الموضعين يكون والابرار لا يتصور في هذه المسئلة لانه لا دين على العبد بخلاف الكتابة السادسة لو باع المولى العبد ثم اشتراه اورده عليه بخيار عيب فحط وجوب قبول ما ياتي به خلافا عند ابي يوسف نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق بخلاف الكتابة فانه لا خلاف في انه يجب ان يقبله ويعد قابضا ووجه قول محمد ان وجوب القبول انزاله قابضا كان من حكم الكتابة وقد بطلت بالبيع فلا يجب القبول فغيره لو قبل عتق بحكم التعليق وهو لا يبطل بالخروج من الملك لما عرفت في الايمان بالطلاق وقول ابي يوسف عتق اوجه لان الكتابة التي تبطل بالبيع هي القائمة عند وانته علمت ان انزاله مكاتب انما هو في الانتباه هو ما عند ادائه فلا ينزل مكاتبه قبل بل الثابت قبل ليس الاحكام التعليق والبيع كان قبل ولا كتابة حجة معتبرة شرعا لتبطل وقد فرض بقاؤه اليهين واعتباره صحتها بعد البيع فيجب ثبوت احكامها ومنها وجوب القبول اذا اتى بالمال السالبة انه يقتصر على المجلس ولا يعتق ما لم يود في ذلك المجلس فلو اختلف بان عرض او اخذ في عمل آخر فادى لا يعتق بخلاف الكتابة هذا اذا كان المذكور من ادوات الشرط لفظه ان قال كان لفظه متى او اذا فلا يقتصر على المجلس الثامنة انه يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبل ان يودى بخلاف المكاتب التاسعة ان السيد ان يأخذ ما يظفره مما كتبه قبل ان ياتيه بما يودى بخلاف المكاتب العاشرة انه اذا ادى وعتق وفضل عنده مال مما كتبه كان للسيد في اخذه بخلاف المكاتب الحادية عشر لو كتب العبد مالا قبل تعليق السيد فاداه بعده اليه عتق وان كان السيد يرجع بشك على ما سيذكر بخلاف الكتابة لا يعتق بادائه لانه ملك المولى الا ان يكون كاتبه على نفسه وماله فانه يصير الحق من سيده فاذا ادى منه عتق قوله ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لم يعتق لان شرط العتق ادا الكل ولم يوجد كما لو حط عنه البعض وادى الباقي فانه لا يعتق كما ذكرنا في المسائل لعدم الشرط وانما يجبر على قبوله لانه بعض ما يجب عليه قبوله فكما يجب قبول الكل يجب قبول البعض ولا يخاف في ورود منع هذه الملازمة وذلك لان وجوب قبول الكل لان به تحقيق شرط العتق الذي

أقول لو أدى الفاعل اكتسبها قبل التعليق بجمع الموصوف عليه وتعلق لا يستحقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه
لأنه ما دون من جهة بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان ادبت يقتصر على المجلس لانه تحييد في قوله اذا ادبت لا يقتصر
لان اذا استعمل الوقت بمنزلة متى ومن قال لعبده انت حر بعد موتى على الف درهم فالبطلان بعد الموت لا ضافة
الايجاب الى ما به

هو حق العبد وليس له البعض كذلك الا اذا كان في ضمن كل فانه يجب قبوله باعتبار انه محقق للملك لا باعتبار انه بعضه فلو كان في
هذه المسئلة خلاف وما ذكره المصنف هو المذكور في الايضاح وذكر شيخ الاسلام انه لا يوجب قبوله كما ذكرناه وذكر في شرح الطحاوي ان عدم
وجوب قبول قول ابي يوسف وانه القياس والاستحسان هو ان يجبر على القبول كالمكاتب والاوجه وهو وجه الاستحسان ان
وجوب قبول البعض لرفع الضر عن العبد لانه قد يعجز عن اداء الكل دفعة وما تحمل مشقة الاكتساب الا لانه لك الغرض فلو وفقناه على
تحصيل الكل ذهب تحمله كد سعيه غالبا عن غرضه وما تقدم يعلم انه السيد لو خبطه منه قبل ان ياتي به جاز ولا يوجب له به من اداء المشرط
قوله ثم لو أدى الفاعل اكتسبها قبل التعليق يعتق ويرجع المولى عليه بمثلها اما العتق فلو جرد بشرط وهو اداء الالف حتى يعتق ولو كانت
الفا موصوفة الا انه لا يجب عليه قبول الموصوفة واما رجوع المولى بمثلها فلا استحفاق اياها وهو المراد بقول المصنف لا استحفاقا اضافة
للمصدر الى المقبول وهو تعليل للرجوع وهذا لاننا ملكه والعبد وان قلنا انه ملك ما اكتسبه عند الاداء ويصير عنده كالمكاتب لكن
ذلك فيما اكتسبه بعد التعليق في هذا الوجه في الغرض وهو ان يعتقه باداء الف يحدث حصولا له في ملكه ما لم يكن ملكه وتلك الالف ليست
كذلك فيرجع بمثلها دفعا للضر عن المولى قوله ثم الاداء في قوله ان ادبت يقتصر على المجلس فلو اختلف المجلس بان قام العبد او امر
او اخذ في عمل آخر ثم ادى لا يعتق وهذا لانه تحييد محض وليس في كلامه ما يدل على الوقت لان ان الشرط فقط بخلاف اذا وسمته
لولا انها عليه لا يتوقف ففى اى وقت ادى عتق وتحن ابي يوسف انه ان بمنزلة اذا ومتى وقد يوجب بان ان لما لم يدل على الوقت
صار المعلق به الاداء في مطلق الوقت فيشتر فيه كالا مطلق عن الوقت فيشتر في اى وقت شاء ويجاب بان لما لم يدل على
الوقت فانا ثبت مقتضى للفعل ووقت مجلس الايجاب حافه متيقن فيعتق به ولا يخفى ان معنى كونه ضرورة الفعل ان تحقيق الفعل
بدونه فلا يمكن فلا يثبت مدلوله اصلا فانا ثبت للفعل وقت وجوده اى وقت وجد لا يقال بالاداء يختلف المجلس فلا يتصور
العتق بالاداء لاننا نقول يجب ان يستثنى مقدار الحنث كما يستثنى مقدار الر في حلفه لا يلبس هذا الثوب وهو لا يسه حتى لم يحنث بعذر
شغله بنزعه فلا يتبدل المجلس بالاداء فرج قال ان ادبتا الى الفا فاتها حان فادى احدها حنثه لم يعتق لان شرط العتق ادائها
جميع المال وجملة الشرط تقابل جملة المشرط من غير انقسام الاجزاء على الاجزاء وانما الانقسام في المعاوضات وكذا لو ادب احداهما
جميع الالف من عنده لم يعتق لان الشرط ادائها فلا يتم باحدها فان قال المودى خمسائة من عندي وخمسمائة بعث بها صاحبى
او غيرها اليك عتقا لان اداء الرسول كما اداء المرسل فتم الشرط وهو اداؤها ولو ادب عندهما اجنبى لا يعتقان لانه ليس اداؤها
ولا ينقل اليها بخلاف الكتابة والمودى ان يرجع على المولى لانه ادب ليعتقها ولم يحصل مقصوده فان قال اوديها اليك على انهما
حان او على ان يعتقها فقبل على ذلك عتق ويرجع المودى بالمال على السيد انا العتق فلان قبول المولى على هذا الشرط بمنزلة الا
منه لهما واما حق الرجوع فلان عوض العتق لا يجب على الاجنبى ولو قال بها امراني ان اوديها اليك فقبلا عتقا لانه رسول عنهما
قوله ومن قال انت حر بعد موتى على الف فالقبول بعد الموت لا ضافة الايجاب الى ما بعد الموت فصا كما اذا قال انت حر غدا
بالف فان القبول محله الغد وهذا لان جواب الايجاب في عهد المعاوضة وهو القبول انما يعتبر في مجلسه ومجلسه وقت وجوده والاضافة

بخلاف ما إذا قال أنت مدبر على العتق وهو حيث يكون القبول إليه في الحال لأن إيجاب التدبير في الحال لا
أنه لا يجب له المال لقيام الرق قالوا لا يعتق عليه مسئلة الكتاب وإن قبل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث لأن الميراث ليس له الاعتاق وهو

تؤخر وجوده إلى وجود المضاف إليه منها ما بعد الموت ولو أمكن إضافة البيع ونحوه وجب فيه أيضا كون قبول البيع متأخرا إلى وقت وجود المضاف
فيكون محل القبول ذلك بخلاف ما إذا قال أنت مدبر على العتق وهو حيث يكون القبول إليه في الحال لأنه إيجاب التدبير في الحال إلا أنه لا يجب
المال لقيام الرق في المدبر ولا يستوجب المولى على عبده ديناً صحيحاً وإذا اعتق بعد الموت لا يلزمه شيء لأنه لما لم يجب عليه عند القبول
لم يجبر عليه بعده وعلى هذا الفائدة في تعليقه بالقبول لا يظهر اختيار التدبير من العبد كما لو قال إن اخترت التدبير فانت مدبر وصارك إذا
علق تدبيره بخوله الدار وأورد أن قوله أنت مدبر على العتق هو معنى أنت حر بعد موتى على العتق فينبغي أن يشترط في مسئلة الكتاب القبول
في الحال إيجاباً بان مسئلة الكتاب تنصرف بين من السيد حتى لا يمكن من الرجوع وفي الإيمان يعتبر اللفظ وليس في قوله أنت مدبر
على العتق إضافة لفظاً ليكون مينا فلا يشترط القبول بعده وفي النهاية إنما افرق وقت القبول فاحترق في الحال في أنت مدبر على العتق لا
في التدبير حتى المحرقة وحق المحرقة متحقق قبل الموت واعتبر بعد الموت في أنت حر بعد موتى على العتق لأنه قابلاً بحقيقة المحرقة بعد الموت
فيعتبر القبول بعد الموت ولا يخفى أن التدبير ليس معناه إلا الاحتقاق المضاف إلى ما بعد الموت وذلك هو الثابت في كل من قوله أنت
مدبر وأنت حر بعد موتى بالفرق بل المعنى واحد دل عليه بلفظ مفرد ومركب كلفظ واحد والمحدود من نحو إنسان وحيوان ناطق ثم ثبت حق
المحرقة من غير ما عن صاحب المسئلة التي هي التدبير لأن حق المحرقة هو معنى التدبير ابتداء فلم يتحقق العتق
وأنك لم تدبر عنه وعن ابن خزيمة في نوادر بشر بن الوليد إذا قال أنت مدبر على العتق ليس القبول الساقط وله أن يبيعه فإذا مات المولى وهو في
ملكه وقال قبلت أدار اللفظ ففعل هذا استوت المسئلة في أن القبول بعد الموت وروى عن أبي يوسف فيهما أن لم يقبل حين قال
ذلك فليس له أن يقبل بعده وإن قبل كان مدبراً وعليه اللفظ إذا مات السيد وعن أبي يوسف في الاملاء إذا قال إذا است فانت حر
على العتق ورزق القبول في حالة الحيوة لا الوفاة فإذا قبل مع التدبير فإذا مات حتى ولا يلزمه المال لأنه لا يلزمه وقت القبول لأنه لا يعتق
بالقبول فلا يلزمه وقت وقوع العتاق فسوى بين المسئلة في أن القبول حالة الحيوة إلا أنه اختلف كلامه فيها في لزوم المال وذكر
السرستي عن ابن ساعدة عن محمد بن لو قال أنت مدبر على العتق فالقبول بعد الموت ليعتق فيلزمه المال ومعلوم أنه ذكر في الجامع في مسئلة
أنت حر بعد موتى على العتق أن القبول بعد الموت فقد سوى بينهما في الرواية في أن القبول بعد الموت كما سوسه أبو خزيمة فيما ذكرنا
عنه كذلك وح فاقيل أنهم أجمعوا أنه لو قال أنت حر على العتق بعد موتى فالقبول بعد الوفاة لا يصح إذ يجب أن يجعل قول أبي يوسف في
قوله إذا است فانت حر على العتق أن يقول في حالة الحيوة رواية في أنت حر بعد موتى على العتق أن القبول في حالة الحيوة بل الدلي لأن هناك
الإيجاب معلق صريحاً بالموت ومع ذلك يجعل القبول في الحال وهنا هو بالموت مضاف ثم لا يخفى أن المال هو لزوم المال على ما ذكرناه من
أبي يوسف ومحمد لأن الظاهر من تعليقه بخصوص هذا الشرط ليس إلا حصول المال عوضاً عن العتق والاعتقال إن اخترت التدبير فانت مدبر
وهذا لأن المولى ماضى بعقده لا ببدل وتعليقه بقبول المال ظاهر في ذلك ولا مانع شرعي منه إذ المولى يستحق على عبده المال إذا كان سبب
العتق كما في المكاتب وإذا لم يستحق عليه بسبب غيره على أن المروى عن أبي يوسف ومحمد في المسئلة أنها مستحقا المال بعد موت
السيد وح يكون حراً فالحاصل تأخر وجوب المال إلى من حرته فلا يلزم ما ذكر من ثبوت الدين للسيد على عبده وإن أشد الموقف والموقع

القبول

قال ومن اعتق عبدا على خدمته اربع سنين لقبيل العبد عتق مومات من ساعته فعليه قيمة نفسه في ماله عند
 بصفته والبري ستمه وقال محمد بن قيسه خدمته اربع سنين اما العتق فلانه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضا فيعتاق
 العتق بالقبول وقد وجد ولزمته خدمة اربع سنين لانني يصح عوضا فصار كما اذا اعتقه على الف درهم مومات العبد
 فاختلافه فيه بناء على خلافية اخره وهي ان من باع نفسه لعبد منه بجارية بعينها ثم استغنت الجارية او هلك
 برجم المول على العبد بقيمة نفسه عند ما وبقيت الجارية عنده وهي معروفة وتوجد البناء انه كما يتعدا
 تسليم الجارية بالهلاك والاستحقاق يتعدا الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المول فصار نظيره

العتق عند القبول فقال المصنف عن المشايخ لا يعتق مالم يعتقه الورثة وراؤذ غيره او الوصي او القاضي ان امتنعوا الا ان الوارث بملك
 حقة تجيز وتعلقا والوصي لا يملك الاتجيز اقلو قال ان دخلت الدار فانت حر فدخل لا يعتق واذا اعتقه الوارث فولاده للميت لان حقة
 تقع له ولذا لو اعتقه الوارث عن كفارة عليه لا يعتق وعلله بان الميت ليس بالمالا اعتق قال وهذا صحيح وكذا قال غيره واعتز
 بان الابلية ليست بشرط الا عند الاضافة والتعليق ولذا لو من بعد التعليق ثم وجد الشرط وقع الطلاق لم يعلق والعتاق ولذا يعتق
 المدبر بعد الموت وليس للتدبير الا تعليق العتق بالموت وواجب بالفرق بين هذه المسئلة وتلك المسائل بان هناك الميراث بطلان
 ابلية المعلق فقط وهذا الثابت بزيادة في المحل وهو خروج عن ملك المعلق الى ملك الورثة فلم يوجد الشرط الا هو في ملك غيره
 ولا يخفى ان هذا ليس فصلا للسؤال وهو ان ما حلل به منجات ابلية المعلق لا اثر له وما ذكر من خروج المحل من محليته حقة ان اراد المحجب
 انه جزا لما منع فليس يصح العلم بان انتقار ابلية المعلق ليس له اثر في عدم الوقوع عند الشرط فصار الحاصل من الايراد انه حلل بما لا
 اثر له فاجاب المحجب بايراد علة اخرى او مانع وقال في جواب هذا السؤال فالعراق في الجواب المحجب حيث علل بان الميت ليس بالمالا اعتاق لم يميز
 بين عدم ابلية لذلك بسبب الموت او غيره ومبنى السؤال على فهم انه الموت ويمكن كون مراده انه ليس بالمالا اعتاقه فخرجه عن ملكه الى ملك
 الورثة فصار اجنبيا عنه وانما لزم خروجه الى ملكهم لانه لا يعتق بمجرد الموت كالمدير بل بعد القبول الكائن بعد الموت واذا تأخر العتق
 عن الموت ولو ببيعة لا يعتق الا بعتق الورثة وصار كما لو قال انت حر بعد موتني بشرفانه لا يعتق الا بعتقهم وبهذا يدفع ما اوردوه
 شارج فقال ينبغي ان يعتق حكما كلام صدر من الال في المحل وان كان الميت ليس بالمالا اعتاق لما قلنا ان الكلام صدر في
 حال ابلية ثم استدلل على ذلك بان القبول بعد الموت معتبر فهو فرع كون الايجاب معتبرا بعد الموت فلو لم يعتق بعد الموت الا بعتق
 واحد من الورثة لم يبق معتبرا بعد الموت فلا يبقى فائدة لقوله فالقبول بعد الموت ولا يخفى ان بعد كون الكلام حين صدوره معتبرا
 بشرط ان يكون في ملك عند نزول العتق ثم نفى الفائدة ممنوع فان بالقبول ثبت لزوم العتق على الوارث فان لم يفصل اعتقه القاضي
 ولم يكن بولار القبول ذلك بل يباع ويورث فكيف يقال لا فائدة له نعم يقال اذا كان العتق لا بد منه فالسبب الى نقل ال
 ملكهم ثم امرهم بالاعتاق ان كان بسبب انه لا سلبية فلو بقي في ساحة القبول بلا ملكهم لزم السلبية فلو لم يبق على ملك الميت ويجعل مثلهم
 من حوائج وهو نفاذ ايجابه وصحته ولذا كان قبوله معتبرا فلا مانع من ان يبقى على ملك الميت مقدار مجلس العلم بموته لان القبول
 لا يتغير بعده بل يتغير به وما تقدم من نوادر بشر من قول ابي حنيفة فاذا مات المولى وقال قبلت ادراك العتق ظاهر في عدم تأخر حقة
 الى عتق الوارث كما استدلل في ذلك الشارح ايضا مع ان في المسئلة خلافا كما يفيد قول الصدر الشهيد حيث قال ومن المتأخرين من قال ينبغي
 ان لا يعتق الممعتقة الورثة لان الاعتاق من الميت لا يتصور ثم قال وهذا صحيح فانه يفيد ثبوت الخلاف ثم نقول العتق باق مع الامن المحل لان العتق
 بقوله انت حر المعلق او المضاف الصادر منه حال حياته وان كان نزول اثره بعد موته الا انه يبقى عليه اشكال هو لزوم ان يبقى على ملك الميت
 شهرا فيما اذا قال انت حر بعد موتني بشرا اعتبارا كما جرت الى نفاذ ايجابه واعتباره وطول المدة وقصر لا اثر لهما ان الميراث جرت الى ما ذكر
 وهي حقة فيها وسياتي لبعضهم فرق في الباب بعده قوله ومن اعتق عبدا على خدمته اربع سنين مثالا او اقل واكثر فقبل العبد فعتق ثم مات المولى

ان كان

في الجواب

ومن قال لا خراعتك على الف درهم على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تنزوجهما لعتقها على الف درهم على ان لا يزوجها من غيرها
لغيره اعتق حصة على الف درهم على ان لا يزوجها من غيرها ففعل فابت ان تنزوجهما لعتقها على الف درهم على ان لا يزوجها من غيرها
على الامس لان اشتراط البذل على الاجنبى في الطلاق جائز وفي العتاق لا يجوز وقد مرناه من قبل

من ساعه عليه اس على البعد قيمة عند ابن حنيفة في قوله الآخر وهو قول ابن يوسف وفي قوله الاول وهو قول محمد عليه قيمة عند ابن سنيق ايا العتق
فلان جعل الخدمة وهي معلومة اذ هي خدمة البيت المعقودة في مدة معلومة عوضا ففعل العتق بقوله كما في غيره من المعاوضات لا يصلح عوضا لان المنفعة
اخذت حكم المال بالعقد ولذا سحت مزارع انتم امر باقتدار الكساح بالمال ثم اذا مات العبد او المولى قبل حصول ما عقد عليه تحقق الخلف المذكور وهو
بنار على الخلاف في مسئلة اخرى وهي بالذاباع نفس العبد منه بجارة بعينها ثم استحققت او هلكت قبل تسليمها يرجع عليه بغيره نفسه عند ما عتق محمد
بقية الجارية وكذا لوردت بعيب فاحش فهو على هذا الخلاف وان كان غير فاحش فلهذا عند ما عتقها او عند ما يقدر على ردها بالعيب اليسير وبه
البناء على ما مر وان ذكره في الكتاب ولا يخفى ان بناءه على تلك السيس باولى من عكسه بل الخلاف فيها معا ابتداء في او لم يقبل اعدائه ترجيح الورثة في موت المولى
بعين الخدمة قيل لان الناس يتفاوتون في الاستعداد وقيل بل الخدمة هي المعتادة من خدمة البيت لان الخدمة منفعة وهي لا تورث وهو قول
محمد وهو قول الشافعي وزفران الجارية او الخدمة جعلت بدل باليس بال وهو العتق وقد حصل العتق من تسليم البذل ولا يمكن الفسخ اذ العتق لا يفسخ
فتجب قيمته او مثله لو كان شليا وصار كما اذا تزوج على جارية او خالع عليها او صلح عن دم محمد ثم استحققت او هلكت حيث يرجع بقيمته
البذل اتخاها وجه قولها انها بدل ما هو مال وهو العبد وان كان لا يملك نفسه كما اذا اشترى عبدا اقر بحرقه لا يملكه وهو معاوضة مال بمال لان العبد مال
بالنسبة الى السيد حيث اخذ مالا في مقابلة احسن الجاهل عن ملكه نعم هنا ملاحظة اخسرى وهي باعتبار ما اخذ في مقابلة
ما به خرج المال عن ملكه هو تلفقه بالاعتاق وهذا الاعتبار لا ينفي الامر الثابت في نفس الامر وهو خروج مال عن ملكه بذلك القوض ضار كما اذا باع
عبدا بجارة ثم استحققت انما يرجع بقيمته العبد بخلاف ما قيل عليه لانه مبادلة مال باليس بال ولذا لو شهدوا باسقاط القصاص وباطال ملك الكساح
ثم رجعوا لا يضمنون الدية وقيمة البضع ولو شهدوا بالاعتاق ورجعوا ضمنوا ولو مدته سنة مثلا ثم مات احد بها اخذ بقيمته خدمته ثلاث سنين عند محمد
منها بقيمته ثلاثة ارباع رقبته وعلى هذه النسبة قس على هذا لو اعتق ذمي عبدا على غرة وخزير لم يعتق بل يقبل فان اسلم احد بها قبل قبضه فعندها على العبدية
نفسه وعند محمد قيمة الخمر في المعاوضة اما لو كان قال ان خدمتي اربع سنين او سنة مثلا فخدم بعضها ثم مات احد بها لا يعتق لعدم شرط وبيع
ان كان الميت المولى وكذا لو اعطاه مالا عوضا عن خدمته او لبراء المولى منها او بعضها على ما تقدم وكذا لو قال ان خدمتي واولادي فمات بعضهم قبل
استيفاء المدة يتعد العتق قوله ومن قال لا خراعتك جاريك على الف درهم على ان تزوجنيها وفي بعض الفسخ زيادة لفظ على ان تزوجنيها
وليس في عاقبة الفسخ وهي اول منه على ايجاب المال على المالك وان كان كذلك مع تركها ايضا فاذا امتنع فاما ان تزوجها او لا تزوجها متزوجة لانها ملكك
نفسا بالعتق فان لم تميز وتجب لا يجب على الامر شي اصل لان ما حصل كلاس امره المخطوب باعقاده امته وتزويجها منه على عوض العت مشروطة عليها ضمان
منها فاعلم تميز وجه بلطت عنه حمته المهر منها واما حصة العتق فباطلة اذ لا يصح اشتراط بدل العتق على الاجنبى بخلاف الخلع لان الاجنبى فيه كالمراهة كما يحصل
لها ملك المكن تملكه بخلاف العتق فانه ثبت للعبد فيه قوة حكمية هي ملك البيع والشراء والاجارة والتزويج وغير ذلك من الشهادات والقضاء ويجب على
الا على من حصل المهر فان تزوجه قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب قيمتها سقط عنه وما اصاب مهر او حجب لها عليه فان استويا بان كان
قيمتها مائة او كان قيمتها الف ومائة او الف سقط عنه خمسمائة ووجب لها خمسمائة عليه وان تفاوتت بان كان قيمتها مائتين او الفين ومائة او الف
سقط ستماية وستة وستون وثمانين ووجب لها ثمانمائة وثلاثون وثلاثون وثلاثون وثلاثون وثلاثون وثلاثون وثلاثون وثلاثون وثلاثون وثلاثون

من ساعه عليه

من ساعه عليه

من ساعه عليه

ولو قال استحق امتك حتى على درهمه والمسئلة بجائها قسمت لا تحت على قيمتها ومعها مثلها فاصابا لقيمة اداء الامر وما اصابا لم يطل عنه لانها قال عن اخص الشراء اقتضاه على ما حرفت واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة على قدره بالبضع بخاها فانقسم عليه هما ووجبت حصصهما سئلوه وهي الرقبة وبطل عنه ما لم يسلوه وهو البضع فلو نوجب نفسها منه لم يترك وجوبه لان ما اصابا سقط في الوجه الاول على المولى في الوجه الثاني وما اصابا مثلها كان محررا لها في الوجهين

باب التدبير

اذا اقال المولى لمملك

قال لان اشتراط بل التطلع على الاجنبي صحيح لكنه لم يذكر اشتراط بل العتق على الاجنبي غير صحيح قوله ولو قال استحق امتك حتى على الف درهم على ان تزوجنيما وهو معنى قوله والمستند بجائها ففضل اى استحق قسمت الالف على قيمتها ومثلها على ما بينا فاصابا قيمتها اداء للمامور وما اصابا المهر سقط عنه يعنى ان لم تكن زوجت نفسها منه وان زوجت نفسها منه وجب لها عليه وانما وجب لها ما مور حصة قيمتها بنال لانها قال عن اخص الشراء اقتضاه على ما حرفت في الاصول والفروع لكنه ضم الى رقبتهما تزويجا وقابل المجموع بعوض الف فانقسمت عليها بالحصص وكان هذا كمن جمع بين عبده ومدره في البيع بالعتق حيث يصح البيع وينقسم قيمتهما فما اصاب قيمة المهر سقط وما اصاب قيمة العبد وجب ثمنها بناء على دخول المهر في البيع لكونه بالاثم خروج باستحقاقه نفسه ومنافع البضع وان لم يكن الا لكانت حلت حكم المال لانها متقومة حال الدخول واذا زاد العقد عليها فان قيل اذا لم يتحقق فساد هذا البيع من جهة جمع ما ليس ببال الى ما هو مال في صفقة واحدة ينبغي ان يفسد لانه او خال صفقة في صفقة واذا فسد وجب عند عدم وقوع العتق لانه من جهة الا وهو لم يقبضها والمبيع في البيع الفاسد لا يمكن الا بالقبض فلا يتحقق فيما لم يملك واما وجوب كل القيمة للمامور ان اعتبر قبضها نفسها بالعتق قبضا للمولى وان ضعت فيكتفى به لان القيمة حيث وجبت بالقبض في البيع الفاسد وجبت كلها ايجاب بان يبيع صحيح الكحل وقم مندرجا في البيع ضمنا له فلا يراد من حيث هو مستقلا ولا يفسده ولا يخفى انه يمكن اعادة في كل صفقة في صفقة فلا يتصور كونه من المفسدات وقول المصنف في قوله لا يفسد لان القيمة في الوجه الاول يعنى الذى لم يذكر فيه لفظ عتق والوجه الثاني هو ما ذكر فيه وقوله في الوجهين يعنى ما ذكر فيه معنى وما لم يذكر اذ ازوجت نفسها وقدر بنائه باب التدبير لما فرغ من بيان العتق الواقع في حال الحيوة شرح في بيان العتق الواقع بعد الموت ووجه الترتيب ظاهر وبهذا احسن مما قيل فيه انه مقيد والمقيد مركب وهو بعد المفرد لان مسائل باب الكلف بالعتق كذا كذلك فانما تقييد للعتق بشرط غير الموت كما ان التدبير تقييد بشرط الموت ولم يفر ما الى ههنا ثم التدبير لغة النظر في حواقب الامور وشرعا العتق الموقوف بعد الموت في المملوك معلقا بالموت مطلقا لفظا او معنى وشرط الملك فلا يصح تدبير المكاتب لان انتفا حقيقته الملك عنه فانه ما كلف يد ولا معنى في التحقيق لقولهم مالك يد ابل الواجب ان يقال عليه منزلة اذ لا شك في انه مالك شرعا لكنه بعض ان يزول تجبر نفسه غاية الامران بعض آثار الملك منتف وبولا يوجب نفى حقيقة الملك كملك لامة الموسية والوثنية والبلوغ والعقل فلا يصح تدبير العصبى والمجنون وفي المبسوط فاما السكران والمكره فتدبيرهما جائز عندنا كاعتقهما ولو قال العبد او المكاتب اذا اعتقت فكل مملوك ملكه حر فعنك فملك مملوكا عتق لانه مخاطب له قول معتبر وقد اضاف العتق الى ما بعد حقيقة الملك له فيصح ويكون عند وجود الملك كالمعتق بخلاف ما لو قال كل مملوك ملكه الى خمسين سنة فهو حر فعنك قبل ذلك فملك لا يعتق عند ابي حنيفة وقاله المعتز وما ذكرنا من اشتراط البلوغ والعقل فتدبير المالك اما الوكيل فلا في المبسوط ولو قال لصبي او مجنون وبر عبدي ان شييت فديره جاز به هذا على المجلس لتصريحه بالمشيئة ونفيه في العتق والطلاق فاذا انجز الكلام الى الوكالة فمذا فرغ منه قال لرجلين ذبرا عبدي فديره احد هما جاز ولو جعل امره في التدبير اليها بان قال جعلت امره اليكما في تدبيره فديره احد هما لا يجوز لانه ملكهما هذا النصف فلا ينفرد به احد هما بخلاف الاول لانه جعلهما مسيرين عنه وعبارة الواحد وعبارة لثني سوا الا يرى ان له ان ينهاهما قبل ان يدبرهما في هذا الفصل ليس ذلك في جعل الامر اليها كذا في المبسوط قوله اذا قال الرجل لمملوكا اذا مت فانت حر او انت مبرأ وقد دبرتك ففد صار يدبر الان هذه الالفاظ مبرح في التدبير

اذا مات فانت حر من دبر منى او انت حر او قد بدلت هذه الفظة صريح في التبدل فانه الشايع المعتبر

نحو

فانه اى التدبير اثبات العتق عن دبر وهذه تفيد ذلك بالوضع فادان كلما افاد اشارة عن دبر كذا فك هو صريح وهو ثلثة اقسام الاول ما يكون
 بلفظ اضافة كعضد ذكرنا ومنه حر كذا اعنتك وانت حر او حر او عتيق او عتيق بعد موتى والثاني ما يكون بلفظ التعليق كان مت او اذا او منى مت
 او حدث لي حدث حادث فانت حر وتعرف احدث والحادث في الموت فكذا انت حر مع موتى او في موتى فانه تعليق العتق بالموت بنا على ان
 مع وفي تستعار في معنى حرف الشرط وروى هشام عن محمد اذا قال انت مبر بعد موتى يصير مبراني الحال لان المبر لم يمت بعين عن دبر مبره فكان
 هذا وانت حر بعد موتى سوار وكذا اعتقتك او حررتك بعد موتى والثالث ما يكون بلفظ الوصية كاو صيت لك برقتك او بنفك او بعنتك كذا اذا قال
 او صيت لك بثلث مالي فتدخل رقبته لانها من ماله فيعتق ثلث رقبته وفي الكافي انت حر او مبر او عتيق يوم اموت يصير مبر او المبراد باليوم
 الوقت لان قرنه به مالا يمتد ولو نوى التمار فقط لا يكون مبر مطلقا بل ازان لا يموت ليللا يعني فيجوز بيعه فان لم يبعه حتى مات عتق كذا
 وانما كانت صريحا لانها استعملت في الشرع كذا قال في ام الولد في معتقه عن دبر منه ذكره في المبسوط ثم تو رشت بلا شبهة في هذا المعنى
 ولو قال انت حر بعد موتى وموت فلان فليس بعد مطلق لانه لم يتعلق عتقه بموته مطلقا فان مات المولى قبل فلان لم يعتق لان الشرط لم يتم فصار
 ميراثا للموتى وكان لهم ان يبيعه وان مات فلان او لا يصير مبر مطلقا فليس ان يبيعه خلافا لفر لانه لا يقال اذا قلت فلانا فانت حر بعد موتى
 فكلمه او قال انت حر بعد كلامك فلانا او بعد موتى فاذا لم فلانا صار مبراد وتو قال بعد موتى ان شئت بنوى فيه فان نوى المشية الساعه فشا لم يبعه
 ساعه فهو حر بعد موته من الثلث لوجوه بشرط التدبير فيصير مبراد وان نوى المشية بعد الموت فاذا مات المولى فشا العبد عند موته فهو حر وجود
 الشرط لا باعتبار التدبير وكان الشيخ ابو بكر الرازي يقول الصحيح انه لا يعتق هنا الا باعاق من الورثة او الوصي بشل ما تقدم في باب التقدم
 من انه لا لم يعتق بنفس الموت صار ميراثا فلا يعتق بعد الا باعاق منهم ويكون هذا وصية يحتاج الى تنفيذ كما لو قال اعتقه بعد موتى ان شاء
 وهو نظير لو قال انت حر بعد موتى بشرفانه لا يعتق الا باعاق منهم بعد الشرع على ابن سمانه في نواده وكذا يوم وفي الاسبجاني اذا
 لم يعتق الا باعاق الوارث او الوصي فلو ارث ان يعتق تنجز او تعليقا والوصي لا يملكه الا تنجزا ولو اعتقه عن كفارة حق الميت دون الكفارة او
 ينبغي ان يفصل في التعليق فان علقه بشرط من جهة نفسه ثم لم يفعل او مضى زمان طرل او على فعل العبد وهو ما يعتذر عليه او يخسر لا يلزم به
 توقف عليه بل ان شارب رفع الى القاضي لينجز حقه ثم في ظاهر الجواب يعتبر وجود المشية من العبد في مجلس مته او على موته كما لتقييد مشيته في حياته لمجلس التوقيف
 اذا كان بهذا اللفظ ومن ان يوقف به لانه في معنى الوصية لا بشرط في الوصية القبول في المجلس في الاصل لو قال بعد موتى بيوم لم يكن مبراد
 وله ان يبيعه لانه معلقه مطلق الموت بل مضى يوم بعد فان مات لم يعتق في الوقت الذي مضى حتى يعتقه الورثة وهذا يؤيد ما ذكره ابو بكر الرازي ومن المشايخ
 من فرق بين هذا وبين الذي فقال اذا اخر العتق عن موته بزمان ممتد بيوم وشهر وتقرر ملك الوارث في ذلك الزمان عرفنا ان مراده الامر باعاقه فلا يعتق
 ما لم يعتقه واما في مسئلة المشية فيصل مشية العبد بموت المولى قبل تقرر الملك الوارث فيعتق باعاق المولى ولا تدعو حاجة الى اعاق الوارث
 وهذا ان تم اشكل على ما تقدم في مسئلة انت حر بعد موتى بالف فان زمن القبول كزمن المشية فانه يجب ان يوصل بموت المولى او بعلمه بموته لا يقال
 ينبغي ان يجعل العبد في هذه المسئلة وتلك باقيا على حكم ملك الميت بجا بته الى نفاذ له سبحانه وثبوت اعتباره شرعا وما قدمناه من ان القبول غير معلوم
 يدفع بانه وان كان كذلك لكنه متوقع وعلى تقدير وجوده يلزم اخراجه عن حكمه بعد الدخول واستصحاب الملك الاول اسهل من دفعه ثم اوغاله

شوا يجوز بيعه ولا هبة ولا خراج عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي لا يجوز لانه تعليق العتق بالشروط فلا يقع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد ولا التدبير وسية وهي غير ما كفة من ذلك ولا قولنا على المدبر المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو خير من الثلث ولا يسهل الحرية لان الحرية تنبت بعد الموت ولا سبب خيرة فهو جعله سببا في حال الحيوة في الحال مذهب المعتزلة وكان ما بعد الموت حال اللطال اهلية التفرقة فلا يمكن تأخير السببية الى حال اللطال اهلية

في ملك شخص ثم اخراجه عنه فوجب ان يبقى كما جرت ثم لا شك ان هذه المسئلة اقرب لان العتق هنا يقع بمجانا فوجب حقه من جهة المولى لانا نقول لو صح ذلك لزم في انت حر بعد موتى بيوم عدم توقفه بل اولى لان محي اليوم بعد معلوم غير مشكوك به من موضع النص على انه لا يعتق الا باعنا ثم قوله ثم لا يجوز بيعه المدبر المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى ولا هبته ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية بلا بدل او بكتابة او بحق على مال وما سواه من التصرفات التي لا يتدخل حقه في الحرية يجوز بيعه بغير اشتها واجارة واخذ اجرة وتزويج المدبرة ووطيها واخذ مهرها وارث جنايتها وعلله المعنفات ياتي بقوله لان الملك فيه ثبت وبه تستغنى وولاته هذه التصرفات وانما لم يكن له ان يرهته نفقات شرط عقد الرهن وهو ثبت بالاستقلال من مالته المورثون به بيت البيع ولا مالته للمدبر كام الولد وليس على المولى في جنايات المدبر الا القيمة واحدة لانه لا يمنع الارقة واحدة واما ما استملكه فدين في رقة يسعي فيه وعرف من هذا ان ليس للمولى دفعه بالجناية الموجبة للارث وفي الجناية على المدبر في الجناية على المالك لانه مملوك بعد التدبير واستشكل على عدم جواز بيع المعلق عتقه بمطلق موت المولى ما اذا قال كل مملوك املكه فهو حر بعد موتى وله ماله مملوك واشترى ماله مملوك ثم مات فانهم يعتقون فكان عتقهم معلقا بمطلق موت السيد ثم انه لو باع الذين اشتراهم صح ولم يدخلوا تحت الوصية بالعتق الا عند الموت اجيب بان الوصية بالنسبة الى المعلوم يعتبر يوم الموت و بالنسبة الى الوجود عند الايجاب حتى لو اوصى بولد فلان وله ثلاثة اولاد فمات واحد منهم بطل ثلث الوصية لانهما متاوان لتمام بعضهما فبطل موت اقدمهم حقه ولو لم يكن له ولد فولد له ثلثة اولاد ثم مات اقدمهم ثم مات الموصي كان الكل للآخرين لان الثالث لم يولد في الوصية لكونهم معدومين عند الايجاب فتنازلت من يكون موجودا عند الموت قوله وقال الشافعي يجوز بيعه وهبته للنقل والمعنى اما النقل فما في الصحيحين من حديث جابر ان رجلا اعتق خلا ماله عن دبر لم يكن له مال غيره فباعه النبي صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم ثم ارسل ثمنه اليه وفي لفظ اعتق رجل من الانصار خلا ماله عن دبر وكان محتاجا وكان عليه دين فباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم فاعطاه فقال اتق ديك وانفق على عيالك وحديث جابر هذا الفاظ كثيرة وردت ابو خيفة بسند ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باع المدبر وفي اموطا ماله بسنده الى عائشة انها مرضت فتناول مرضها فذبت ثمنها الى رجل فذكر له مرضها فقال انكم تجرون عن امرأة مطلوبة قال فذهبا وانظرون فاذا جارية لها سحر تهاو كانت قد دبرتها فذمتها ثم سالتها ما اذا اردت قالت اردت ان تموتى حتى اعتق قالت فان الله على ان يبيع من اشد العرب ملكه فباعها و امرت بثمنها فبطل في شملها ورواه الحاكم وقال على شدة الشيخين والجواب انه لا شك ان المحر كان يباع في ابتداء الاسلام على ما روي انه صلى الله عليه وسلم باع رجلا يقال له سويق في دينه ثم نسخ ذلك بقوله وان كان ذو عسرة فخرفة الى ميرة ذكره في النسخ والمنسوخ فلم يكن فيه ولالة على جوازه الا ان بعد النسخ وانما لغيره استصحابا كان ثابتا من جوازه قبل التدبير اذ لم يوجب التدبير ان الله الرقي عنه ثم راينا انه صح عن ابن مسعود لا يباع المدبر ولا يوهب وهو حر من ثلث المال وقد روي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن ضعف الدارقطني رفعه وصح وفقه واخرج الدارقطني ايضا عن علي بن طبيان بسنده عن ابن عمر قال المدبر

بجملات سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لا من بعده واليمن مانع والمانع هو المقصود وانه يضاد وقتوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاحلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافه في حال كالموت وابطال السبب لا يجوز وفي البيم وما فيها هي ذاك **قل** وللموسى ان يستخذه وبناجره وان كانت امة وطيبها وله ان ين وجهها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولانه هذه التعريفات

من الثالث وضعف ابن نبيان في الحاصل ان وقته صحيح وضعف رفعه فعلى تقدير الرفع لا اشكال وعلى تقدير الوقف فنقول الصواب لا يعارضه النص البتة لانه واقعة حال لا عموم له لا يعارضه لو قال مريم يباع المذبر فان قلنا بوجوب تعليقها فهو على عدم تعليقها يجب ان يعمل على السماع لان منع بيعه على خلاف القياس لما ذكرنا ان بيعه مستصحب برق فتمنع مع عدم زوال برق وعدم الاختلاف بغير المولى كما في ام الولد خلاف القياس فيعمل على السماع فبطل ما قيل في حديث جابر لا يصلح المعارضة حديث جابر وايضا ثبت عن ابي جعفر انه ذكر عنده ان عطاة وطاوسا يقولان عن جابر في الحديث انه سمع مولا في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حقة عن دبر فانه ان يبيعه فيقتضي دينه الحديث فقال ابو جعفر سمعت الحديث من جابر انا اذن بهج خدمته راء الدار قطني عن عبد الغفار بن القاسم الكوفي عن ابي جعفر قال ابو جعفر الهندواني كان من الثقات الاثبات ولكن حديثه بذا مرسل وقال ابن القطان فهو مرسل صحيح لانه من رواية عبد الملك ابن ابي سليمان العزمي وهو ثقة عن ابي جعفر انتهى ولو ثم تضعيف عبد الغفار لم يضر لكن الحق عندنا ان كان شيئا فقد صرح ابو جعفر وهو محمد الباقر الامام بن سبطه زين العابدين بانه شهد حديث جابر وانه انا اذن في بيع منافع ولا يمكن ثقة امام ذلك الا علمه بذلك من جابر راوى الحديث وقال ابن الفرقول من قال يعمل الحديث على الحديث المقيد وان المراد انه باع خدمته العبد من باب دفع الصائل لانه لما اعتقد ان التدبير عقد لازم سعى في تأويله مختلف اعتقاده من سنة على خلاف تأويله والنص مطلق فيجب العمل به الا المعارضة نص اخر يمنع من العمل باطلاقة وانت اذا علمت ان المحر كان يباع للدين ثم نسخ وان قوله في الحديث باع مبر ليس الاحكامية الراوى فعلا جزئيا لا عموم لما وان قوله الحق عن دبر او دبر اعلم من المطلق والمقيد اذ يصدق على الذي دبر مقيد انه الحق عن دبر منه وان ما عن ابن عمر وقوف صحيح وحديث ابي جعفر مرسل تابعي ثقة وقد اتينا الدلالة على وجوب العمل بالمرسل بل وتعليقه على السند بعد ان قول جمهور السلف علمت قطعا ان المرسل حجة موجبة بل سألته عن المعارض وكذا قول ابن عثمان لم يصح رفعه بعضه ولا يعارضه المروى عن عائشة يجوز ان يكون تدبيره كان مقيدا لانه ايضا واقعة حال لا عموم لها ثم تناول حديث جابر وعائشة في محل النزاع البتة فكيف وقد وجب حمل على السماع بما ذكرنا فظهر لك سخاؤه او غلظه واما المعنى الذي باطل به الشافعي منع بيعه فاذا ذكر في الكتاب من قوله لانه تعليق العتق بالشرط وبه لا يمنع البيع كما في سائر التعليقات ببيان شرطه وخير الموت وكذا ان اعتبر جهة كونه وصية فان الرجوع عن الوصية وبيع الموصى به جائز فظهر انه على ما احتج به الشافعي التعليق والوصية لا تمنع بيعه وقد قدم المع من قريب قوله وعلى هذا اي اعمال الشبهين بدور الفقه وجوابه ما ذكرنا المع بقوله ولانه سبب الحرية لانها تثبت بعد الموت ولا اثبات الاسباب ولا سبب غيره اي غير قوله انت حر المعلق وفي اذا مت او المضاف في بعد موتي فاما ان يعمل سببا في الحال او بعد الموت وجعله سببا في الحال اولى لانه حال وجوده بخلافه بعد الموت فانه معدوم انما له ثبوت حكمي فاضافة السببية اليه حال وجوده اولى فنه اوجه اولوي سببية في الحال ووجه اخر يوجب عدم امكان خيبره وهو قوله ولان ما بعد الموت لا يعني لا يثبت

هي

فاذا مات المولى عتق المدين من ثلث ماله لما سددنا ولان التدبير وصية لانه متبع مضاف الى وقت الموت
والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير يسع في الثلث

المالك وزواله من ثبوت الولاية لهما والموت يطلعا بخلاف المجنون لان المجنون اهل لثبوت ملكه كما اذا مات مورثه او وريثه
وقيل وليه وزواله كما لو اختلف شيئا فانه يؤخذ ضمانه من ثلثه فيقول كذا فانه لو اواه ولحقا بدار الحرب بانت امراته فلذا لم يشترط
الولاية بالعقل عند وجود الشرط لنزول الحكم لان ذلك شرط لا بد منه التصرف لا مجرد زوال الملك والمجنون اهل لذلك
بخلاف الموت فانه سالم لاليتة الامر من قاطع ان يجعل قوله المذكور حال حيوة سببا بعد موته فلم يمت سببته في الحال الا
انتقلت كذا لم تنتف شرعا ولان سائر التعليقات فيها مانع من كون المعلق سببا في الحال لانها ايمان واليمين في مثله
يعقد للنسب كما قد عقد للعقل قاطع من وقوع الطلاق والعناق هو المقصود فيها لانها تعقد لطلبه وانما يفسد وقتها ووقتها
هو المقصود في التعليق الذي هو التدبير فترى من كلامه ان التعليق منه باليس بيمين وهو التدبير بلفظ التعليق ومنه ما هو بيمين
فلا يمكن سببته للمعلق قبل الشرط لما ذكرنا واما في التدبير اذ ليس فيه معنى اليمين فلم يمت سببته في الحال واذا انعقدت
بسببته العتق في الحال فيحقق ثبوت حق العتق له وهو ملحق بحقيقة فلا يقبل النسخ ولا شك انه يرد عليه النقض بما اذا قال
اذا جاز عند قانت حر فانه لما علق بامر فانه ان المراد ثبوت المعلق فيه لا منه فلم يكن يميننا فانتفى مانع السبب في الحال فينقضي
فيه فيلزم ما لا يجوز بيعه قبل الغد وهو منتفك وهذا الاشكال لا يندفع عن هذا الوجه يمنع كونه كائنا لا محالة يجوز قيام القيامة قبل الغد فاما
يستقيم اذا كان التعليق بفتح الغد بعد وجود اشتراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام فغيرها اما قبل ذلك
فليس يصح والجواب بان الكلام في الاغلب فيلحق الغد النادر به اعتراف بالايثار على ان كون التعليق بمثل مجزئ الغد وراس الشهر
نادرا غير صحيح واجيب ايضا بما هو حاصل الوجه الثاني وهو ان التعليق الذي هو التدبير وصية الوصية خلافة في الحال كالوراثة ويرد
عليه انه يجوز الرجوع عن الوصية وهذا وارد على عبارته الابعانة وهو ان المراد بقوله والوصية خلافة في الحال هي الوصية المذكورة وهي
الوصية له برقبته خلافة كالوراثة حتى منعت من حقوق الرجوع عنها ويفرق بين قوله اذا مت قانت حر وموتى وبين قوله
اعتقوه بعد موتى فان الاول استخلاف موجب لثبوت حق الحرية في الحال بخلاف اعتقوه وادرو عليه ان هذا فرق يعين محل النزاع لان
حاصله ان الوصية بالعتق اذا كانت تدبيرية كانت خلافة تستدعي لزوم الموصي وعدم جواز الرجوع عنه وان كانت غيبية
كاعتقوا بعد العبد لا يكون كذلك وجاز يجهل هذا عين مقتضاه في فان انضم بقول الوصية بالعتق بهذه الصيغة الاولى بوار ولا يخلص
الا ان تهدي خصوصيته في تلك العبارة تقتضي ذلك وليس هنا الا كون العبد خوطب به او كون العتق خلق صريحا بالموت او اخصف فكون
ذلك في الشرع يقتضي ان ذكر ثم من اللزوم وعدم جواز الرجوع ممنوع فالحق ان الاستدلال انما هو بالسمع المتقدم بناء على عدم معارضة
حديث جابر لما قدمناه ثم المذكور بيان حكم الشرع لذلك قوله وان مات المولى عتق المدين من ثلث ماله لما سددنا وبنا اول الباب
ولان التدبير وصية وانفاذها من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير عتق ثلثه ويسعى في ثلثه للورثة ولو كان على المولى دين في هذه الصورة
يستغرق رقبته المدبر يسعى في كل قيمته لان الدين مقدم على الورثة فكيف بالوصية ولا يمكن نقض العتق فهو قيمته قوله وولد المدبرة بغير
فيحقق ثبوت سببها والمرد المدبرة المطلق اما ولد المدبرة تدبير مقبلا فلا يكون مدبرا هذا هو الصحيح من النسخ وفي بعضها ولد المدبرة

وان خلق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او من هذا من كذا فليس بهدري وجوه
بيته لان السبب لم ينفذ في الحال لثبوته في تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو
كاشف لا محالة فان علو المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في آخر خطه
حيوته لتحقيق تلك الصفة فيه فلم ينفذ من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا
بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش السبب في العكس لانه كالشئ لا محالة

لانه دخل في الكتابة بان مات المولى فالولد بالخيار في اختياره البحرية بالتدبير او بدار الكتابة فيختار الانفع له فان كان نخرج من
الثلث عتق ولا شئ عليه لان مقصوده حصل فخرج ووقال لانه الذي في بطئك ولد مدبرة او ولد حرة ولا يريد به عتق الميعق لان حسنا
تشبيه ليس بتحقيق فانه قال انت مثل الحرة او المدبرة قوله فان عتق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او من هذا
او من كذا او قتلت او غرقت فليس بهدري يجوز بيعه لان السببية لم تنفذ في الحال للثبوته في تلك الصفة بل يقع اولاً بخلاف المدبر المطلق
لان تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كاشف لا محالة ثم ان مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر يعني من الثلث لانه ثبت حكم التدبير
آخر جز من اجزاء حيوته لتحقيق تلك الصفة فيه فاذا كان يصير مدبراً مطلقاً لا يجوز بيعه بل لا يمكن فاما ما قبل آخر جز من اجزاء حيوته فلم يكن مدبراً
فجاز بيعه وان بر من ذلك المرض او رجع من ذلك السفر ثم مات لم يعتق لان الشئ الذي علق به قد انعدم واستشكل ما اذا قال انت
حر قبل موتي بشهر ومضى شهر فانه بعد مضي الشهر يعتق بمطلق موت المولى مع انه مدبر مقيد حتى جاز للمولى بيعه آجيب بانه انما كان كذلك لان يعتق
بالشهر قبل موته كما سمي فوجب اعتباره بالعتق المضاف الى غدا فانه لا يثبت حق العبد للحال وكذا اسناد ووقال اذا مت اذ قلت فانت
حر على قول من هو مدبر لان عتقه تعلق بمطلق موته حتى يعتق اذا مات على اى وجه كان وعلى قول ابى يوسف ليس مدبراً لانه علقه باحد الشئين
من الموت والقتل والعقل والكل ما كان معاً فاموت ليس بعقل وتعليقه باحد الامرين يمنع كونه عزيزة في احدهما فاعلم ان مدبراً حتى يجوز بيعه وقول
نورا حسن لان التعليق في المعنى بمطلق موته لانه لا ترد في كون الكائن احداً من الموت قتل او غير قتل فهو في المعنى مطلق الموت
كيف امكن وروى الحسن عن ابى حنيفة اذا قال اذا مت وغسلت فانت حر لا يكون مدبراً لانه علقه بالموت وشئ آخر بعده لم اذا
مات ففي القياس لا يعتق وان غسل لم يعقوه لانه بنفس الموت انتقل الى ملكهم فهو كقوله ان مت ودخلت الدار فانت حر وفي لا تحسن
يعتق لانه يغسل عقيب الموت قبل ان يتقرر ملك الدار فهو نظير تعليقه بموت بصفة فاذا وجد ذلك يعتق من الثلث بخلاف قوله
الدار لانه لا يثبت بها الموت فيترس ملك الدار فيه كذا في البسيط قوله ومن المقيد اى من التدبير المقيد ان يقول ان مت
الى سنة او الى عشر سنين فانت حر فان اراد قبل السنة او العشر عتق مدبراً وان مات المولى بعد السنة او العشر لا يعتق ومضى
الوجه كونه لو مات في راس السنة يعتق لان الغاية لولاها تناول الكلام با بعد الا لا ينجز بغير عتقه فيصير حراً بعد السنة والعشر فيكون لا سقاً
ومنه انت حر قبل موتى بشهر او يوم فانه مدبر مقيد حتى ملك بيعه وعند زفر مدبر مطلق قلنا لم يوجد تعليقه بمطلق موته لان مال موته قبل شهر فلم يزل
بشرط كاشف لا محالة وومات بعد شهر قبل يعتق من الثلث وقيل من جميع المال لان على قول ابى حنيفة يستند العتق الى اول الشهر
وهو كان صحيحاً فاعتق من كذا وعلى قولهما يصير مدبراً بعد مضي الشهر قبل موته قوله بخلافه ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليها في الغالب
لانه كالكائن لا محالة فيكون مدبراً مطلقاً فلا يجوز بيعه وهذه رواية الحسن عن ابى حنيفة وقال قاضي خان على قول اصحابنا مدبر
مقيد وكذا ذكره في السبائك وبواع الفقه لانه لم يخرج عن التبيين وعلى قول الحسن ذكر ما لا يعيش اليها غالباً تايد معنى وهو كالحال
في التلاح الوقت اذا سمي مدبراً لا يعيش اليها غالباً مع التلاح عند حسن لانه تايد معنى والمذهب انه توقيت فلا يصح والمعم كالتايد
فانه في التلاح اعتبره توقيتاً وبطل به التلاح وبناجمله تايداً موجباً للتدبير فخرج كاتب مدبره فمات وهو يخرج من ثلث ممتق

باب الاستبدال

بالتدبير وسقطت عنه الكتابة للاستغناء عن اءار المال بالعتق الحاصل عن التدبير فان لم يكن له مال غير وفاء ما يعتق ثلثه بالتدبير ثم لا يسقط عنه شيء من بدل الكتابة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد سقط ثلث بدل الكتابة ايضا اعتبارا بالجزء بالكل وقيا على ما لو كاتبه او لا ثم دبره ثم مات ولا مال له سواء فانه يسقط عنه ثلث بدل الكتابة لما عتق ثلثه بالتدبير فكذا اذا سبق التدبير للكتابة ولا معنى لقول من يقول المستحق بالتدبير لم يرد عليه عقد الكتابة لانه لو ادى جميع بدل الكتابة في حياته لم يكن المستحق بالتدبير ثم عليه الكتابة لاعتق بالاداء ولان استحقاق المستحق لم يولد جميعا بالاستبدال ولو كاتب ام ولده صح وجب المال فعرفنا ان هذا الاستحقاق لا يمنع وروى والعتق عليه ولها طريقان احدهما ان بدل الكتابة بمقابلة ما واره المستحق بالتدبير لان موجب الكتابة بثبوت ما لم يكن ثابتا في المكاتب والبدل بمقابله وعرف ان التدبير يوجب استحقاق شيء له فلا يتصور استحقاق ذلك بالكتابة فيكون البدل بمقابله ما واره ذلك فهو كما لو طلق زوجة بنتين ثم طلقها ثلثا بالعتق كانت الالف كلها باءارة الطلقة الثلثة الا يرى انه لو خرج كله من الثلث بطلت الكتابة فاما قبل الموت الكتابة صح لان الاستحقاق بالتدبير غير متقرر بجواران لا يموت المولى قبله واذا ثبت ان بدل الكتابة بمقابله ما واره المستحق بالتدبير وشي من ذلك لم يسلم للعبد بوث المولى لا يسقط شيء منه بخلاف ما لو كاتبه او لا لان بدل الكتابة هناك بمقابله جميع الرقبة فانه لم يكن مستحقا شيء من رقبة عند الكتابة فاذا عتق بعض الرقبة بعد ذلك بالتدبير عند الموت سقط حصته من بدل الكتابة والطريق الاخر ان التدبير وصية برقبة له وهي عين والوصية بالعبد لا تنفذ من مال المترك لو اوصى بعبد انسان ثم باه او قتل لا تنفذ الوصية في قيمته ولا ثلثه من مال الموصي وفي اسقاط بعض بدل الكتابة ذلك فاستنعى بخلاف ما لو كاتبه او لا ثم دبره لان حقه عند التدبير احد الشيتين اما بدل الكتابة ان ادى او مال رقبة ان محضر فيكون موصيا له باهو حقه فلماذا ينفذ من بدل الكتابة اذا عتق هذا فتخرج المسئلة على قول ابي حنيفة فيما اذا دبره ثم كاتبه انه يتخير بعهده الموت المولى ان شاء سعى في جميع بدل الكتابة بجهة عقد الكتابة وان شاء سعى في ثلثي قيمته بالعتق لان عنده العتق تجزى وقد تلقاه جهة حرية فيختار ايها شاء وعن ابي يوسف يسعى في الاقل منهما بغير خيار لان العتق لا تجزى عنده فحق عتق كله والمال عليه ولا يلزمه الا اقل المالكين وعند محمد يسعى في الاقل من ثلثي قيمته ومن ثلثي بدل الكتابة لانه ثلثا سقط عنه ولا يتخير لانه عتق كله كما ذكر ابو يوسف ولو كاتبه ثم دبره فعند ابي حنيفة يتخير بين ان يسعى في ثلثي قيمته او ثلثي بدل الكتابة وعند جما يسعى في اقلهما عينا ولو كاتب مديرة فولدت ثم مات يسعى الولد فيها عليها لانه مولود في كتابتها فيعتق عقد الكتابة بمقابله لانه جزء منها فان كانا ولدين فادى احدهما المال كله لم يرجع على أخيه شيء لانه مادي عن شئنا انما ادى من الام فان بدل الكتابة عليها ولان كسب كل منهما لما حتى لو كانت حرة كانت احق به فكان اداء من ادى احدهما او كلاهما اداء من مال الام ومثله لو كاتب مديرة جميعا وكل كفيل عن الآخر ثم ماتا وحرك احدهما ولدا ولدا في كتابته من امته فعليه ان يسعى في جميع الكتابة لانه قائم مقام ابيه وانما يسعى لتعصيل العتق لايه ولنفسه ولا يحصل العتق لايه الا باءاد جميع بدل الكتابة فكذا كان عليه السعاية في جميع بدل الكتابة

باب الاستبدال لما اشترك كل من المديروا المولد في استحقاق العتق وتعلقه بالموت وصل مينا ولما كان التدبير انساب ما قبله من حيث ان العتق به باب اللفظ بخلاف الاستبدال وقدمه عليه فالاستبدال مصدر استولد اي طلب لولد وهو عام ايده بخصوص وهو طلب ولما اتمته انتهى قوله

لقوله عليه السلام اعتقها ولدها اخير عتاقها فثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع

في بيعات النكاح

مع ان ابن القطان قال في كتابه وقد روى بسند جيد قال قاسم بن ابي بصير في كتابه ثنا محمد بن فضال ثنا مصعب بن سعد ابو عيشة
 المصيصي ثنا عبد الله بن عمرو هو البرقي عن عبد الكريم خرمي عن بكر بن عياش قال لما ولدت مارية اقبلتنا براهيم قال عمر اعتقها ولدها من طريق
 ابن ابي عمير روى ابن عبد البر في التمهيد وما يدل على صحة حديث اعتقها ولدها ما قال الخطابي ثنا محمد بن قيس قال انا معاشر الانبياء لا نوث
 ما تركنا صدقة فلو كانت مارية مالا بيعت وصار ثمنها صدقة وعنه عمر انه نهي عن التفريق بين الاولاد والامهات وفي بعض
 تفريق واذا ثبتت قولنا اعتقها ولدها وهو ما خالفنا الموت اجماعا وجب تاويله على مجاز الاول فيثبت في الحال بعض مواجبه
 العتق من امتناع تملكها وروى الدارقطني عن يونس بن محمد عن عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر انه نهي
 عن بيع امهات الاولاد فقال لا يبعن ولا يورثن ويستمتع بها سيدا مادام حيا فاذا مات فهي حرة ثم اخرج بسنده
 عبد الله بن جعفر عن عبد الله بن دينار واصله ابن عدي بعد الله بن جعفر بن نجيح المدني واسند تضعيفه عن النسائي وغيره وليد
 قال يكتب حديثه ثم اخرج عن عبد الله بن جعفر بن عبد الله بن نافع عن ابن عمر عن عروة بن ربيعة عن ابي بصير عن سليمان بن
 عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن عروة بن ربيعة قال قال ابن القطان هذا حديث عن عبد العزيز بن مسلم التسلي وهو ثقة عن عبد الله بن دينار عن عمر
 ما خلف عنه فقال عنه يونس بن محمد وهو ثقة وهو الذي رفعه فقال عنه يحيى بن اسحق وطيح بن سليمان عن عمر بن تاجزوه وكلم ثقات
 وهذا حديث عن الدارقطني وعنه ابن عدي الذي اسنده غير من وثقه واخرج ما لك في المطا عن نافع عن ابن عمر عن الخطابي قال
 ايتها وليدة ولدت من سيد فانه لا يبيعها ولا يورثها ولا يستمتع منها فاذا مات فهي حرة وهكذا رواه سفيان الثوري عن سليمان
 بن بلال وغيرهما عن عروة بن ربيعة عن الدارقطني عن طريق عبد الرحمن الافريقي عن سعيد بن المسيب ان عمر اعتق امهات الاولاد
 وقال اعتق رسول الله صلى الله عليه وسلم والافريقي وان كان غير حرة فقد تقدم ما يعضد رفعه ترجيح ابن القطان ثبت الرفع
 باقتنا ولا شك في ثبوت وثقه على عروة ذكر محمد في الاصل حديث سعيد بن المسيب قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعث امهات
 الاولاد من غير الفلث وقال لا يبعن في دين وعدم مخالفة احد لعمري ان الفتى به وامرنا لنعقد جماع الصبا على عدم بيعهن فهذا
 يوجب احد الامرين اما ان ما كان من بيع امهات الاولاد في زمنه صلى الله عليه وسلم لم يكن بانه وان كان مثل قول الراوي كنا نفعل
 في حرمه عمر حكمه الرفع لكن ظاهره لا قطعاً فاذا قام دليل في خصوص منه على عدمه وجب اعتباره واما انه كان بعله وتقريره ثم نسخ و
 لم ينكر ان نسخ الابن بكره لقصده مع اشتغاله فيها بكونه بسليلة داهل الرودة وان نفى الزكوة ثم ظهر بعد كما عرفت ابن عمر بن الخطاب رضى الله
 ولا ترى بذلك باساً حتى اخبرنا راسخ بن خنيس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن النكاح فتركنا ما واپا باكان وجب الحكم الآن
 بعدم جواز بيعهن هذا اذا قصرنا النظر على الموقوف فاما بلا حصة المرفوعات المتعاضدة فلا شك ما يدل على ثبوت ذلك الاجماع
 ما اسنده عبد الرزاق ابن ابي عمر عن ابي بصير عن عبيدة السلماني قال سمعت علياً يقول اجمع رائي وراي عمر في امهات الاولاد
 ان يبعن ثم رايت بعد ان يبعن فقلت له فراك وراي عمر في الجماعة احب الي من رايت وراك في العتق فضحك على من هو اكلم
 ان رجوع على رايي يقتضي انه يري اشتراط انقراض العصر في تقرير الاجماع والرجوع خلافه وسئل داود عن بيع امهات الاولاد فقال

مقرر

ولان الجزئية قد حصلت بين الواعى والموطوءة بواسطة الولد فان المأين قد اختلطا بحيث لا يمكن الميز بينهما على ما عرفت
في حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقى الجزئية حكما لا حقيقة فضعف السبب فاجب حكما موجل الى ما بعد الموت
وبقاء الجزئية حكما اعتبارا بالنسب وهو من جانب الرجال فكذا الحرية تثبت في حقهم لا في حقهن حتى اذا ملكت المرأة زوجها
فقد ولدت منه لا يعتق بموتها وثبت عتق موجل يثبت حق الحرية في الحال فيمتنع جواز البيع واخراجها الى الحرية
في الحال ويوجب حقتها بموته وكذا اذا كان بعضها مملوكا لان الاستيلاء لا يتجزى فانه فسخ النسب فيعتبر باصلا

يجوز لا تا الفقنا على جواز بيعها قبل ان تصير ام ولد فوجب ان يبقى كذلك اذ الاصل في كل ثابت دوامه واستمراره وكان
ابو سعيد البرومى حاضرا فعارضه فقال قد زالت تلك الحالة بالاتفاق وامتنع بيعها بما حصلت بولد سيدا والاصل في كل ثابت
دوامه فانقطع داود وكان له ان يجيب ويقول الزوال كان مانع عرض وهو قيام الولد المحرر في بطنها وزال بانفصاله فعاد
ما كان فيبقى الى ان يثبت المنزل قوله ولان الجزئية قد حصلت بين الواعى والموطوءة بواسطة الولد فان المأين الذين خلق
منها قد اختلطا وهو جزوهما بحيث لا يتمسك به هذه الجزئية وان زالت بانفصال الولد لكنها بقيت حكما ولم تنقطع لان تلك الجزئية
اوجبت نسبتها اليه بواسطة الولد فبالانفصال تقرر ذلك حتى قبل ام ولده فقد بقي اثرها في اثاره من غير ان يمارواه محمد بن قنار
قال اشترى ابني امه من رجل قد اسقطت منه فام عمره ثم يرد بها وقال العبد ما اختلطت كحكم بلحوم من دواكم بدما من الا ان السبب
يضعف بالانفصال فاجب حكما موقفا الى الموت ولما ورد على هذا التقرير ان مقتضاه ان المرأة المحررة لو ملكت زوجها العبد
بعد ما ولدت له ابنه ليعتق بموته لان النسبة الكائنة بتوسط الولد مشتركة بينهما لكل من الام والاب قسط منها اجاب الله بقوله ان
بقا الجزئية حكما بعد الانفصال فاجب اعتبار النسب لم يبق بعد الانفصال سوار ونسب للرجال الى الاباء الى الامهات فكذا حرية التي تعقب على نسبها الى الامهات
منها في حق الرجال لان النسب اليهم فيخرج عليه ان المحرور تزوج امه فولدت له ثم اشترى ابصاره ام ولد له تعتق بموته دون
العكس اذ ليس النسب اليهن فيخرج عليه ما لو ملكت المحررة زوجها العبد بعد ما ولدت له لا يعتق بموتها ولما تعلق بالاذنية بالنسب لم يثبت
الامومة بدونه فلو ولدت امه لرجل من ثم ملكا لا يكون ام ولد له فلا تعتق بموته واورد عليه ما ذكره في دعوى الاصل امه بين جليز
ولد ولد افقتا كل منهما لصاحبه هو بانك لا يكون ابن واحد منهما وهو حر وانه بمنزلة ام الولد موقوفة لاي ملكا واحد منهما فقد
ثبتت الامومة بلا ثبوت نسب اجيب بانه قد ثبت النسب في الجمل فانهما اتفقا على ثبوت نسب ولذا كان حرا فلم يثبت ذون نسب
والحق ان ثبوت الله في نفس الام لا يكون الا تابعا لثبوت النسب واما ثبوتها في القضاء فكل من ثبوت نسب الولد والاقراء
وان لم يثبت لما سيجي فيما اذا ادعى ولد ام ولد له الزوجية قوله وثبوت عتق الخ يعني قد ثبت بما ذكرنا انه يثبت لما عتق موجل و
يلزم من ثبوت عتقها موقفا ان ثبت لما في الحال حتى العتق فيمتنع بيعها واخراجها الى الحرية ولقلل ان يقول ثبوت العتق الموجل
الى اجل معلوم ثابت في قوله اذا بار راس الشبه فانت حرم ذلك لم يمتنع البيع فله ان يبيع قبله ولم يلزم من ثبوت العتق الى اجل
معلوم او وقوع ثبوت استحقاقها في الحال بل عند حلول الاجل فالحق ان استحقاقها في الحال لا يعتق عند الموت ليس الا
حكم النفس حيث صح النفس بالتمتع للمعنع ولا يوجب الجزئية التي اشار اليها عمر بن قنار قوله وكذا اذا كان بعضها مملوكا لم يعجز
الاخر مملوكا لغيره بان كانت مشتركة بين اثنين فادعى احدهما ولدت له فثبت نسب وتصير ام ولد له فثبت النسب في حق التثنية
في احدهما وهو امومة الولد لانه لم يسبق لثبوت النسب ذكر فقصر التعديل عليه هو قوله لان الاستيلاء لا يتجزى امي فله ان يملك الملك
فيه وهي الفتنة فتصير كلها ام ولد له يتعفن قيمته نصيب شريكه بخلاف ما اذا وقع فيما لا يقبل النقل كالمدة فانه تجزى
ضرورة عدم قبوله للنقل فيقتصر بالضرورة فلذا قدمه في باب العبد ليعتق بعضه انه لو استولد نصيبه من مدبرة يقتصر عليه

قال وله وطيبها واستخذها ما جارتها وتزويجها لان الملك فيها تارة فاشبهت له مدبراً ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعي رحمه الله ثبت نسبه منه وان لم يدع

فلما تناقض فصار الحاصل ان الاستيلاء لا يتجزى اى لا يكون سبب بعض المستولدة ملوكا لغير المستولدة الا الضرورة لانه مبني على ثبوت النسب وهو لا يتجزى واما احتمال ان يكون فيه رواية فان فعيده فلذا لما قال المتأخر انه يتجزى في باب العبد يعتق بعضه لم يجعل اثره الا فيما اذا استولد نصيبه من مدبرة واما تعليل بثبوت النسب فانما هو بوجود الدعوة في المملوك والاتفاق على ان ملك البعض يكفي لصحة الاستيلاء قوله وله وطيبها واستخذها ما جارتها وتزويجها لان الملك قائم فيها وهو مطلق لهذه الامور فاشبهت المدبرة ومنع مالك اجارتها كبيعها وهو بعيد واقتناع ابيع لنقل ملك الرقبة لاغير وهو منتف في الاجارة ويملك كسبها واعاقتها وكتابتها واورديها ان لا يملك تزويجها لان توهم شغل رعاها بما للمولى قائم وتوهم الشغل مانع من النكاح كما في المعتدة غير ان المعتدة جعل لها الشروع حالاً يحكم فيه بالفراغ فجاز نكاحها عند وجوده ولم يجعل لام الولد مثله سوى الاستبراء فكان ينبغي ان لا يصح قبله واجيب بان جواز النكاح كان ثابتاً قبل الوطى وقع الشك في خروجه فلا يخرج بالشك بخلاف المعتدة فانها قد تحقق خروجها عن محلة نكاح الغير فلا تعود الا بوجوب وجعله الشارع انقضاء العدة الدال على الفراغ حقيقة فلا تزوج قبله وتقاتل ان يقول اذا لم يان احتمال الشغل مانع ولا شك في ثبوته بعد الوطى فيحقق خروجها جاز لا وقوع الشك فيه كالعدة ووجب ان يزوجه الا بعد استبراءها والمذهب جوازه قبل الاستبراء وانما هو بوجده افضل واعلم ان المسئلة ذكرها الله في فصل المحرمات من كتاب النكاح حيث قال وان نكح ام ولده وهى حامل منه فالنكاح باطل لانها فاشغل لمولاه حتى يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة فلو صح النكاح حصل الجمع بين الفرائشين الا انه غير متأكد حتى يغنى ولدها بالنفي من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به احصل فافاد ان المانع من صحة النكاح ليس الا الجمع بين الفرائشين لا توهم الشغل وهذا حق لما عرفت عن مسئلة ما اذا راي امراة تزني فتزوجه جازت يصح النكاح ويحل الوطى مع ان احتمال الشغل ثابت لكن لما كان احصل من الزنا ليس ثابت النسب جاز النكاح والوطى لان نفاد الجمع بين الفرائشين ولذا جاز عند ابى حنيفة ومحمد تزوج الحامل من الزنا لان نفاد الفرائش غير انه لا يحل وطيبها اذا كان الحمل من غير حتى تضعه ومنتاح نكاح المهاجسة الحامل لثبوت نسبه دون غيرها حتى فاجواب الحق منع كون احتمال الشغل مانعاً فلذا جاز النكاح قبل وطيبها وان كان لا يستحب او يجب الاستبراء انما المانع الجمع بين الفرائشين الغويين وفلذلك ام الولد ليس قوياً على ما صرح به في المسئلة فلا يكون مانعاً ما لم يتصل به احصل بخلاف المعتدة فانها فاشغل حال العدة الا ترى انها متعينة لثبوت نسب ما اذا به نفى تزوجه الجمع بين الفرائشين فخرج اذا باع خدمته ام ولده منها عفت كما اذا باع رقبة العبد منه وعن ابن سامة عن ابى يوسف لا تعتق بخلاف بيع رقبتها معها حيث تعتق قوله ولا يثبت نسب لدها اسه ولد الامه لا ام الولد رجع الى المذكور اول الباب في قوله اذا ولدت الامه من مولاه فلا يثبت نسبه الا ان يعترف به وان اعترف بوطيبها وهو قول الثوري وابى بصير والشعبي ومروى عن عمرو بن دينار ثابت مع الغزل وقال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل ثبت اذا اشتبه بوطيبها وان غزل عنها الا ان يدعى انه استبراء بعد الوطى بحقيقة وهو ضعيف فانهم زعموا انها بالوطى صارت منه انكاحاً وفيه يلزم الولد وان استبراء

لأنه لما ثبت النسب بالعتق فلان يثبت بالوطى وأنه أكثر أفضاء أول ولدنا ان وطى الامة يقصد به قضاؤه الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير طى بخلاف العتق لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة

مع ان الحال تخفى عند مالك والشافعي لا يفيد الاستبراء وهم يفضلون عن هذا بان الغالب ان لا تخفى والامر بالاستبراء اعتبارا للغالب فيحكم منه وجوده بعدم الحمل حكما بالغالب ولو وطى في دبر ما يلزمه الولد عند مالك مثله عن احمد وهو وجه ضعف للشبهة قوله لانه لما ثبت هذا وجه قول الجمهور في ان النسب يثبت باتاقي به الامة بمجرد وطى وهو انه لما ثبت النسب بعقد البائع حتى ثبت نسب ماتاقي به المنكوة بعد العتق وان لم يعلم الوطى لوجوده بعد المفضى اليه الولد فثبت بعد وطى البائع وأنه أكثر أفضاء الى وجود الولد ولو انما قيدنا بالبائع لان الزوج الصبي لا يثبت به نسب ان كان يعتد بوضع الولد ولنا ان وطى الامة يقصد به قضاؤه الشهوة دون الولد لوجود المانع من قصده وهو سقوط نفوسا عنه ابى حنيفة ونقصا عنه بها وكان الظاهر عدم قصده فكان الظاهر العزل ونفي وقوع ما قبل فلا يلزمه بحد الوطى وما قبل الوطى قد يقصد به وقد لا يقصد به فلا يتعين عدمه قلنا ولا يتعين وجوده كسقطه فيبقى على الاصل من عدم واعلم ان اصل دليله في المنقول من حديث عائشة رضي الله عنها قال اختصم عننا سبعين ابى وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني في ابن وليدة زمعة فقال سعد بن ابي وقاص عني عن ابنه انظر الى شبهة وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد علي فراش ابى قنطر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى شبهة عن ابي شيبة بن عتبة قال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي منه يا سودة فلم تره سودة قط رواه البخاري والترمذي وآجيب بانه عم اما قضى به لعبد بن زمعة على انه حبه له ورثة لا على انه اخوه ولنا ان قال هو لك ولم يهرق هو اخوك لم يهرق وقال احتجبي منه يا سودة ولو كان اخا لنا بالشرع لم يحجب احتجابا منه فهذا دفع بانتفاء لازم الاخوة شرعا والاول باللفظ نفسه يدفع الاول بان في رواية اخرى هو اخوك يا عبد واما الامر بالاحتجاب فلما راي من الشبهة البين بعقبه في دفع الاول بان في الرواية معارضة لرواية هو اخوك هي اربع لاننا المشورة المعروفة فلا تعارضنا الشاذة والشبه لا يلزم احتجاب اخته شرعا منه والالوجب الآن وجوبا مستمرا ان كل من شبهه غير ابيه الثابت نسبه منه يجب حكما للشبهة احتجابا عنه وعمته وجدته لا يهمنه وهو مفتق شرعا واذا قلنا الولد للفراش يعني به نسبه عن سعد بانه ابن اخيه وعن حبه بانه اخوه يعني الولد للفراش ولا فراش لواحد من عتبة وزمعة فموت حبه لك يا عبد ميراث لك من ابيك واعلم انه روى عن الامام احمد اما الميراث فلا والله انت فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ فمصرحه بانه ليس اخا لا يفيد انه ليس اخا لعبد بن زمعة وجه تقوى معارضة رواية هو اخوك وقولنا اما الميراث فلا يفيد انه اخوها فاما ان يحكم بضعف الحديث لتدفع معناه او يجمع بان للثبوت الاخوة الشرعية والمنفى الاخوة الحقيقية وهو ان يجمع من ما روي واحد وان الحكم الشرعي في عدم الاحتجاب ان يترتب على الاخوة بمعنى التخلل من ما يخص احد مع قبوت النسب منه الا ان هذا يتخذ الوقوف عليه فاحتمل ثابته بقبوت النسب باللمعيار شبهة غير المنسوبة كما هو في الصورة المروية ثم يجعل هذا اذ ليس حكما مستمرا على ما ذكرنا خاصا بازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم لان مجابهن منهن وقد قال تعالى من النساء وعلى هذا يجب حمل الوليدة على انها كانت ولدت لزمعة قبل ذلك ويكون قوله الولد للفراش يعني ام الولد وح قوله هو لك في مقتضى كونه الميراث انما ذكر كما هو الرواية الاخرى اما نقل عن مسمر بن الخطابي انه قال ما بال رجال يطون ولا يدهم ثم تعزلون من لاتاقي وليدة يعترف سبيها انه قد لم يبالا لا اكتفت به ولد فاحتجبتوا بعد ذلك او انكر كواردهم الشافعي به فعارضه ياروي عن مسمر انه كان يعزل عن جارية

فان سجد بعد ذلك لربك تسبعا بقدر اقامته بعد اعتزاف منه بالولد الاول لان هذا هو الولد الاول عين الولد المقصود في النكاح كونه
 فراشا كالمعقودة بعد النكاح الا انه اذا نفاه ينتفى بقوله لان فراشا ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوبة
 حيث لا ينتفى الولد بنفيه الا باللعان لتأكيد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكاهما الديانة
 فان كان وطئها وحققها ولم يعزل عنها يلزم منه ان يعترف به ويدعى لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم
 يحققها جازله ان ينفيه لان هذا الظاهر فيقاله ظاهر احسن هكذا روى عن ابى حنيفة

فجاءت بولد اسود فشق عليه فقال ممن هو فقال من ابي الابل فهداه واتنى عليه ولم يتزوجه واسد الطرادى عن عكرمة عن ابن عباس
 انه كان ياتي جارية فحلت فقال ليس منى انى اتيتا لانا لا يدريه الولد ومن زيد بن ثابت انه كان يطلى جارية فارسيته ويعزل عنها فجات
 بولد فاعتن الولد وجلدها وعنه انه قال لا ممن حملت فقالت منك فقال كذبت ما وصل اليك مما يكون انه الحمل ولم يتر مع امته انه
 بوطيها والمروى عن عمر بن قول انه يلحق بالوطى مطلقا جاز كونه علم من بعضهم انكار من يجب عليه استحالة وذلك اننا بينا ان الوطى اذا
 لم يعزل وحققها وجب عليه الاعتراف به فتدريكون علم من الناس انكار اولاد الاماء مطلقا فقال لهم انى لمحق بكم اياهم مطلقا والامن
 علم منه الاعتدال في الامر بان يعترف من يجب عليه بوطيها ويخبر فانه لا يتعرض له قوله فان جات بعد ذلك اى بعد ان
 اعترف بولدها الاول ثبت نسبه بغير اقرار لانه بالاعتصاف بالولد الاول بتبين كون الولد مقصودا من الوطى فصارت فسادا
 وبهذا تبين ان الاولى في تعريف الفراش كون المرأة مقصودا من وطئها الولد ظاهر كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر قصد
 ذلك ونشأ عنه حيا كالمنكوبة وان لم يقصد الولد ثبت نسب ما ياتي به فانه تارة تكون متعينة بثبوت نسب ما تاتي به وهو الذي عرفوا
 به الفراش وطهران ليس الفراش ثلثة كما تقدم في فصل المحرمات بل فراشان قويم هو فراش المنكوبة وضعيف هو فراش ام الولد
 بسبب ان ولدها وان ثبت نسبه بلا دعوة يتبعى نسبه بمجرد نفيه بخلاف المنكوبة لا ينتفى نسب ولدها الا باللعان وقد صرح بهم فيما
 تقدم ان الامة ليست بفراش لولاها وذلك لعدم صدق حد الفراش عليها وهو كون المرأة متعينة لثبوت نسب ما تاتي به او كونها
 يقصد بوطيها الولد الى آخر ما قلناه ومن الدلالة على ضعف كونه يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوبة وعلى هذا يلغى انه لو اعترف فقال كنت
 اطار لقصد الولد عند مجيئها بالولد ان ثبت نسب ما اتت به وان لم يقل هو ولدى لان ثبوته بقوله هو ولدك بخلاف على ان وطئها قصد
 وعلى هذا قال بعض فضلا الله عن شئني انه اذا اقرانه كان لا يعزل عنها وحققها ان ثبت نسبه من غير توقف على دعواه وان كنا فوجب عليه في هذه
 الحالة الاعتراف به فلا حاجة الى ان يوجب عليه الاعتراف به يعترف فيثبت نسبه بل ثبت نسبه ابتداء وان ان لا بعد في ان يحكم على المتزوجة
 بذلك وفي المبسوط انما يملك نفيه اى نفي له ام الام اذا لم يقض القاضى به او لم يتناول الزمان فاما بعد القضا فله ان يملك ابطاله والتطاول
 ويليل اقراره لانه يوجد منه فيما ليس اقراره من قبيل التهمة ونحوه فيكون كالنصرح باقراره واخلافهم في التطاول سبق في اللعان هذا اذا
 ثبت نسب ما تاتي به في حال حل وطئها له بعد الولد اما لو عرض بعده حرمة مودة بان وطئها اب سيدا او ابنة او وطئ اسيدا منها او ابنتها
 او حرمت عليه برضاع او كتابة فانه لا يثبت نسبها الا باستحالة ولا يخفى انه يجب ان يفصل بين ان تاتي به لاقل من ستة اشهر من حين
 احرمته لولدها ففى الاول يجب ان يثبت نسبه بلا دعوة للتيقن بان العلوق كان قبل عروض احرمته ولو اعتقها ثبت نسب ولدها الى استئین
 من يوم الاعتاق وكذا اذا مات لانها معتد ولا يمكن نفيه لان فراشا تاركه باحرمة حتى لا يملك نقله فالتحق بفراش المنكوبة في العدة
 بخلاف ما لو عرضت احرمته كمفيض او نفاس او صوم او احرام حيث ثبت نسبه بالسكوت لان الفعل لم يحرم مطلقا ولا متعلقا باختیار با بل مع
 ذلك عاجل انى يرضى باختیار المقتضى عادة بلا اختيار بقوله وهذا الذي ذكرناه يعنى من عدم لزومه الولد وان اعترف بالوطى ما لم يدع حكم
 اى في القضا يعنى لا يقضى عليه بثبوت نسبه بلا دعوة فاما الديانة فيما بينه وبين ربه تبارك وتعالى فالمراد من ابي حنيفة انه ان

الزوج

الزوج

الام

الزوج

الزوج

وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد بن ذكوان عن ابي كنفرة المتنازع في ان زوجها مات بولد له من قبله لان
حق البهرية فيسرى الى الولد كالنكاح لا يبرى ان ولد له امرأته حق وولد الفقة رفيق والنسب يشهد من الزوج لان الفقه لا يبرى
كان النكاح فاسدا اذا الفاسد مسلحق بالصحة في حق الاحكام ولو ادعى المولى ان لا يثبت نسبه منه لان ثبوت النسب من غير

كان حينئذ لم يعزل عنها وحنها عن مطلقان رتبة الزمان يلزمه من قبل المتنازع ان يبرى بالاجماع لان الظاهر والحالة هذه كونه منه والمسلم ان الظاهر
واجب ان كان عزل عنها وحنها هو الاول لم يعزل ولكن لم يحنها فتركتها تدخل وتخرج بالارقيب ما من جانب له ان ينفقه لانه هذا الظاهر وهو يكون
منه بسبب ان الظاهر عدمه في المسئلة يقابل اي يعارضه ظاهرا آخر وهو كونه من غير له يجوز احد الدليلين على ذلك وهذا العزل او عدمه
وهنا ظهر ان لفظا وفي قوله وان عزل عنها او لم يحنها اولى من الواو لتفصيلها على المراد ومع في المبسوط بذلك حيث قال فاما اذا عزل
عنها او لم يحنها فانه ان ينفقه انتهى ولا شك في ان كونه من غير عند ضبط العزل ظاهرا ما لم يحرر كونه من غير ذاك انفسى اليها ولم يعزل
عنها محل نظر بل اوراد ان المعزل وجوب الغسل بالتقارر المختارين من غير انزال بل سبب الانزال ونفسه يتجنب من بعده وقد
ينبغي عليه لفته فية ام مقامه فيقتضى بذا ثبوت النسب بعد الوطى وان لم ينزل والاتفاق ولا يخفى انه لا احد يقبل ثبوت نسب ما تاتي
به الامة بغيره وغيوبه المستثناة بل انزال بل انه ثبت عزل عنها او لم يعزل وهذا فرع الانزال وحق فانه كونه في الغسل بان حكمه النفس
فانه قد نص على ايجاب الغسل بحجب الادلج فظهر من الشرع فيه غاية الاحتياط ولم يثبت من الشرع متاه في الاستلحاق بل لا يجوز ان يتلحق
نسب من ليس منه كما لا يجوز ان لا يستلحق نسب من ليس منه فكان الاستلحاق مبينا على اليقين او الظهور الذي لا يقابل ما وجوب
شكا قوله وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد بن ذكوان عن ابي يوسف اذا وليها ولم يستبرأ بعد ذلك
حتى جاءت بولد فبها ان يدعيه سوار عزل عنها او لم يعزل حننا او لم يحنها تحسنا للظن بها وحمل الامر على الصلاح ما لم يتبين خلافه وانما كذب
الشافعي والجمهور لان ما ظهر بسببه يكون محالا عليه حتى يتبين خلافه عن محسنة لا ينبغي ان يدعي ولدا اذا لم يعلم انه منه ولكن ينبغي ان يعترف
الولد وفي الايضاح ذكرها بلفظ الاستحباب فقال قال ابو يوسف احب ان يدعيه وقال محمد احب ان يعترف بالولد وعبارة المبسوط
يفيد الوجوب قوله فان زوجه المولى فجاءت بولد لعنني من الزوج فهو نكاح امته حتى لا يجوز للسيد بيعه ولا بيعته ولا رهنه ويعتق بموته
من كل المال ولا يسعى لاحد له استخراجه واجارته الا انه اذا كان جارية لا يستمتع بها لانه وطى اساءة وهذه اجماعية وهي واردة على
اطلاقه حيث قال هو في حكم امه وهذا ان الصفات القارة في الامهات تسري الى الولد لانه جزؤها فيحدث الولد على صفتها كالتيدير
ولذا كان ولد الفقة تنا وولد امرأته حرا وان كان ابو له بخلافه ولو ادعاه اليثبت نسب به منه لانه ثابت النسب من الزوج لان
فراشه اقرب من فان كان النكاح فاسدا فانه يلحق بالصحة في حق الاحكام وهذا اذا اتصل به الدخول والنسب لا يتجزى بثبوتها فلا يثبت
من المولى والاوجه الاقتصار على قوة العكرش فلا يثبت معه المهرج والا فالولد يثبت من اثنين كما سيذكر ونول الله لان العكرش
يقتضى ان لا فراش للمولى حال كونه امه ولا غير صلا وهذا اذا جاءت به ستة اشهر من النكاح فان جاءت به لاقط فها بن للسيد والنكاح
فاسد فيستحب بل يجب ان لا يزوجهما حتى يستبرأ بما يحسنه احتسابا ولو لم يفعل مع النكاح ويثبت نسب الولد من الزوج ثم يعترف
بدعوة المولى وان لم يثبت نسبه منه لا قراره بحرية حيث اختلفت انه ابنه من امته تعلق حرا كما نعتهم غير انه عارضه في
ثبوت النسب منه معارض اقرب من فلم يثبت نسبه به ولم تعارضه في ثبوت امهية ذلك فاخذ بزمه ولم يستحسن قول الله تعالى
ولله لان الكلام في تزويج ام الولد وانما يحسن لو كان في تزويج الامه التي ليست ام ولد كالصورة المذكورة في المبسوط

ويستحق الولد ويصير له امره ولا يلازمه والاداءات المولى تعتق من جميع المال كحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر يستحق امهات الاكلاء وان لا يعين في دين ولا يجعل من الثلث وكان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الورثة والدين كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية باهون من ذواتها كالحواشي ولا سعاية عليها في دين المولى كالفراغ كمال وسبب ولا لها ليست بالمتقوم حتى لا تضمن بالنسب ابن حنيفة قد لا يعلق بما حق الغرماء كالتقصا من بخلاف المذهب لانه مال متقوم

زوج امته من عبده فولدت فادعاه لاثبت نسبه منه ولكن تصير امه له تعتق بموته لانه اقربها بحق احسبه وقد تعلق له ان قوله وولد القنينة قنينة ابتداء وباعده بناء عليه فكانه قال ولد القنينة قنينة ثبت من الزوج اذ ان زوج هو لا با وجب يستقيم الا انه خلاف الظاهر لانه انما ذكر ببيان سرية وصف الام الى الولد فيكون ابن له لولده بمنزلة بنتها قوله ويستحق الولد اسه ولدا ام الولد المروجة الذي ادعاه ليستحق لانه ملكه وهو يزعم ان ابنه وتصير امه ام ولد له تعتق بموته لانه اقربها بحق امه حيث ادعى ان ولدا منه ويستحق الولد ظاهر بل اشتد اعترافه بان علق المولى من الاصل فان قيل فكيف ثبت امومية الولد مع عدم ثبوت النسب هي مبنية عليه اجيب بان مجرد الالاترار بالاستيلاء كان لثبوت الاستيلاء وان كان في ضمنه ما لم يثبت وهذا ما تقدم وعده مع ان احتمال كونه من السيد قائم بجواره بوطى قبل النكاح الا انه لم يظهر في الاحتمال في حق ثبوت النسب لثبوت من الزوج فبقى معتبرا في الامحاجتها الى الامومية الموصلة الى المعتق قوله واذا مات المولى اعتقت يعني ام الولد من جميع المال كحديث سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم امر المعتق امهات الاكلاء وان لا يعين في دين ولا يجعل من الثلث وفي نسخة مكان لا يعين لا يعين وهو الموافق لتعليق ولا سعاية الخ لقوله لساردين اسه لانه صلى الله عليه وسلم نفى السعاية عنه حيث قال وان لا يعين وما قيل وان لا يعين يدل على عدم وجوب السعاية لان عدم جواز البيع يدل على عدم المانية الخ منقوض بالمسألة لم يعرف هذا الحديث والشيخ جمال الدين النجاشي بعد ذكره انه غريب قال وفي الباب احاديث وساق كثير من قدسنا مما ليس فيه زيادة على انها لا تملك تعتق بالموت ولا يخفى ان كلها في غير المقصود فان المقصود انها تعتق من كل المال وليس في شي منها ذلك فان عتقتا لا يستلزم كونه من كل المال كما لم يعتق بالموت ولا يكون من كله وقدره وجه الملك بن حبيب المالك في كتابه عن سعيد بن المسيب لان جماعة تعلقوا في عهد الملك قوله

الحاجة الى الولد اصلية كالحاجة الى الاكل اي حاجته الى امه مساوية كحاجته الى الولد ولهذا جاز استيلاءه جارية ابنه بنفسه اذ كانت حاجته اسه وجوده كما جاز له اكل مال الحاجة وحاجته الاصلية مقدمة على الدين فلا تقسم لغيره وعلى الارث فلا تقسم للورثة فيما زاد على الثلث اذا لم يخرج منه نصيبا اعتقوا كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية باهون من ذواتها كالحواشي لاسيما اصلية اذ ليس ثم نسب يتبعه امور فلا يقدم حق المولى على الدين ولا على حق الورثة فيعتق من الثلث فان لم يسهل في باقي قيمته ولو كان من السيد استغنى قاسي في كل قيمة على ما سلف قوله ولانها أي ام الولد ليست الا متقوما عند ابى حنيفة على ما تقدم حتى لا تضمن بالنسب عنه يعني اذا ماتت هذا الناصب عتقت انفسا بخلاف المذهب اذا مات عنه الناصب فانه يضمن وكذا الايمن بالقبض في البيع الفاسد ولا بالاعتاق بان كانت ام ولد من اثنين فاعتقها احدهما لا يضمن لشركه شيئا ولا تقسم في شي ايضا ومنه ما تضمن في ذلك كخلاف المذهب وانما تضمن باليمن به العصبى كالحديث في حقيقته بان ذهاب بها الى طريق فيها سباع فالتفوا واجمعوا لانه تضمن بالقتل لانه ضمان دم وان لم يكن الا متقوما لا يعلق بها حق التوريث كالتقصا من يضمنه اذا مات من لا تقصا من وهو مليون فليس لا صاحب الدين ان يطالبوا من عليه القصاص بدنيهم لان القصاص ليس الا متقوما حتى ياخذوا بمقابلة ما وجب عليه من القصاص ، والا وقيل معناه اذ قتل المديون شخصا لا يقدر الغرامة على منع ولي القصاص من قبله قصاصا قبل معناه اذ قتل جارية

لما حلفت برقي فلا يكون له ولد له كذا فحلفت من الزنا شريطة ان يكون له ولد باعتراف حلق الوالد من الامومة
 في تلك الحالة الجزم لا ينفك كل ولدا ان السبب هو الجزمية على ما ذكرنا من قبل والجزمية انما تثبت بنسبة الولد الواحد الى كل واحد
 منها كذا وقد ثبت السبب فثبت الجزم بنسبة الواسطة بخلاف الزنا لان نسب غير الولد الى الزاني وانما يثبت على الزاني انه ملكه لا بجزءه
 حقيقة بنسبة الواسطة نظير ومن اشترى اخاه من الزنا لا يعتق على لانه ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي خير ابنة واذا وطئ جارية
 ابنته فحلفت بولد فادعاه فثبت نسبه منه ومهرات ام ولد وطئها وليس عليه مهرها كقيمة ولعلنا ذكرنا المسئلة بدلائلها في
 كتاب النكاح من هذا الكتاب وانما لا يضمن قيمته الولد لانه انعلق من الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاء

بيده خلا فالزفر بخلاف الاحداث في ملكه من غير فانه في حكم امه ولو استولد بها ملك بين ثم استخفت لوبخل على الناحية فظهرت تصير ام ولد من دنا
 ولا شافى فيه قولان في قول تصير ام ولد في الزنا تصير ام ولد لغيره وهو جاز في قوله لا اى للشافى انها علفت برقيس فلا يكون ام ولد له
 كما اذا علفت من الزنا لم ملكها الزاني وهذه الامومة الولد باعتراف حلق الوالد حقا وانما قلنا ان الامومة باعتراف حلق
 الولد حرا لانه جزء الام في تلك الحالة واجبة ولا يخالف الكل وهو حر فلا بد ان تستحق هي المحسنة واقترض من قصر نظره على خصوص
 المذكور بان الرق في ام الولد مستمر الى موت سيدها والولد علق حرا فقد علفت الجزم الكل وهذا لانه جزء منفصل وليس كالتصل وتام تقصير
 المذكور في الاقتراض وانما اقصر المقتصر العلم ببقية التفسير وما حصل الوجه المذكور ان جزوا مقتضاه حسنة بما اذا لا يخالف
 الجزم الكل الا ان الاتصال بحسنة الانفصال والولد وان كان جزء حالة الاتصال لكنه جعل شخص على حسنة في بعض الاحكام حتى
 جاز ان ينفك عنه بنسبته اليه وهو ما لا ينفك عنه في الحال وهذا معنى لا بد اذا علفت برقيس وتايده هذا بقوله ام
 ابنته ولدت من سيد ما في حسنة بعد موت فتقدم الحديث فشرط في ثبوت حق العلق ان تلد من سيد ما وبه ولدت من زوجها
 ولنا ان سبب الامومة في محل الاجماع وهو الاصل هو الجزمية على ما ذكرنا من قبل يعني عند قوله اول الباب ولان الجزمية قد
 حصلت بين الواسطة والمطوعة بسبب الولد الجزمية فانما تثبت بينهما بنسبة الولد الى كل منهما كذا فثبت الجزمية متبادر على ثبوت النسب فثبت الجزمية متبادر على
 ثبوت الجزمية الثابت بنسبته على ثبوت النسب هو ثابت في الزوج فثبت الامومة بخلاف الزنا فانه لا نسب يثبت للولد من الزاني فيه فلا تصير الامومة التي جازت بولد
 من الزنا اذا ملكها الزاني ام ولده استحسانا خلا فالزفر حيث قال تصير ام ولد له وهو القياس فان قيل فكان ينبغي ان لا يعتق
 الولد اذا ملكه ابو من الزنا اذا كان لا يثبت نسبه منه آجاب بقوله وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه حسنة حقيقة بنسبة الواسطة
 نظيره اى نظير ام الولد من الزنا حيث لا يعتق عليه لعدم انتسابه الى ابية من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه لا ينسب
 اليه بغير واسطة بل بواسطة نسبته الى الوالد هي غير ثابتة حتى لو كانت ثابتة محققا كما اذا كان اخاه لامة فصار الحاصل ان الامومة تنفع ثبوت
 النسب عند المالك والعتق المنجز يقع حقيقة الجزمية عند الملك او ثبوت الانتساب اليه بواسطة ثباته وقوله ومما لا يخفى ان الجزم
 ليس فيه قصر الامومة على السيد بل انما تثبت منه غير مترض لغيبها من غير فاذ صرح بتعليقه ثبوت نسبها ياتى به منه فثبت
 من غير اذ اثبت النسب منه وقد صرح من الزوج فثبت بالولادة منه وهذا لاننا نفى المفسر للمخالفة وهم وان ائتمروا قد موافق
 عليه القياس فاذا صرح قياس الزوج على السيد في ثبوت الامومة لزم على المذهبين الا انه يشكل على تعليقنا اذا ادعى نسبه لامة
 التي تزوجها من غير اذ ان نسبته انما تثبت من الغير لا من السيد وتصير ام ولد له وجوابه ان ثبوت الامومة لا يترتب بثبوت
 النسب منه وان لم يصدق الشرع فكان دائرا مع ثبوت النسب منه عاردا اعتداه وما تنفع منه الامومة ما ذكر في الايضاح
 انه جازت بولد فادعاه اجنبى لا يثبت نسبه منه المولى او كذبه فان ملكه المدعى علق ولا تصير ام ولد له قوله واذا وطئ جارية
 ابنته فحلفت بولد فادعاه ثبت نسبه منه وصار له ولد للاب سواء كان الابن وطئا او لالا لان حرمة الوطئ لا تمنع ثبوت النسب لوطئ
 المحالض وعليه قيمتها لانه ملكا قبل الوطئ بالقيمة يقع الوطئ في ملكه وليس عليه مهرها بسبق ملكه الوطئ ولا قيمة ولدا لانه لا ينفك

جدة

العتق

وان وطى اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية له على بقاء الاب ولو كان الاب ميتا ثبت من الجدة كما ثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب وورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية فاذا كانت التجارية بين شركيين فجاءت بولده فادعاه احداهما ثبت نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لم يصادف في ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يجهل لما ان سببه لا ينفير وهو العلق اذا ولو لسدا الواحد لا يتعلق من مائتين

نزل التقدم الملك على الام وقد فكرنا المستلة به لانها في باب النكاح الرقيق من كتاب النكاح للشافعي قولان احدهما تصير ام ولد وتضمن قيمتها ومهرها وهو بناء على اثباته الملك حكما لو اولى اذ لو اثبت سابقا عليه لم ينجله ايجاب المهر والقول الآخر لا تصير ام ولد ويلزم المهر لانه لم يملكها وهو قول احمد وعلى هذا يستمر على ملك الابن ونذهب ما لك انه يملكها بالقيمة بمجرد الوطى حملت او لا واذا كان تملكها لانها عرفت انه لا يصح دعواه ولد بدبرة ابنه ولا ام ولده اذ لا يقبلان انتقال الملك فيهما فان كان في لفظ التجارية عرف بخبرها فعتد اخبرها باللفظ والافعال الحكم المذكور في المستند بشرط صحة هذا الاستيلاء ان تكون التجارية في ملك الابن من وقت العلق اذا وقت الدعوة وان يكون الاب صاحب ولاية من ذلك الوقت الى الدعوة ايضا فلو باع الابن التجارية ثم عادت اليه بشاره ورد ولدت لاقبل من ستة اشهر من ذبا عما فادعاه الاب لم يصح دعوته الا ان يصدق الابن كما اذا ادعى الاجنبى ذلك وصدقه وكذا دعوة الجدة لو كان مكان الاب وكذا لو كان الاب كافرا ثم اسلم او عبدا فعتق او مجنونا فاذا فاق فجات بولده لاقبل من ستة اشهر من الاسلام والعنق والافاقه الى الدعوة فادعاه لا يصح لعدم الولاية الا ان يصدق اما المتق لو ادعاه بعد افاقته وقد جأت به لاقبل من ستة اشهر من افاقته حتى القياس لا يصح لعدم ولايته عند العلق وفي الاستحسان يصح لان التمتع لا يبطل الحق والولاية بل يعجز عن العمل ولو كان الاب المدعى مرتد انى موقوفه عند ابي خيفة ان عاد الى الاسلام صحت والا لا وعنده ما صحته وهي فرع تصرفات المرد لانه يملكها بالقيمة فكان كالبيع وهو موقوف عنده خلافا لها وكان ينبغي ان يتوقف عندها ايضا لان تصرف المردة في مال ولده موقوف عندها ايضا لكنها تضمنت التصرف في مال نفسه وفيه لا يتوقف لانهما في النسب لانه يحتاج في اثباته فينفذ قوله وان وطى اب الاب مع بقاء الاب مسلما حرا فاعاد لم يثبت النسب منه لان شرط صحة قيام الولاية على ما ذكرنا دلا ولاية للرجل مع وجود الاب متصفا بما قلنا بخلاف ما اذا كان الاب ميتا او حيا كافرا او عبدا او مجنونا فان الجمع يصح استيلاءه بجارية ابن ابنه لقيام ولايته في هذه الاحوال ولو كان الاب مرتدا لم تصح دعواه اجمدة عندها لان تصرفات المرتد نافذة عندها فمنعت تصرف الجدة وعنده ابي خيفة موقوفه فان اسلم الاب لم تصح دعواه اجمدة وان مات على ردة او حق وقضى بلحاظ صحته ولو باع ابن الابن التجارية عاظا ثم كسبهتروا ما تولدت لاقبل من ستة اشهر من ذبا عما لم تصح دعواه اجمدة كما ذكرنا في الاب قوله واذا كانت التجارية بين شركيين فجات بولده فادعاه احدهما ثبت نسبه سواء كانت في المرض او الصحة وهذا اذا ادعى احدهما واعتق الآخر معا فالدعوة اولى لتضمنها بثوت نسب الولد دون اعتناق الآخر وسواء كان المدعى مسلما او كافرا لانه لما ثبت النسب في نصفه المملوك له من التجارية ثبت في الباقي ولفظ في يكل على معنى من التي لا بد من الغاية اى ثبت من نصف الامة المملوكة ولا تكون للتعليل كقوله ام امرأة دخلت النار في هرة اى لما ثبت نسب الولد بسبب نصف المملوك له لان قوله ثبت في الباقي بمنزلة وحاصل المعنى انه ثبت النسب من نصف الام فثبت من كلها لانه اى النسب لا تجزى شيعة من امرأة فثبوت من بعضها بوجوه ثبوت من كلها ولا يقال سياتى انه ثبت من عيين لانه ثبت في كل تجزى من امرأة لان النسب ثبت من كلها لكل مثلا من بعضها الواحد من البعض الآخر وانما لا تجزى لان سببه وهو العلق لا تجزى في امرأة بان يعلق الولد من مائة رجلين على قولنا لاننا اذا علقنا من الاول انسد فلم يرهم فلا تعلق من الآخر وعلى قول فمسرنا لا يمتنع بل واقع على قول بعض مثبتى العلق انه على ما سياتى لعدم التجزى ان لا تعلق

وصارت ام ولد له لان الاستيلاء لا يخرج من عندهما وعند ابى حنيفة لا يصير نصيبا ام ولد له شيئا من نصيب صاحبه
اذا هو قابل للملك وبعض نصف عقرها لانه وطى جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكما للاستيلاء فينعتبه الملك في نصيب
صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان الملك هناك يثبت شرطا للاستيلاء فينتقد به نصيبها وطى
ملك نفسه ولا يفرق بينه ولا يملك النسب مستندا الى وقت العلو فلم يعلق شي من عند على ملك الشريك

الولد بنصفها قوله وصارت ام ولد له اتفاقات اما عند بافلان الاستيلاء لا يخرج كما لا يخرج ثبوت النسب فلا يصير نصيبا ام ولد له شيئا من نصيب
نصف شريك بل نصيب كلهما ام ولد وعنده يصير نصيبا ام ولد ثم يملك الآخر لانه قابل للنقل ولا يمتنع تجزى الامومة كما استنع
تجزى ثبوت النسب لان معنى كونها ام ولد هو ثبوت استحقاقها العتق بالموت والعسق تجزى عنه بمعنى ذوال الملك
فجارت امومة نصيبا بمعنى انه يعسق نصيبها بالموت ثم ثبت حكم عتق البعض من الاستيلاء في الباستيلاء واعتقده
آخر ما عرفت لكن لما كان النص المفيد تجزى العتق اوجب ان لا يفرق بينه وبين رقيقا والامومة شعبة من العتق
وجوب فيها اذا صار بعضا ام ولد بمعنى استحق بعضها العتق ان يستحقه كلها ولا يبقى بعضها رقيقا وبعضها مستحقا للعتق
فالحاصل ان الاتفاق على انه لا يستحق تجزىها في حق الامومة بل التجزى في الاستيلاء ثم يتم الكل عنده وعند صاحبات
ام ولد من اول الامر ثم لا يخفى ان تعليل يملك نصيب شريكه بانه قابل للملك تعليل بعدم المانع وهو لا يصلح للتعليل يقال سافر
للتجارة والعلم ولو قيل لان الطريق عد جنونا وكونه افسد فيصيب شريكه بالاستيلاء لا يستلزم تعيين الضمان على معنى لا يجوز
تركه من الشريك بل الثابت به جواز ان يعينه وللانسان ترك حقه وههنا لورضى الشريك بترك تعيينه فليصير نصيبا ملكا له
ونصيبا ام ولد للاخر فلو مات المستولد يعسق نصيبا ويرق نصيبا الاخر او يسعى له اذ ذاك لا يجوز فليس الموجب للنقل الا ما قلنا
من النص الدال على انه اذا اعتق البعض لا يبقى البعض رقيقا واعتق حق امومة بمقتضاها وتعتبر قيمة نصيبها يوم وطىها الذي علقته منه
وكذا نصف العقر وانما وجب نصف عقرها على المستولد لانه وطى جارية مشتركة لان الملك في نصف شريكه يثبت حكما للاستيلاء فينعتبه
وهو وان كان مقارنا للعلو لا يستند اليه فهو موقوف بالوطى وبانتهائه يثبت بالمر فلا يسقط بالانزال فلزم سبق وجوب المر بالاستيلاء
بالضرورة على كل حال فيسقط ما صاحبته من نصيبه شريكه وما قبل الاصح ان حكم العلة يقارنها في الخارج لم يخرج المر وقد لا راك كتاب
من ذلك واولو من باب من تجوز دفع الصدقة في خلافة زفر فيها اذا وقع النصاب الفقير منه زفر لان الدفع قارن الغنى فاجاب
بانه حكم الدفع فينعتبه ثم لم ينزل كره في كل ما هو مثله ثم ضمان قيمة نصف الشريك لا يثبت بانه مستند له لانه ضمان ملك كالباع وعمن ابى يوسف ان كان
المدعي محسرا سعت ام الولد لان منفعة الاستيلاء حصلت لها وانما لا يضمن الاب اذا استولد جارية ابنه العقر لان ملكه يثبت
شرطا للاستيلاء لانه لا يملك له كيفية لصحة الاستيلاء فينعتزم يقع الوطى في ملكه فان قيل الملك يثبت ضرورة الاستيلاء وهو العلو
ولا يلزم من تقدمه على العلو تقدمه على الوطى اجيب بن الاستيلاء عبارة عن جميع الفعل الذي يحصل به الولد فلم يعتبر تعدد
الفعل مع اتحاد المطلوب فالنقد على العلو تقدم على الفعل الذي به الاستيلاء ومنه الوطى فاعتبر مقدما عليه ولا يعزم قيمة ولدا
لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلو وملكه يثبت في ذلك مثل ذلك الوقت ايضا فلم يعلق شي منه على ملك الشريك بل علق خرافا
له شئنا واعلم ان مقتضى ما ذكره المصنف من ان الملك في نصف شريكه يثبت حكما للاستيلاء فينعتبه ان العلو قبل ذلك نصيب شريكه
فيحصل ملك النصف له ونصفه شريكه واستيلاء النسب الى العلو بعد ما وقع في ملك الشريك لا يوجب ان لا يعلق منه شي على ملكه لا يعلق
يمكن كونه اراد بالاستيلاء في قوله حكما للاستيلاء الوطى لاننا نقول بالاستيلاء اما ان يعلق على العلو وعلى محسور الوطى مع الانزال لعلو

وان ادعياء معانيت نسبة منهما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعي به يرجع الى قول القاضية لان اثبات النسب
من شخصين مع علمنا ان الولد لا يخلق من مائتين متعذر فعلمنا بالاشبه وقد سئل رسول الله عليه السلام بقول لقائف في سائر

اما محمد الوطى بلا انزال فلا لو سلم لم يصح ثبوت الملك له لان نقله من ملك الشريك الى ملك المستولد ميرور فما ام ولد له ولا قصير الا
بالعقوق فلا يجوز نقله قبله لانه بلا موجب والاعتراض السابق بان حكم العدة معها في الاصح لا يفيد لان نقله مع العقوق ايضا لا موجب
لانه لم تصر له ولد لم يلزم النقل فالوجه جعله معقب للعقوق بلا فصل قليل وكثير ولا ضمان لانه حار مدين لا قيمة له فلا يضمن ويمن
صار بحيث يضمن لم يكن على ملك الشريك لان الام حين انتقلت الى ملك المستولد انتقلت باجزائها ومن حملها ذلك الملك اذا حملت
على ملكها فان اشتريا با حلالا فادعاه احد هما ثبت نسبة منه ويضمن شريكه نصف قيمة الولد لا يمكن استناد الاستيلاء الى وقت العقوق
لانه لم يحصل في ملكها ولذا لا يجب عليه حق شريكه هنا لكن لما ادعى نسب له مشترك بينهما كانت دعوة ملك وهي كالا حاق الموضع الا
انه تضمن تغيب شريكه في اليسار والاعسار لانه ضمان تلك كالبيع ولا عقر لشريكه هنا لان الوطى لم يوجد في ملك شريكه قوله وان ادعياء معانيت
نسبة منها وكانت الامنة ام ولد لها فتخدم كلا منهما يوما واذا مات احدهما عتقت ولا ضمان للمح في تركه الميت لرضي كل منهما باعتقابه بعد الموت
ولا تسمى للمح عتق ابني حنيفة لعدم تقومها وعل قوله تسمى في نصف قيمته ولو اعتق احداهما عتقت ولا ضمان عليه للسكوت لاسانه
في قول ابني حنيفة وعلى قولهما يضمن ان كان مع امرأته على ان كان مع امرأته على كل واحد منهما نصف العقر فيلتقيان قصاصا بما له على الآخر وفائدة الايجاب
العقر مع النفاض له ان احدهما لو ابرأ احدهما من حقته حتى آخره ايضا لو قوم نصيبه بما بالدرهم والاخر بالدرهم كان ان يرفع الدرهم ويأخذ
الذهب ويرث الابن من كل منهما ميراث ابن كامل وبيراثان من ميراث اب واحد فسنه احكام دعوتها ذكرها القدر ورعي منها
انه للباس في منها حتى اذا مات احدهما كان كل ميراث الابن للباس في منها ومنسحق المعين بينهما وجه كل منها فقال وان ادعياء
معانيت نسبة منها جميعا وسيفيده بما اذا لم يكن مع احدهما مرجح فلو كان بان الشريكان ابا وابنا فان النسب ثبت من الاب بعد
وكذا اذا كان احدهما ذميا ثبت من المسلم وحده وفيه خلاف زفر ثبت منها ويكون مسلما وقيد هنا بما اذا حملت على ملكها
وهو ان تلمه تمام ستة اشهر يعني قضاها ولو سنتين من ملكها واحتمل زبها اذا كان الحمل على ملك احدهما نكاحا حاشم اشتراكا
هو آخر فولدت لاقل من ستة اشهر من اشهر فادعياء وهي ام ولد المزوج فان نصيبه صار ام ولد له والاستيلاء لا يستل التوري
منه بما والابقاوه عنه فيثبت في نصيب شريكه ايضا ما اذا حملت على ملك احدهما رقبته فباع نصفها من حشر
فولدت يعني تمام ستة اشهر من بيع النصف فادعياء يكون الاول اولى لكون العقوق في ملكه واذا كان احس قبل
ملك كل منهما بان اشتريا امه فولدت لاقل من ستة اشهر من حين ملكها او ولدت قبل ملكها اياها فاشترى فادعياء لا يكون
ام ولد لها لان هذه دعوة عتق لا دعوة استيلاء فيعتق الولد مقتصرا على وقت الدعوة بخلاف الاستيلاء بان شرطها كون
العقوق في الملك وتستند المحرية الى وقت العقوق فيعلق حرا وقد منافي كتاب العتق اختلاف المشايخ فيما اذا قال لعبد هذا
ابني وامه في ملكه بل نصير ام ولد له ولا قبل نعم مجهول النسب معلومة وقبل لا فيها وقيل نعم في مجهول لاني معلومة في ملكه على
انه حكما عند جعلنا بحال العقوق وبقولنا قال سفيان الثوري واسحق بن راهويه وكان الشافعي يقول في القديم ويرج عليه احد
حديث القاضية وقيل يعمل به اذا فقدت القافة وقال الشافعي يرجع الى قول القائف فان لم يوجد قائف وقف حتى يبلغ الولد سن

ولنا كتاب عمر بن الخطاب في هذا الحديث لئلا يظن عليه ما ولو بينا البين لهما وهو ابنهما يرثهما ويرثانه واللباقية
منها وكان ذلك بحض من الصحابة ومن على من ولاهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيهم والنسب

الى ايها الشارح فان لم ينسب الى واحد منهما كان نسبهما موقوفا لا يثبت له نسب من غيرهما والقائفة هو الذي يترفع آثار الاباء في الابناء
وغيره من الآثار من خات اثره يقوفا مقلوب فقا اثره مثل رار مقلوب راي والقائفة مشهورة في بني سرج فان لم يكن له في غيره
هو قول اخذوا قال: مالك في الامار وبذا لان اثبات النسب من شخصين مع علنا بان الولد لا يتخلق من مائتين لانهما كما تعلق
سنة رجل نسبه من الرجم فتعذر فعلنا بالشبه وهذا يفيد ان القافة لو اخطوه بما لا يلحق وهو قول الشافعي انه يبطل قولهم اذا احتقبا
وقد ثبت العمل بالشبه يقول القائل حيث سر رسول الله عليه وسلم على ما اخرج في كتبهم ككلم من سفيان بن عيينة عن الزهري عن
عروة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم سرورا فقال يا عائشة ألم ترى ان مجز المدبحي دخل على وعنده
اسامة بن زيد وزينة عليهما قليفة وقد غطيا رؤوسهما وبدت اقدامهما فقال هذه الاقدام بعضها من بعض وقال ابو داود وكان
اسامة اسود وكان زيد ابيض ولنا كتاب عمر بن الخطاب في هذه الحادثة ذكر ان شريحا كتب الى عمر بن الخطاب في جارية بين
شريكين جارية فادعياها فكتب اليه عمر لما البسا قلبسا فليس عليهما ولو بينا لبين لهما هو ابنهما ثانيا وهو لباقي منها وكان
ذلك بمحض من الصحابة من غير كفاية فحل الاجماع والله اعلم بذلك قال ولانها استويا في سبب الاستحقاق يعني الدعوة مع الملك
فيستويان في النسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام تجزية كالارث والنفقة وصدة الفطر ودولية التصرف في ماله
والنفقة فالا يقبل التجزى كالارث وما ذكرنا ثبت في حقا على التجزية وما لا يقبلها كالنسب ولايتها الاكساح ثبت لكل منهما كلاك
ليس مع جيرة وان المعروف في قصة عمر هو ما قال سعيد بن منصور ثنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار عن عمر بن الخطاب في امرأة
وليها اريدان في طر فقال ابايع قد اشتركا فيه جميعا فجعله بينهما وقال الشعبي وعلى يقول هو ابنها وبها ابواه يرثانه ذكره سعيد ايضا
وروي الاثر من اسناده عن سعيد بن المسيب في رجلين اشتركا في طر امرأة فحملت فولدت غلاما يشبههما فرجع ذلك الى عمر بن
فدعي القافة فنظروا فقالوا انراهما يشبههما فاحقهما لهما فجعله يرثهما ويرثانه وروي عبد الرزاق عن معمر بن الزهري عن عروة بن الزبير ان
رجلين ادعيا ولد ادعى عمر القافة واقدمي في ذلك بعض القافة واحقهما احد الرجلين ثم ذكر ايضا عبد الرزاق بعد ذلك عن معمر بن الجواب
عن ابن سيرين قال لما دعي عمر القافة فزاد به فيما وراي من مثل ما راي القافة قال قد كنت اعلم ان الكلبة تلد لالعب فيكون كل
جزء لالعب اكنث اري ان ما بين يجمعان في ولد واحد اسند عبد الرزاق ايضا عن معمر بن حمزة قال اي القافة وعمر جميعا شبهته فيما وشبهما فادعيا هو بينهما يرثانه
قال فذكرت ذلك لابن سبب فقال نعم هو الاخر منهما وقرئ المع من على مثل ذلك يشير الى ما اخرج الطحاوي في شرح الآثار من مالك عن مولى لال مخنوم قال وقع
رجلان في طر واحد فعقلت اجمارية فلم يد من ايها هو فأتيا عليا فقال هو بينكما يرثكما ويرثانه وهو لباقي منها ورواه عبد الرزاق
اخبرنا سفيان الثوري عن قابوس بن ابي ظبيان عن علي قال اتاه رجلان وتعا على امرأة في طر فقال الولد مقلدا وهو لباقي منكما ومنه
البهقي قال يرويه سماك عن رجل مجهول لم يسمه وقابوس وهو غير متفق به عن ابي ظبيان عن علي قال وقد روي عن علي مرفوع خلاف ذلك
ثم اخرج من طريق ابي داود ثنا جيس بن هرم ثنا عبد الرزاق انا الثوري عن صالح الهادي عن الشعبي عن عبد خير عن زيد بن ارقم قال
اتي علي بن عمر وهو باليمن ثباته وقبوا على امرأة في طر واحد فقالا فثنيان الثوري في هذا بالولد قال لا حتى سألهم جميعا فحصل كلاما شتين

ولكن لا يخفى على من يتفكر في هذا الحكم من جزيه فليقبل الخبر بثبوت حكمه في حق كل واحد منهما كما كان ليس معه غير

قال الفاقع بينهم فاحتق الولد بالذي صارت عليه القرعة وجعل عليه ثلثي الدية قال فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فضحك حتى بدت نواجمه انتهى وأعلم ان ابا داود ورواه ايضا موقوفاً وكذا النسائي عن علي بن اسناد وجود من اسناد المرفوع وكذا رواه أحمد في مسنده وقال فيه غرثة ثلثي قيمة الجارية لصاحبها وهو حسن بين المراد بالدية فيما قبله وحاصل ما تحصل من هذا انه صلى الله عليه وسلم سريقول القافة وان حشر نضى على وفق قوله وانه عزم لم ينكر اثبات على النسب بالقرعة ولا شك ان المعول عليه ما ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك هو سروره بقول القافة فاجاب المعتمد بان سروره كان لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسائهم لما تقدم من ابي داود انه كان اسائهم وكان زيد ابليس فكذلك يطعنون في ثبوت نسبه منه وكانوا مع ذلك يعتقدون القافة فكان قول القافة مطلقاً لظعنهم سروره لا شك انه لما يلزمه من قطع طعنهم واستراحة مسلم من التاذي بنفي نسبه وظهور خطائهم والرد عليهم فلم يفتش مع ذلك كون القافة متخافاً في نفسها فيكون متعلق سروره ايضاً وليست متخافاً فيخفى سروره بما قلنا فزعم ان حكماً يكون سروره بها نفسها فرج حكماً باننا حق فيستوقف على ثبوت حقيقتها ولم يثبت بعد وطعن يطعن بعضهم في المضارح بالربح وفي النسب واعلم انه استدلى على صحة القافة بحديث اللعان حديث قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه انما يشبه المروى به يشبه الزوج او لا يحصل الحكم الشرعي بان لا يمس ابنا للناس وهو يستلزم الحكم بكذبها في نسب لولده واجيب ايضاً بان لا يلزم من حقيقة قافة صلى الله عليه وسلم حقيقة قافة غيره وفيه نظر فان القافة ليس الا باعتبار امور ظاهرة يستوى الناس في معرفتها ثم انه عزم سريره على ما هو الحاقه بالقرعة وقد نقل ذلك عن بعض العلماء وطرفه صحيح كما تقدم وهو يستلزم ان القرعة طريقة صحيحة لتقريره عزم الابدل متر به فان الضحك لا يلبس مع عدم الانكار واذا لم يفلح يلزمه الحكم بنسبه غير انه يبقى ما ثبت عن مسلم من العمل بقول القافة فانه من القوة بكثرة الطرق بحيث لا يعارضه المروى عنه في قصة تشريح لخصاها وعدم ثبوتها وان كانت قصة مرسله فان سليمان بن يسار عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال لا يمس الا عن قولي امين مع حجة المرسل عندنا فكيف به من بنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه اسناد وجود الزنا في ربها يكون كالموصول في قوله لا يمس روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلا خلاف في ثبوت نسلها واذا ثبتت عما عجزنا انما لم يلزم ان ذلك لا يخالف في سروره وهو كون الحقيقة من مقتضاته ثابتة والشافعي رحمه الله لم يقل بنسبه لولده اسلمه اثنتين يلزمه اعتداده ان فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يقول القافة نياجه القول بثبوت النسب من اثنتين ادخل محل الاجماع عن الصحابة وهو يلزم لاصحاب الامر من اسره عزم لم يكن متعلقاً الا بمرور طعنهم او ثبوت نسبه ونقول الا اننا لا نقول انه من شأنها ان يفهم من بعض الحديث ان المسامحة لا يجتمعان في الرحم الاستمتاع بهن فاذا منعه من ذلك من الاول لم يتصور خلقه من الثاني بل انه يزيد في الاول في سمعة قوة وفي بصره واعضائه واما التعليل بانه يفسد فم الرحم فناصر على قولنا ان اسما لا يفيض فاما من يقول تخييض لا يمكنه القول بالانس او فيثبت النسب من اثنتين مع الحكم بانه في نفس الامر من ماله احداهما

الا اذا كان احد الشريكين ابنا لآخر وكان احدهما مسلما والاخر ذميا لوجود المهر في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الابن وهو مال من المهر في نصيب الابن وسرور النبي عليه السلام فيما روى لان الكفا كانوا يقطعون في نسب سامة وكان قبل القاطن مقطعا لظنهم فستر به وكانت الامة ام ولد لها عصمة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد نصيب نصيبه منها ام ولد تبعا لولدها وكل واحد منهما نصف العقر فصلا بماله كل الآخر وبره لابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ويرثان منه ميراثا واحدا لاستوائهما في السبب كما اذا اقاما البينة وكذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فانصتقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه اعتبارا بالاب يدعى ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يملكه ولا يملك تملكه فلا محذور تصديق الابن

ثم كما ثبت نسبة من اثنين ثبت نسبة من ثلاثة واربع وخمسة واكثر وقال ابو يوسف لا يثبت من اكثر من اثنين لان القياس ينفى ثبوت من اثنين لكنه ترك لاثمرو وقال محمد لا يثبت لاكثر من ثلثة لقرب الثلثة من الاثنين ولابي خيفة انه ان سبب ثبوت النسب من اكثر من واحد الا شتباة الدعوة فلا فرق فلو تنازع فيه امرتان قضى به بينهما عند ابى خيفة وعندهما لا يقضى للامرأتين فلا يلحق الامام واحدة ولا مسروق من كون الانصار متعاضدة او متساوية في الجارية في دعوى الولد ولو تنازع فيه رجلان وامرأتان كل يزعم لانه ابنه من هذه المرأة وهي تصدقه فعند ابى خيفة يقضى به بين الرجلين والمرأتين وعندهما يقضى به بين الرجلين فيسقط فلو تنازع فيه رجل وامرأتان يقضى به بينهما وعندهما يقضى به للرجل والمرأتين قوله الا اذا كان احد الشريكين ابنا للآخر استثناء من قوله وما لا يقبلها وعلت ان النسب يثبت في حق كل منهما كذا في المبسوط انه بين مسلم وذمى ومكاتب ومدبر وعبد ولدت فادعوه فاحسب المسلم اولى لاجتماع الحرية والاسلام فيسهل مع الملك فانه لم يكن فيهم مسلم بل من بعده فقط فالذمى اولى لانه حر والمكاتب العبد وان كانا مسلمين لكن يبدى الولد تحصيل الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له حق ملك والولد على شرف الحرية با دار المكاتب ان لم يكن بمكاتب فادعى المدبر والعبد لا يثبت من واحد منهما النسب لانه ليس لهم ملك لا شبهة قيل ويجب ان يكون هذا الجواب في العبد المجبور وميت لانه ولا يتعين ذلك بل ان يزوج منها ايضا ولو كانت الدعوة بين ذمى ومزد فالولد للمزنية لانه اقرب الى الاسلام وعزم كل لصاحبه نصف العقر قوله وكانت الامام ولد لها عصمة دعوى كل منهما في نصيب الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا لولدها ولا يضمن واحد منهما لشريكه شيئا لانه لم ينتقل اليه من نصيب شريكه شيئا قوله ويرث الابن من كل منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله حيث ادعى انه ابنه وحده واقتراره حجة في حقه ويرثان منه ميراث اب واحد لان دعوى كل منهما للانفراد بالابوة لا يسرى في حق الآخر وقد استويا في سبب الاستحقاق وهو الدعوة المقرنة بالملك صار كما اذا اقاما البينة على شئ يصير شتركا بينهما فلذا اذا اقاما البينة على ابن مجهول النسب يكون بينهما لاتحاد الجاه قوله واذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب يثبت نسب الولد منه وان كذبه لا يثبت نسب الولد لكن اذا ملكه يوما من الدهر فثبت نسب منه لما سيذكر وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه بل يثبت نسبة منه بمجرد دعوى غير مفتقر الى تصديقه وقوله وهذا قول سائر العلماء باعتبار الاب يدعى ولد جارية ابنه بجامع ان الموطوعة كسبيل المدعى او بطريق اولى لان للمولى في المكاتب ملك رقبته وهو مقفص بحقيقة ملك كسبه وان لم يكن له فيه ملك كان له فيه حق الملك وليس للمالك حقيقة في رقبته ولده بل له حق التملك بانه عند الحاجة وحق الملك اقوى من حق التملك فلما ثبت نسب ولد جارية لابن من الاب بمجرد دعوى من غير اقتدار الى تصديقه فالثبوت من المولى اولى به لظاهر وهو الفرق بين جارية الابن جارية المكاتب ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه بسبب مجرده نفسه عن ذلك بعقد الكتابة حتى لا يثبت له حق تملكه والاب يملك تملكه لما جرت على ما عرفت فلا يعتبر تصديقه وهذا بخلاف الوارث يستولده امته من تركته متفرقة بالدين يصح بلا تصديق احد لانه صاحب حق في ملكه استخلاص ما يشار من التركة باعطائه قيمته فليس له حق منه لينتج الى تصديقه بخلاف البايع يدعى ولدا لمبيعة بعد البيع يصح لاقصال العلق بملكه ويجب لولد حق لعنتي فلم يطل باعتراض البيع وهما ان حصل العلق في ملك المولى برقبته

وعليه عقرها لانه لا يتقدمه الملك لان ملكه من الحق كانه لصحة الاستيلاء لما ذكره وقمة ولدها لانه في معنى المهر ورجعها فلهذا
 ذلها وهو انه كسب كسبه فلهذا حره فيكون حره بالقيمة ثابت النسب منه ولا تصير له تجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة
 كانه ولد للمفرد وان كذبه المكاتب في النسب لم يثبت لما بينا انه لا بد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه فلهذا الموجب زوال حق المكاتب اذ هو المانع

المكاتب لكن لم يحصل في ملكه للجارية ملكا خاصا واخرى يانه لا معنى لاشتراط التصديق لانه اذا لوحظ جملته من التصرف في مال المكاتب
 فتصديقه لا يوجب له الجرح بل غايته انه اعترف له انه وطى الجارية فيقتضي ان لا يثبت النسب له لانه لم يرتفع به المانع من ثبوته الا بغيره
 انه لو اقام بينته على انه وطىها لا يثبت نسبه اذا كان كذبا له مع ان الثابت بالبينه اقوى من التصديق فلهذا اشتراط التصديق
 وقد يجاب بان هذا الجرح يوجب ادمي لكونه هو الحق بالدعوى فلا يضر حقه في الاستلحاق في مقابلة من هو الحق به منه الا ان يصدره
 بهو ازان يكذب به بان يدعيه هو فلا بد من استسلام تصديقه وتكذيبه بخلاف ما اذا اقام بينته على الوطى فان تكذيبه قائم واعتبار التصديق
 ليس باستسلام الوطى قطعا بل تقديره للاحتياط على غيره بخلاف هذا الشرطين اذ الاستلحاق قائم يتوقف على تصديق الآخر لانه ليس
 احدهما حق من الآخر قوله وعليه عقرها للمكاتب لانه اي لان وطى المدلول عليه بقول فاذا وطى المولى لا يتقدمه الملك لان ماله
 من الحق اي حق الملك كافر لصحة الاستيلاء لما ذكره يعني قوله عقرها انه كسب كسبه بخلاف الاب فانه ليس له حق ملك في الجارية فيقتضي ملكه اياها
 لتصبح الاستيلاء فلا يجب العقر لانه وطى امته نفسه واذا وجب لنفس المكاتب العقر اذ وطىها المولى مع ثبوت حقيقة ملكه فيها
 فلان يجب بوطى امته اولى وابد شاح فقال اي لما ذكره في كتاب المكاتب من انه يثبت للمولى في ذمة المكاتب حق مع ان
 مجرد ثبوت حق في ذمة سيد امته لا يصح استيلاء صاحبه الدين فلهذا ولد له من مكان بعيد وهو اقرب اليه من جبل الوريد قوله
 وقمة ولدها عطف على عقرها اي عليه قيمة الولد لانه في معنى العسر ورجعها اعتمد دليله لانه ام الجارية بتاويل الشخص كسب كسبه فلم
 يرض برقه حيث اعتمد دليله لوجب حرية فيكون حره بالقيمة ثابت النسب منه كما ان المفرد بشره امته استولد بها فاستحققت اعتمده
 ودليلا هو البيع فحصل عذرا في حرية الولد بالقيمة الا ان قيمة الولد هنا يصح تبويوم ولد وقمة ولد المفرد ويوم انحصونه والعشرا
 ان العلوق هنا حصل في ملك المولى وهو مقتضى ثبوت نسبه بحق ملكه لما قلنا الا انه مجر مجر شرعي عننا فشرط تصديقه فاذا جاز
 التصديق صححت الدعوى وثبت له حق التملك بالقيمة فوجب اعتباره في قرب اوقات الامكان واما المفرد ففرضه
 قيمة الولد لانه امته حبسها عن صاحبها فلهذا ثم لا يصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة
 لما في ام ولد المفرد والمبينة المستحقة لا يكون ام ولد له ولاتنقض بين قوله لا تصير ام ولد وبين
 قوله ان ماله من الحق كيفي لصحة الاستيلاء لان المراد من الاستيلاء استلحاق الولد كما قرناه اول الباب وصحة
 بثبوت نسب الولد منه واما ثبوت امومية الولد للام فانما هو لازم في بعض الصور وهو اكثر اذ دون بعض ليس هنا يلزم نفى
 ما اثبتته ثم اذا ملك هذا الجارية يوما من الدهر صارت المم ولده لانه ملكها وله منها ولد ثابت النسب قوله وان كذبه المكاتب في
 النسب لم يثبت نسبه من المولى لما بينا انه من انه لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه فلو ملكه امي لو ملك الولد يوما من الدهر
 ثبت نسبه منه وكان ولد له لقيام الموجب هو اقراره بالاستيلاء وزوال المانع وهو حق المكاتب فروع تقدم في رجل فجر بانه
 فولدت ثم اشترى بالاصحرام ولد له استتمت اوان اشترى الولد عليه وفي المحيط يجوز اعتناق ام الولد وكتابتها لتعجيل الحرية
 وكذا تدبره لانه يجمع لها سببا حرية وفي غير ما لا يصح تدبيره لانه لا يفيد وفي جامع الفقه استولد مدبرته بطل التدبير وتعتق من جميع

ليقتضيه

كتاب الايمان

ولا تسعى في دين وفي الكافي امة بين رجلين قال في صحتها هم ولد واحد ثم مات احدهما يورث الباقي بالبيان دون الورثة لانه يورث من نفسه والورثة يورثون غيره فان قال الحق بي ام ولدي فبي ام ولده ويضمن نصف قيمتها ولا يضمن من العقر شيئا لانه لما اقر بوطيها بعد ملكها فلعنه استولد بها بنجاح قبل ولو قال بي ام ولدي الميت عتقت صدقته او كذبت لانه ان صدق فهي حرة فان كذب فكذلك لا تستراره بعقها بموته ولا سعاية للحي لانه يدعي الضمان على الميت وكذا للورثة لانهم يدعون عليه الضمان الكفوي في استراره وان صدقه فقد اقر وبعد السعاية والى الموفق.

كتاب الايمان

اشترى كل من اليمين والعتاق والطلاق والكاح في ان النزل والاكرام لا يورث فيه الا انه قدم على الكل الكاح لانه اقرب الى العبادات كما تقدم والطلاق رفعه بعد تحققه فايلاذاه اياه اوجه واختص العتاق عن الايمان بزيادة مناسبة بالطلاق من جهة مشاركته اياه في تمام معناه الذي هو الاستقاط وفي لازمه الشرعي الذي هو السرية فقط مسرعة على اليمين ولفظ اليمين مشترك بين الجارية والقسم والقوة لغة والاولان طاهران وشاهد القوة قوله تع لاخذنا منكم اليمين وقول الشايع وقيل الخطيئة + رايت عسيرة الاوسي يسموه الى الخيرات منقطع القرن + اذا ما رايت رفعت لمجد + تلاما با عرابة باليمين + اي بالقوة ثم قولهم انما سمى القسم ليمينا لوجهين احدهما ان اليمين هو القوة والحالف يتقوى بالاقسام على الحمل او المنع وانثاني اعظم كانوا يتماكرون بايمانهم عند القسم فسميت بذلك يفيد انه لفظ منقول ومفهوم اللغوي جملة او الى انشائه صريحة المختارين الى يوكده بجملة بعد خبرية وترك لفظ او الى يصير غير مانع لدخول نحو زيد قائم زيد قائم وهو على عكسه فان الاولى هي المؤكدة بالثانية من التوكيد اللفظي وجملة اعم من الفعلية كحلفت بالله لا فعلن او احلف والاسمية مقدمة الخبر كعلي عهد الله او وخرته نحو لعمر ك لا فعلن وهو مثال ايضا لغير المصرح بجزئها ومنه والله والله فان الحرف جعل عوضا عن الفعل واسماء هذا المعنى التوكيدية ستة اتخلف والقسم والعهد والميثاق والايلاء واليمين وخرج بانثائية نحو تعليق الطلاق والعتاق فان الاولى ليست انثائية ليست التعالين اما انثائية او مفهومة الاصطلاحى فجملة او الى انثائية مقسم فيها باسم الله او صفتها يوكده بها مضمون ثابته في نفس السامع ظاهرا ومحملا المتكلم على تحقيق معناه قد غلبت بغير ظاهرا لغوي او التزام كونه كقرا وزوال ملك على تقدير بعينه عنه او محبوب ليحل عليه قد غلبت التعليقات مثل ان فعل فهو يهودى فان دخلت فانت طالق بضم التاء لمنع نفسه وبفتحها لمنعها فان بشرتني فانت حر وسببها الغاتى تارة ايقاع صدقة في نفس سامع وتارة حمل نفسه او غيره على الفعل او الترك فبين المفهوم اللغوي والشرعي عموم من وجه لقضاءهما في اليمين بالله والافراد اللغوي في الحلف بغيره مما يعظم والافراد الاصطلاحى في التعليقات ثم قيل بكرة الحلف بالطلاق والعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا فليحلف بالله الحديث والاكثر على انه لا يكره لانه لمنع نفسه او غيره ومحل الحديث غير التعليق لما هو بمرتبة القسم وركننا اللفظ الخاص واما شرطها فالعقل والبلوغ وحكمها الذي يلزم وحدها وجوبها.

قل الايمان على ثلاثة اصوب اليمين النعوس ويمين منعقدة ويمين لغوف النعوس هو الحلف على امر ما من يتعمد الكذب فيه فلهذه اليمين ياثر فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وقال الشافعي فيها الكفارة لانها شرعت لرفع دين هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا قاشبه المعقودة ولنا انها كبيرة مخصة والكفارة عبادة تتأدى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تناط بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيها ادنب فهو متاخس متعلق باختيار مبتدئ وما في النعوس ملازم فبمقتضى الاحاق

فيما اذا عقدت على طاعة او ترك معصية فثبت وجوبان لامر من الفعل والبر وجوب الحث في الحلف على ضد بها وندبه فيما اذا كان عدم
 المحلوف عليه جائزا وسهائيا واذا حث فيما يجوز فيه الحث او يحرم لزمته الكفارة قوله اليمين على ثلثة اضرب بين الغموس الاصغر والخنجر
 اليمين الغموس على الوصف لا الاضافة واليمين الغموس فافادها الحنفية الى منه هي منقوذة وما قيل هو كعلم الطب رد بانه اضافة الجنس الى نوعه لان الطب
 نوع لا وصف للمضاف ومثل صلوة اللولي مقصور على السماع وسببت نحو ما يغيبها صابجا في الاثم ثم في التنازل يقول بمعنى فاعلة بصيغة
 المباعدة قوله فالغموس هي الحلف على امر ماض يتعد الكذب به وليس هذا يقيد بل الحلف على الحال ايضا كذا لك كواشده بالذا على دين
 وهو يعلم خلافه والحدوث المذكور غريب بهذا اللفظ ومعناه ثابت بلا شبهة واقرب الالفاظ اليه ما في صحيح ابن حبان من حديثه الى امانة
 قال قال رسول الله عليه وسلم من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقطع بها مال امرء مسلم حرم الله عليه الجنة وادخله النار وفي الصحيحين يعني الله
 وهو عليه غضبان وفي مسند ابن ابي داود من حديث عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين مصبوة
 كاذبا فليقتل بمقعده من النار والمراد بالمصبوة الملوثة بالقتل الحكم امي المجوس عليها لانها مصبوة عليها قوله ولا كفارة فيها الا
 التوبة والاستغفار وهو قول اكثر العلماء منهم مالك احمد بن حنبل وقال الشافعي فيها الكفارة لانها مشدعت في الاصل وهي المعقودة
 لدفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق في الغموس فيتعدي اليه وجوبها ولنا انها كبيرة محضنة لما ثبت في صحيح البخاري من حديث
 ابن عمر عليه الصلاة والسلام كبا لا شراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس والكفارة عبادة حتى تنادي بالصوم ويشترط
 فيها التوبة فلا تناط بها اسما بها كبيرة بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيه ذنب بان يحث في موضع وجوب البر على ما ذكرنا
 من التفصيل فهو متأخر متعلق باختيار مبتدأ غير مقارن متعدي بنفس اليمين كما في الغموس فامتنع الاحاق وحاصل هذا ابداء
 وصف في الاصل وهو كونه مباحا وادعاه كونه جزأ الموثر لكونه غير مناسب للحكم وقد نقض بالظهار ويجاب بان الموجب فيه العود
 لانفس الظهار قال نعم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وهو مباح لكونه اسما كالمعروف وبالاظهار في رمضان ولو فجر او زنى
 اجيب الكفارة باعتبار الظهار عند المشغل ويجب احدى باعتبار انها في انفسها كبيرة ونخصه آخرا بان ذلك حرام في نفسه وحرام لغيره
 وهو الصوم فوجب احدى بالاول والكفارة بالثاني ونقض ايضا بقتل المحرم صيدا عمدا واجيب بان عين الفعل ليس حراما حتى يرفع
 في غير الاحرام والمحرم لم يحرم ما ناسا حرم باجسامه وبمحرم لا بنفسه وصح شارح الايراد ومنع لغو كون المعصية سببا للكفارة
 وجعل المذكور من الاجوبة خطا ولم يبين موضع الفساد فيها وهو واضح لان كلامهم هذا يقتضي تقييد قولهم المعصية لا تصلح سببا
 للكفارة لكونها عبارة بما اذا كان حسدا لعينه ومرجه الى التحسين والتقييد في الفعل لذاته وهو منتف عند الاشعية وهو قليل
 جدا كانه لا يزيد على الكفر والظلم وكون اليمين الغموس منه قد يمنع لان اليمين في نفسه مباح او عبادة اذ هو ذكر الله تعالى وجه التعظيم
 هذا لا يسقط من قلبها المومن الحالف بغير سوء الا كانت كفرا وانما روج باطله بفتحا ليس للاحدم مطابقة المحلوف عليه او بقصد
 ذلك ذلك خارج عن اليمين موجب بحرمتها كان من قبيل ما حرم غيره على ان كون حرمة السبب يمنع مناسبتها للعبادة لا ينفصل
 بين كون الحرمة لعينه او لغيره ولو قيل لا يلزم من شرعية الكفارة ما حرمه او ساقط في ذنب اخف شرعا كذا لك في ذنب عظيم

قل والقاصد في اليمين والمنكر في الناسي سواء حتى يجنب الكفارة لقوله عليه السلام ثلاث جمل من جد وهن لمن جد النكاح و
الطلاق واليمين والشأقي من يخالفنا في ذلك وسبب في الإكراه انشاء الله تعالى

صاحبها وانما قيد محمد عدم المواخذة بالرجاء مع انه مقطوع به في كتاب الله ثم حين قال لا يواخذكم الله باللغو في ايهاكم الا خلا في معنى اللغو
ففسره محمد بما ذكره وهو مروي عن ابن عباس وبه قال احمد وقال الشافعي كل بين صدرت عن غيبه قصد في الماضي وفي المستقبل وهو
مباين للتفسير المذكور لان الحلف على امر يظنه كما قال لا يكون الا عن قصد وهو رواية عن احمد وهو معنى ما روي صاحب السنن عن
عائشة رضي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو كلام الرجل في بيته كذا والله وبلى والله وقال الشعبي وسروى لغوا اليمين ان
يخلف على معصيته فيتركها لا غيا يمينه وقال سعيد بن جبير ان يحرم على نفسه ما احل الله من قول او عمل فلما اختلف في معنى
اللغو علقه بالرجاء والاصح ان اللغو بالتفسيرين الاولين وكذا بالتالث متفق على عدم المواخذة به كذا في الدنيا بالكفارة فلم يتم
الغدر عن التعليق بالرجاء قالوا وجه ما قيل انه لم يرد به التعليق بل التبرك باسم الله والتاديب فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله
وانا وان شاء الله كما لا يحقون واما بالتفسير الرابع فغير مشهور فلو كان لغوا هو اختيار سعيد قوله والقاصد في اليمين المذكورة عليه السلام
وهو من تلفظ باليمين ذاك المنة ثم تذكر انه تلفظ به وفي بعض النسخ النحاطي وهو من اراد ان يتكلم بكلام غير الحلف فحرم على لسانه
اليمين فاذا حثرت لزمته الكفارة لقوله عليه السلام لا يمين بعد من هذا الكلام والطلاق واليمين هكذا ذكره المعصوم وبعضهم كصاحب الخلاصة
جعل مكان اليمين العتاق والمخوف حديث ابى هريرة رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جبهين جسد وظهر لمن جدا النكاح والطلاق واليمين
اخرجه احمد والبوداد وابن ماجه وقد ورد حديث العتاق في مصنف عبد الرزاق من حديث ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم من طلق وهو لا يحب فطلاقه جائز ومن اعتق وهو لا يحب فعتقه جائز وروي ابن عدي في الكامل من حديث ابى هريرة رضي
عنه عزم قال قلت ليس فيمن لعب من تكلم بشئ منهن لا يحيا فهدى عليه الطلاق والعتاق والنكاح واخرج عبد الرزاق عن علي بن
محمد بن موقوف انها قال قلت لا لعب فيمن النكاح والطلاق والعتاق وفي رواية عنهما اربع ونزادوا النذر ولا شك ان اليمين في معنيتها
النذر في قياس عليه واعلم انه لو ثبت حديث اليمين لم يكن فيه دليل لان المذكور فيه جعل النذر باليمين جدا والمنازل قاصد لليمين
غير راض بحكمه فلا يعتبر عدم رضاه به شرعا بعد مباشرة السبب مختارا والناسي بالتفسير المذكور لم يقصد شيئا أصلا ولم يرد ما صنع وكذا
المخلى لم يقصد قط التلفظ به بل بشئ آخر فلا يكون الوارد في المنازل اذ ان الناسي الذي لم يقصد قط مباشرة السبب فلا يثبت في حقه قضاء ولا قياسا
واذا كان اللغو بتفسيرهم وهو ان يقصد اليمين مع ظن البر ليس لها حكم اليمين فما لم يقصد اصلا بل هو كالتأنيم بحري على لسانه طلاق او
عتاق لا حكم له اولى ان لا يكون لها حكم اليمين وايضا فتفسير اللغو المذكور في حديث عائشة رضي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه
كلام الرجل في بيته كذا والله وبلى والله ان لم يكن هو نفس التفسير الذي فسره به الناسي فان الحكم كذلك في بيته لا يقصد الحكم
به بل بحسري على لسانه بحكم العادة غيبة مراد لفظه ولا معناه كان استعرب اليه من المنازل فحل الناسي على اللغو
بالتفسير المذكور اولى من حمله على المنازل وهذا الذي ادناه وتقدم لنا مثله في الطلاق فلا تكن غافلا قوله والشافعي يخالفنا في ذلك
فيقول لا تنقض يمين الكره والناسي ولا المخلى للحديث المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما سكره هو اعطيت مال المعصومين
في الاكرام ان شاء الله تعالى واستدل ابن الجوزي للشافعي واحمد بن محمد في التحقيق في عدم انعقاد يمين المسكر بما رواه

ومن فعل الجاني عليه مكرها او ناسيا فهو سواء لان الفعل الحقيقي لا يبعد مبالا كراه وهو الشرط وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون لتحقيق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة دفع الذنب بالحكم بدار على دليله وهو الحنث لاصل حقيقة الذنب

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

قل واليمين بالله او باسم اخر من اسماء الله تعالى كالرحمن والتحييد او بصفة من صفاته التي يحلف بها حق كالكفة الله وجلاله وكبريائه لان الحلف بها متعارف ومعنى اليمين وهو القوة حاملا لانه يعتقد تعظيلا لله صفاته فصلى ذكره حاملا وانما

الدارقطني عن واخيه بن الاشعث وابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مقهورين ثم قال عنيته ضعيف قال صاحب تنقيح التحقيق حديث منكر بل موضوع وفيه جملة لا يجوز الاحتجاج بهم قوله ومن فعل المحلوف عليه مكرها او ناسيا فهو سواء فتجب عليه الكفارة كما لو فعله ذكر اليمين متعارفا وعن كل من الشافعي واحمد ورويتان بحنث ولا يحنث وهو الاصح عند الشافعي للحديث المذكور وقصر جوابه في طلاق المكره من كتاب الطلاق وهذا لان الفعل الحقيقي لا ينعزم بالاكراه وهو الشرط يعني بالشرط السبب لوجوب الكفارة لان الحنث هو سبب عذابه وانما يناسب حقيقة ذمها الشافعي لان السبب عنده اليمين والحنث شرط على ما عرفت والحاصل ان الوجوب ثبت عند سببها كان او شرطها وبالنسبة والاكراه لم ينعزم وجوده فاستعقب وجوب الكفارة وكذا اذا فعل المحلوف عليه وهو مغمى عليه او مجنون تلزمه الكفارة فيخرجها وليسه او هو اذا افاق لما ذكرنا من تحقق الشرط اى بسبب حقيقة وقوله ولو كانت الحكمة في ايجاب الكفارة رفع الذنب جواب عن سوال مقدروهم ان وجوب الكفارة لرفع الذنب الحاصل بالحنث ولا ذنب على الحانث اذا كان مغمى عليه او مجتونا فاجاب بان الحكمة لا يجب حصولها مع شرع الحكم وانما يل تنافيا بمقتضا وهو كون شرع الحكم مع الوصف يحصل صلوة او دفع ضرر كما في الاستبراء شرع وجوبه مع الملك الموكد بالقبض يحصل معه دفع مفسدة اشتباه الغيب فادبر على نفس الشراء مع القبض سواء كان ذلك الوهم حاصل او لا كما في شراء الامنة الصغيرة التي لم تبلغ حد اليلوغ واما قولهم كما في شراء الامنة البكر ونس المرأة فليس يصح لان التوهم حاصل بجاز بل البكر وملكوة المرأة على ان كونها لم يرفع الذنب وانما ممنوع بل لتوفير تعظيم الاسم ان منعت على امرهم يحلف عنه عما نال العلم بذلك في موضع يجب فيه الحنث او يندب والامر مسلم

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا قوله واليمين بالله او باسم اخر من اسماء الله تعالى بغير قيد لفظي اذ ان المراد بالثبوت اللفظي قال والاسم الاخر كالرحمن والرحيم والتقدير ومنه الذي لا اله الا هو ورب السموات والارض ورب العالمين وما لك يوم الدين والاول الذي ليس قبله شيء والاخر الذي ليس بعده شيء واذا قالوا في قوله والطالب الغالب انه يمين لانه تعارف اهل بغداد والحلف لزم اما اعتبار العرف فيما لا يسمع من الاسماء من الكتاب والسنن فان الطالب لم يسمع بخصوصه بل الغالب في قوله تعالى واذا قال على امره واما كونه بناء على القول المفصل في الاسماء ويفيد قوله اخرا لا بد من كونه اسما خاصا فلا قال واسم الله وهو عام يقتضي ان لا يكون يمينا والمنقول لو قال باسم الله ليس يمين وفي المنتقى رواية ابن رستم عن محمد بن يمين فليتأمل عند الفتوى ولو قال وباسم الله يكون يمينا ذكر ذلك في اخلاصه وقوله او بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا قيد في الصفة فقط فاذا كان الحلف بالاسم لا يتقيد بالعرف بل هو يمين تعارفه او لم يتعارفه وهو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو صحيح وهو قول مالك واحمد والشافعي في قول وقال بعض مشائخنا كل اسم لا يسمى به غير الله كالرحمن فهو يمين وما يسمى به غير الله كالحكيم والعليم والقادر والعزيز فان اراد به يمينا فهو يمين فان لم يرد فليس يمينا ورجحه بعضهم بانه ان كان مستعلا بالله سبحانه وتعالى وغيره لا يتعين اراؤه احدهما الا بالاحية واما الصفة فالمراد بها اسم المعنى الذي لا يتغير دائما ولا يحل عليها هو هو كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم فقيد يكون الحلف بها متعارفا سواء كان من صفات الفصل او الذات ومز

الدارقطني
الشافعي
الحنث

الشافعي

قيل الاقوله وعلم الله فانه لا يكون عينا لانه غير متعارف ولا يدرى به المعلوم يقال اللهم اغفر لي ما علمت من علمك فانه
معلومك ولو قال وغضبه الله وسخطه لم يكن حاكفا وكذا ارحمة الله لان الحلف بها غير متعارف ولان الرحمة
قد يراى بها وهو المطر والحبس والغضب والسخط يراى بها العقوبة

قوله مشايخ ما وراء النهر ولذا قال محمد في قولهم واما انه الله انه يبين ثم سئل عن معناه فقال لا ادرى لانهم اهتم بخلقهم فحسبوا بانهم يبينون
ووجهه انه اراد معنى والله الامين فالمراد الامة التي تضمنتها لفظة الامين كعزة الله التي هي ضمن العزيز ونحو ذلك وعلى
هذا فعدم كون وعلم الله وغضبه وسخطه ورحمته يمينا لعدم التعارف ويزداد العلم بان يراى به المعلوم فتقول الشيخ ابى الحسين
في تبصرة الادلة ان الحلف بعلم الله والرحمة والغضب مشروع ان كان مراده الصفة القائمة به فليس على هذا الاصل بل هو على محاذات
قول القائلين في الاسلام ان ما كان بحيث يسمى به الله ثم وخيره ان اراد به الله ثم كان يمينا والا لا يجعل مثله في الصفات
المجردة عن الدلالة على الذات ان اراد صفة القائمة به فهو يمين والا لا يقال مقتضى هذا ان يجري في قدرة الله مثله ان اراد به
الصفة كان يمينا او المقدور على ان يراى بالمصدر المنعول او المصدر ويكون على حذف مضاف اى اقر قدرته لا يكون يمينا او
ليس المذهب ذلك لاننا نقول انما اعتبر ذلك فيما لا يتعارف بالحلف بقدرة الله الحلف بما متعارف فينصرف الى الحلف بالتفصيل في الارادة
ولمشايخ العراق تفصيل آخر هو ان الحلف بصفات الذات يكون يمينا وبصفات الفعل لا يكون يمينا وصفات الذات ما يوصف
بسماته بما ولا يوصف باضدادها كالقدرة والجلال والكمال والكبرياء والعظمة والعزة وصفات الفعل ما يوصف بها باضدادها
كالرحمة والرضا وصفه سبحانه بالغضب والسخط وقالوا ذكر صفات الذات كذكر الذات وذكر صفات الفعل ليس كالذات قبل تصديقه
بهذا الفرق الاشارة الى انه يهيم ان صفات الفعل غير الله والمذهب عندنا ان صفات الله لا هو ولا غيره وهذا ان الغير
هو ما يصح ان يقال له بربان او بربكان او بوجود ولا يخفى ان هذا اصطلاح محض لا ينبغي ان يستثنى الفقه باعتماده وظاهر قول هو لارانه
لا اعتباره بالعرف وعدمه بل صفة الذات مطلقا يحلف بها تعزوت او لا وصفة الفعل لا يحلف بها ولو تعزوت وعلى هذا فيعلم
ان سمع الله وبصره وعلمه يكون يمينا عند هو لا وعلى اعتبار العرف لا يكون يمينا لانه لم يتعارف بالحلف بها وان كانت من صفات
الذات وقال بعضهم الاسماء التي لا يسمى بها غيره كرب العالمين والرحمن وما لك يوم الدين الى آخر ما قد منا اول الباب يكون
الحلف بها يمينا بكل حال وكذا الصفات التي لا تتحمل ان تكون غير صفاته كعزة الله وعظمته وجلاله وكبريائه وكلامه فيعتقد بها
اليامين بكل حال ولا حاجة الى عرف فيما بخلاف الاسماء التي تطلق على غيره تيم كالحى والمومن والكريم يعتبر فيها العرف اولى
لا يخالف وكذا ما يكون من صفة تعكلم الله وقدرته فانه قد تستعمل في المقدور والمعلوم انما عاكما يقال اللهم اغفر لي ما علمت فانه
كذا صفات الفعل كخلق ورقه ففى هذه يجسرى التعليل بالتعارف وعدمه ووجه التبرين الا ان اراد الجارحة قوله الاقوله وعلم الله
استثنا من صفة من صفاته لكن قيد هناك بقوله التي يحلف بها عرفا فيقتضى ان علمه ما يحلف بعرفا فيقتضى ان العلم بغيره
مكروه في لفظه ليس كذلك لانه علمه بغيره متعارف كان استثناء منقطعا لانه لم يدخل واورد على تعليله الثاني القدرة
فانما تذكر ويراد بها المقدور واجيب بالمنع فان المقدور بالوجود خرج عن ان يكون مقدورا لان تحصيل الحاصل محال فلم يحتل
ارادته بالحلف وقيل الوجود معدوم ولا تعارف بالحلف بالمعدوم فلم يكن المراد بالحلف بالقدرة الا الصفة القائمة بذاته ثم
بخلاف العلم اذا اراد به المعلوم فانه لا يخرج المعلوم عن ان يكون معلوما بالوجود فنظير الغرض وبها يوجب ان لا تصح اعادة المقدور

لا

لا

ومن حلف بغير الله لم يكن حالفاً كالنبي والكعبة لقوله عليه السلام من كان منكراً حالفاً فليحلف بالله اولى بذلك الخلف
بالقرآن لانه خير متعادن قال في معناه ان يقول والقرآن اما لو قال انا بري من الكفر فيكون يميناً لان التبري منهما كفر قال
ولم يلف بحرف الف من القسم الواو كقوله والله والباء كقوله بالله والياء كقوله تالله لان كل ذلك معهود في اليمين ومذكور
في القرآن وقد يضم الحرف فيكون حالفاً كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازاً شريعياً ينصب
لا تخرج حرفه من قبيل انخفاض فتكون الكسرة دالة على المجدد وكذا اذا قال لله في الخفاء لان الباء تبدل بما قال الله تعالى امنتوا له امنتوا به

بعد الوجود وهو غير صحيح اما وقوعه فقالوا انظر الى قدرة الله ثم ليس المقصود قطع الامور واما تحقيقه فلان القدرة في المقدور اذا كان مجازاً لا يتحقق ان يطلق عليه
مقتبه بغير الوجود باعتبار ما كان فيكون لفظ قدرة في تقديره بعد الوجود مجازاً في الحقيقة نية نعم الحق ان لا موقع للتعليل الثاني لان التبري من الكفر باعظم من التبري من الكفر
قول معتبر في العرف وعدمه في اليمين فالتعليل ليس الا لتعريف التعارف فيسرد احوالاً فرفع على القول بفصل بين صفة الذات
وغيرها وجب ان يكون يميناً لان العلم من صفات الذات فلا معتبر بان يرد بالصفة المفعول على القول فلا موقع للتعليل قول
من حلف بغير الله لم يكن حالفاً كالنبي والكعبة لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفاً فليحلف بالله او يصمت متفق عليه قال وكذا اذا
حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال ومعناه ان يقول والنبي والقرآن اما اذا حلف بذلك بان قال انا بري من الكفر والقرآن
كان يميناً لان التبري منهما كفر فيكون في كل منهما كفارة يمين كما سيأتي وكذا اذا قال هو بري من الصلوة والصوم يكون يميناً
عندنا فكذا هو بري من الاسلام ان فعل كذا وبجورته شهد الله اوله الا الله ليس يميناً ولو رفع كتاب فقه او حساب فيه البهلاء
قال هو بري مما فيه ان فعل فصل لمحمة الكفارة ثم لا يخفى ان احلف بالقرآن الان متعارف فيكون يميناً كما هو قول الائمة الثلاثة
وتعليل عدم كونه يميناً بانه غير متعارف لانه مخلوق لانه حروف وغير المخلوق هو الكلام النفس منع بان القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ولا يخفى
ان المنزل في الحقيقة ليس الا حروف المنقضية المتقدمة وما ثبت قدمه استحالة عدمه غير انهم اوجبوا ذلك لان العوام اذا قيل
معهم القرآن مخلوق تعدوا الى الكلام مطلقاً اما احلف بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف واما احلف بجان سرتوا ومثله احلف
بجياة راسك وجياة راس السلطان فذلك ان اعتقد ان البر واجب فيه كغيره وفي تيممة الفتاوى قال على الرازي اخاف على من قال
بجياتي وحياتك انه يكفر ولو لا ان العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت انه فكر وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان احلف بالله كاذبا احب الي من
ان احلف بغيره صادقا قوله واحلف بحرف القسم الى قوله وذكر في القرآن قال ثم فوب السهار والارض انه حق والله ربنا ما كنت
مشركين وقال ثم تالله انهم لا اله الا الله مثل للبا بقوله تالله ان الله ان اشرك ظلم عظيم وفي احتمال كونه متعلقاً بقوله ثم فوب
لا تشرك ثم قالوا الباء هي الاصل لانها صلة احلف والاصل احلف او اقسم بالله وهي الاصل في تصحيح فعل
القسم بالمخلوق به ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال مع فهم المقصود ولا صلة التباد غلت في الظهور والمفسر فيجرب لا غلظ ثم الواو بدل
منها المناسبة معنوية وهي ما في الاصل من الجمع الذي هو معنى الواو فكلوا مما بدلا انحلت عنها لغة فدخلت على الظهور لا الضمير
والفاء بدل عن الواو لانها من حروف الزيادة وقد ابدلت كثير منها كما في تجاه وحمزة وترات فانحلت درجتين
فلم تدخل من المظهر الا على اسم الله ثم خاصة وماروي من قولهم تربي تربي تربي الكعبة لا يقاس عليه كذا في الجاهل فيصح قال بسبب الله
لا فعلين كذا اختلفوا فيه والمتعارف ليس يميناً لعدم التعارف وعلى هذا بالواو الا ان نصارى بلادنا تعارفوه فيقولون واسم الله
قوله وقد ضم الحرف فيكون حالفاً كقوله الله لا افعل كذا لان حذف حرف الجر من عادة العرب يريد بالحذف الاضمار وانحرف
ان الاضمار يبقى اثره بخلاف الحذف وعلى هذا فينبغي ان يكون في حالة النصب الحرف محذوفاً لانه لم يظهر اثره وفي حالة الجر مضمراً
لظهور اثره وهو الجور في الاسم وقوله ثم قيل ينصب لا يرفع الخافض قيل يحذف الكسرة دالة على المحذوفة ظاهرة في

وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وحق الله فليس يجالين وهو قول محمد بن طاهر الرضا بن عيسى عن ابي يوسف رحمه الله ورواه اخر عنه انه
يكون يمينا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيقته فصارت كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يرد به
طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوق

نقل الخلاف في ذلك وهو يقع للسبب حيث قال النصب مذنب اهل البصرة وانخفض مذنب اهل الكوفة ونظر فيه بانها وجان
شأنان للعرب ليس احديهما لينا في الخلاف وعلى الرفع ايضا نحو الله لا فعلن على اعتبار مبتدأ والاولى كونه على اعتبار
مبتدأ والاولى كونه على اعتبار غير لان الاسم الكبري المعرف بالمعارف فهو اولى بان يكون مبتدأ والتقدير الله قسمي اسم قسمي الله
لا فعلن غير النصب كذا في الاستعمال قوله في النصب لا يستلزم انما نص خلاف اهل العسيرة بل هو عندهم بفعل القسم لما عرفت احسن
انصل الفعل به الا ان يراد عند انتزاع النقص اسه بالفعل عنده واما البحر فلا شك انه باحرف المضمر وهو قليل شاذ في غير
القسم كقوله اذا قيل اي الناس شدة قبيلة اشارت بكلمة بالاكف الا صانع اي الى كليب قوله وكذلك اذا قيل لان البار بتدل
بها اي باللام قال نعم انتم له آمنتم به والقصة واحدة اور وعليه انها لا تبدل بها بمعنى ان توضع مكانها والله على خبير بما لو لمسا
وفي الآيتين المعنى مختلف فان قوله تعالى آمنتم له اي صدقتموه وانقدتم اليه طاعة وامنتم به لا يفيد تلك الزيادة ولو سلم فكونها وقعت
صلة فعل خاص كذلك وهو امنتم لا يلزم في كل فعل يجوز ان يكون معنى تلك الفعل يتاقي معناها فيه بخلافه في القسم ولا يستعمل الام الا في قسم
متضمن معنى التعجب كقول ابن عباس دخل آدم الجنة فطعم ما غربت الشمس حتى خرج وكقولهم لا يؤمن الله الا اجل فاستعمالها قسما مجزوا
عنه لا يصح في اللغة الا ان يتعارف كذلك وقوله في المختار احتراز عما عمن اي حليفته هاتان اذا قال الله على
ان لا اكلم فلانا انها ليست يمين الا ان يؤتى لان الصيغة للنذر ومحملة بمعنى اليمين ولم يذكر في كثيره من المشرع
فائدة هذا الاحتراز لان لفظه في المختار في بعض النسخ لا اكلم فلان الواقع ليس هو في هذا
ولا يشرق في ثبوت اليمين بين ان يعرب المقسم به خطأ او صوابا او يكتنه خلافا لما في المحيط فيما اذا
سكن من انه لا يكون ملما يينا الا بالنسبة لان معنى اليمين وهو ذكر اسم الله تعالى للمنع او المحل معقودا بما
اريد منه او فعلة ثابت فلا يتوقف على خصوصية في اللفظ قوله قال ابو حنيفة سرح اذا قال وحق

فليس يجالين وهو قول محمد بن واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله وعنه اي عن ابي يوسف رحمه الله رواية اخرى انه يكون يمينا
ان اطلق لان الحق من صفات الله تعالى وقد ثبت في اسماها بحسن وقال نعم ولو اتبع الحق اهو اهم وهو حقيقة اي كونه قد ثبت الذات
موجودا فكانه قال والله الحق والحلف به متعارف فوجب كونه يمينا وهذا قول الامامة الثلاثة حتى قال احمد لا يقبل قوله يعني في عدم اليمين
لانه انصرف يعرف الاستعمال الى اليمين فانصرف الحق الى ما يستحقه لنفسه من العقوبة والكبرياء وصار كقدرة الله قوله ولما انه اسه
حق الله وادبه طاعة الله اذ الطاعات حقوق وصار ذلك متبادرا شرعا وعرفا حتى كانه حقيقة حيث لا يتبادر سواء اذ يعلم انه لا يحظر من
ذكره وجوده ثبوت ذاته والحلف بالطاعات حلف بغيره وغيره فلا يكون يمينا والمعدة من الاسماء الحسنى هو الحق المقرون باللام
وهذا الوجه من التقرير ان رفع ترجيح بعضهم القول باليمين بانه تقدم ان ما كان من صفات الله يعبر به عن غير ما يعتبر به عرفا وجعل
الفرق بين علم الله وقدرته واذا كان الحلف بقدرته الله يمينا للتعارف فبحق الله كذلك للتعارف فان التعارف يعتبر به كون
الصفة مشتركة في الاستعمال بين صفة الله وقدرته فيكون يمينا ان لفظ حق لا يتبادر منه ما هو صفة بشي ما هو من حقوقه فصار

والحق يكون بيننا ولو قال حقاً لا يكون بيننا لان الحق من اسم الله تعالى والمنكر واخيه تحقيق الوجود وقال القسم واسم بالله
 او اطلقا وحلف بالله واشهادا واشهادا مستقلة في الحلف هذه العينة الى كل حقيقة تستعمل الاستقبال في حيزه فبشكل خالفاً في
 الحال والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا لشهدناك لرسول الله شرفاً انخذوا ايما تهم حجة والحلف بالله هو المعهود والمشرق
 وبغيره مخطور فصرفت اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العسدية واليمين بنفسه الله

وجوده ونحوه كالحقيقة المبجولة واما الاستدلال على انه يراد به الطامات بقول السائل للبي على الصلوة والسلام حق انما هو على العباد
 فقال ان لا تشر كما يشاء الى آخره كما وقع لبعض الشارحين وليس بشئ لان صلته بلفظ على العباد بين المراد بالحق انه غير وجوده وصفته الكلام
 في لفظ حق غير مقرون بما يدل على احد الغنيين بخصومه فليس الوجه الا ما ذكرنا قوله ولو قال والحق يكون بيننا اي بالاجماع كالكفره غير واحد
 شارح بان الحق بالتميز يطلق على خصمه ثم كقولته ثم فماذا بعد الحق الا الفصل فلما جاءهم الحق من عندنا فكيف يكون بيننا بالاعلام
 لكن جوابه انه ان نوى اليمين باسم الله ثم يكون بيننا والا فلا اتقى فانت علمت انه اذا ثبت كونه اسما له ثم لا يعتبر في نفسه وان اطلق على
 غيره وانما ذلك القول المقابل للتميز واما على القول المفصل بين ان يريد به اليمين وان لا يريد فالحق ينهار منه ذاته ثم صار غير موجودا
 الا بدليل وبه يندفع قول ابي نصران نوى بالحق اليمين كان بيننا والا فلا ولا يلزم بطلان قوله من على الاجماع من الشارحين لانه يريد
 اجماع علماء الثلاثة فانه لا عبرة بخلاف غير المجتهدين في العقاد والاجماع ولو قال حقاً بان قال حقا سئل ان اعطيك كذا ونحوه
 لا يكون بيننا لان الحق من اسم الله ثم فينقذه اليمين والمنكر يراد به تحقيق الوجود وما نقل من الشيخ اسمعيل الزاهد والحسن بن
 ابي مطيع انه يمين لانه لم ينفه الى الله ثم صار كالحق مردود بان المنكر ليس سائداً ثم ومن الاقوال الضعيفة ما قال البلخي ان قوله الحق
 يمين لان الناس يحلفون به مستقلاً علمت انه مثل حق الله بالانفاذ وعلقت المناقشة في انه ليس يميناً كذا الحق الله قوله ولو قال اقسم اني اخلص القسم فاما
 بلفظ الماضي او المضارع وكل منهما اما موصول باسم الله ثم تعلم وبصفته او لا فاذا كان ماضياً موصولاً بالاسم مثل حلفت بالله او اقسمت بالله
 بالله لا فعل ولا فاعل ولا فاعل يمين بلا خلاف واذا كان مضارعاً مثل اقسم بالله او اقسم بالله فالحق كذا عندنا عند الشافعي ما يكون بيننا الابالنية لاحتمال ان يريد مستقبله
 وذو جود لان هذه العينة حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال على ان تقدم في الحق لعلنا لا ننقض له الا بقية السنين ونحوه فوجب في الحقيقة واما الاستشهاد بان في الغرض
 كذا كقولهم شهد ان لا اله الا الله ففيه نظر لان ذلك بدلالة احوال العلم بان ليس المراد الوصل بالشهادة وكذا قول الشارح شهد بذلك عند
 القاضي ليس فيه دليل على انه في نفسه كذا عرفنا فجاز ان يقال في المستقبل يستعمل للحال بقرينة حالته او مقابلة كالتقييد بلفظ الآن ونحوه
 وان ذكر من غير ذلك اسمه فيما مثل حلفه لا فصل او قسم واشهد او احسم او حلفت فخذنا من رواية حماد بن عيسى نوى ولم يرد قال قران نوى يكون يميناً او
 الا لا وقال الشافعي ليس يمين نوى لو لم ينو وهو رواية عن محمد وقال مالك اذا نوى في قوله اقسم بالله ان يكون بيننا وان اطلق فلا وجه لقوله ان
 اقسم يحتمل ان يكون بالله او بغيره فلا يكون بيننا وكذا يحتمل العدة والاشارة للحال فلا يتعين بيننا كذا قيل وانما يشهد لقول القاضي ان نوى
 كان بيننا والا فلا وجوابه ما ذكر المع من انه حقيقة في الحال فانصرف اليه من ان الحلف بالله هو المعهود والمشرق وبغيره مخطور فصرفت اليه
 الى الحلف بالله ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد من النية لاحتمال ان يفتي الاحتمال استمال في المستقبل لاحتمال العسدية وبغيره مخطور
 الاختلاف سرى في المذهب ومنهم من جاز ان اذا لم يذكر المقسم به يكون بيننا عند علماء الثلاثة نوى لم ينو يعني ان يميناً ما اذا نوى في غير ذلك لا يكون
 بيننا فيما بينه وبين الله ثم الا ان يكون عالفاً من يسحق عليه اليمين شرعاً فان اليمين على نية المستحلف لا الحلف تح وقد وقع في هذه المسئلة
 خبط في موضعين شهد بهاني الحكم وهو توهم صاحب النهاية ان مجرد قول القاضي اقسم او حلفت موجب لكفارة من غير كراهة عليه ولا حنث فانه اذا
 السؤال انما هو اليمين ما كان حائلاً على شيء او تركه ومنه فواته موجباً لا كفارة على وجه التلافة فقوله اقسم هنا ليس موجهاً شيئاً من البر بجزء

في حاشية من عهد ابي ج
 في حاشية من عهد ابي ج
 في حاشية من عهد ابي ج

ولو قال بالفارسية سوگند میخورم بکدام میگویم میبنا لانه الحال ولو قال سوگند خورم قیمل لایکون میبنا ولو قال بالفارسیه سوگند خورم بطلاق زخم لایکون میبنا لانه الحال ولو قال سوگند خورم قیمل لایکون میبنا ولو قال بالفارسیه سوگند خورم بطلاق زخم لایکون میبنا

لانه لم يعقد يميناً على فعل شئ او تركه فكيف يكون مينا ولان الكفارة ستر ذنب هتك حرمة الاسم وليس في اقسام مجزاة هتك فكيف يوجب
الكفارة ثم اجاب بان اقسام الحق بقوله على يمين فان ذلك موجب للكفارة ذكره في الذخيرة وغيره فقال لو قال على يمين اوج بين الله فهو يمين
وفي المنتقى لو قال على يمين لا كفارة لها تجب الكفارة وان نفى الكفارة سواها لان قوله على يمين لما كان موجبا للكفارة لا يفيده قوله لا كفارة لها
ثم قال وانما كان كذلك لان كل على لا يجاب فلما كان كذلك كان هذا اقرارا عن موجب اليمين وموجبها البرهان المكن والا فلا كفارة ولم يكن
تحقيق البرهان لانه لم يعقد يمينه على شئ فكان اقرارا عن موجب الكفارة وعلى به خلافاً وبالاقرار يجب كذا فكذلك الكفارة وكذا في قوله على ذنبه كفارة يمين
على ما يجي بعده هذا فلما كان كذلك في قوله على يمين وعلى نذر كان في قوله اقسام عند قران النية بالقسم كذا لان اصله افعال في استعمال
القسم ثم قال وما حصل ذلك ان قوله اقسام لما كان عبارة عن الاقرار بوجوب الكفارة لم يحتاج الى وجوب البرهان ولا الى تصور هتك
حرمة الاسم وقد شنع على هذا بان اليمين بذكر المقسم عليه وما ذكر في الذخيرة من ان قوله على يمين موجب للكفارة معناه اذا وجد ذكر المقسم
عليه نقصت اليمين لا شك في ذلك وانما ترك ذلك للعلم به فان المقصود الذي يحتمل ان يخفى هو ان قوله على يمين بل يجري مجرى قول القائل
والله اولا فاما ان مجرد ذكر ذلك يحتمل ان تجب الكفارة فلا خلاف فيه ليجتاز الى التخصيص عليه الآري الى قول محمد في الاصل ان حلف
بالله او باسم من اسمائه او قال والله او بالله او على حمد الله او ذممه وهو يهودي او نصراني او برى من الاسلام او قال اشهدوا وشهد بالله او
احلفوا وحلف بالله او قسم بالله او على نذر او ذم او اعزم او اعظم بالله او على يمين او يمين الله او افاذ معنى ذلك فنده كلاما يمان
واذا حلف بشئ منها ليفعل كذا وكذا فنحن وجبت عليه الكفارة وقد ذكر منها يهودي او نصراني وان يقول والله والله والله وحكم على كل
منها ان يمين ولم يلزم من ذلك ان مجرد قوله والله وقوله يهودي تلزمه الكفارة بل صرح باستعراض الحنث في كل منها للزوم الكفارة كما سمعت
قوله واذا حلف بشئ منها ليفعل كذا وكذا فنحن وجبت الكفارة ولان في الظاهر ان مجرد الاقرار بوجوب الكفارة لا يوجب الكفارة الا ان
كان في القضاء لانه يواخذ باقراره وليس الكلام في ان يقول اقسمت عند القاضي بل لو اقر به كان سبيله ان يفتيه بقوله ان كنت صادقا فعليك
الكفارة فاما ان الكلام في الحنث في اليمين وهو انشاء واحتق ان قوله على يمين اذا لم يرد عليه على وجه الاشارة لا الاخبار بوجوب الكفارة بناء
على انه التزام للكفارة بهذه العبارة ابتداء كما ياتي في قوله على نذر اذا لم يرد عليه فانه مثله من صيغة النذر ولو لم يكن كذلك لكانت
احلف والله ونحوها ليست من صيغة النذر فلا يثبت به الالتزام ابتداء والموضع الآخر استدلال صاحب النية وغيره على ان مجرد قوله اقسمت
واقسم يمين بقوله نعم يكلفون لكم ترضوا عنتم وقوله تعالى اذا قسموا اليهم منها مصعبين ولا يخفى على احد ان قوله اقسموا انما يمين وجود قسم منهم وهو لا يستلزم
ان ذلك القسم كان قولهم تقسم علينا فانه لو قالوا والسليمة فاصبحان يقال في الاجزاء انهم اقسموا اليهم منها ومثله في يكلفون لكم ترضوا عنتم لم يلزم
كون خلفهم كان بهذا الحلف اصلا فضلا عن الحمل به فلا ذكر اسم الله ثم وانما استدلل لذلك بحديث الذي اى روي انفسه على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر اذن لي فلا عسر لها فلان له فعبس يا ثم قال اصب يا رسول الله فقال اصبست واخطات فقال
اقسمت يا رسول الله تعزني فقال لا تقسم كذا رواه احمد وهو في الصحيحين بلفظ آخر قوله ولو قال بالفارسية سوگند ميوزم يداي ميكوني يانا
للمحال لان معناه احلف الان بالله ولو قال سوگند خورم قيل لا يكون مينا لانه مستقبل ولو قال سوگند خورم بطلاق زعم اين حلف

وكذا قوله تقرأ الله وأمر الله لأن عمل الله بقاء الله وأمر الله منا وأمر الله وهو جمع بمين وقيل معناه والله وأمر الله كالأمر وأكلت باللفظين متعاضد وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لأن العهد بمين قال الله تعالى وأوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد

بطلاق زوجته لا يكون يمينا لعدم التعارف في الطلاق كذلك قوله وكذا قوله عمر الله وايم الله يعني يكون حالهما كما هو حاله في قسم بالله واخواته لان عمر الله بقاؤه وفيه ضم العين وفتحها الا انه لا يستعمل المضموم في القسم ولا يلحق المفتوحة الواو في الخط بخلاف عمر والعلم فانها انحلت للفرق بينه وبين عمر والبقار من صفة الذات على ما مر من قاعدة وهو ان يوصف به لا بصفه وكانه قال وبقار الله كقدرة الله وكبريائه واذا دخل عليه اللام رفع على الابتداء وحذف الخبر ايم لعمر الله قسمي وان لم يدخل اللام نصبب المصا ويريقول عمر الله ما فعلت ويكون على حسب حرف القسم كما في الله لا فعلن واما قوله عمر الله ما فعلت فمعناه ما قرارك له بالبقار وينبغي ان لا ينعقد يمينا لانه حلف بفعل المخاطب وهو اقراره واعتقاده واما ايم الله فمعناه ايم الله وهو جمع يمين على قول الاكثر فخصت بالكذب حتى صار ايم الله ثم خفف ايضا فقل ثم الله لا فعلن كذا فيكون ميماء واحدة لهذا نفي سبويه ان يكون جمعا لان الجمع لا يبقى على حرف واحد ويقال من الله بضم الميم والنون وفتحها وكسرها وهجرة ايم الله بالقطع وانما وصلت في الوصل تخفيفا لكثرة الاستعمال ومذهب سبويه انها همزة وصل اجتمعت ليكن بها النطق كهمزة ابن وامر من الاسماء الساكنة لا واو اتم انما كان كل منهما يمينا لان الحلف بهما متعارف قال نعم لعمر الله نعم نعمهمون وقال عمر في حديث اماره اسامة بن زيد حين طعن بعض الناس في امارته ان كنتم تطعنون سفي امارته فقد كنتم تطعنون في اماره ابيه من قبل ايم الله ان كان خليفا بالامارة الحديث في البخاري قوله وكذا قوله وعمر الله وميثاقه يمين اذا اطلق عندنا وكذا حلف مالك احمدا عند الشافعي لا يكون يمينا الا بالنسبة لان العهد الميثاق يستعمل العبادات فلا يكون يمينا بغير لنية وقوله ثم واو فوالعبد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان لا يفيد ان العهد يمين يجوز كونها شقين الامر بالايقار بالعهد النسي عن نقض الايمان الموكدة باي معنى فرض النقض فاستدل لكم به على انها يمين لا يتم وهذا لان ايقار الوفاء بالعهد لا يستلزم ايقار الكفارة بخلاف ما عقد عليه الا وثبت في مكان آخر في اشرح انه كذلك قلنا ان اهل التفسير لما جعلوا المراد بالايمان هي العمود المتقدم ذكرها او هو في ضمنها وجب الحكم باعتبار الشرع اياها يمينا وان لم يكن حلفا بصفة الله ثم كما حكم بان الله يمينا وان لم يكن فيه ذلك وايضا غلب الاستعمال لما في معنى اليمين فيصير فان اليه فلا يصرفها عنه الا لنية عدمه فالحالات ثلاثة اذا نوى اليمين او لم ينيو يمينا ولا غيره فهو يمين وان قصد غير اليمين فليس يمين فيما بينه وبين الله ثم وكذا الذمة والامانة كان يقول وذمة الله او امانه الله لا فعلن استدلال على كونها يمينا بانه عليه السلام اذا بعث جيشا يقول اذا حاصرتم اهل مصر ودينته فارادوكم وعلى ان تعطوهم ذمة الله وذمة رسول الله فلا تعطوهم فدل على انه يمين ولا يخفى انه لا يستلزم ذلك الميثاق بمعنى العهد وكذا الذمة ولذا يسمى الذمي معاها والامانة على هذا الخلاف فمعناه مالك واحد هو يمين وعنده الشافعي بالنية لانها فسرت بالعبادات قلنا غلب ارادة اليمين اذا ذكرت بعد حرف القسم فوجب عدم توقفها على النية للعادة الغالبة واعلم ان في سنن ابي داود من حديث بريدة عن عمر من حلف بالامانة فليس من الله يقال انه يقتضي عدم كونه يمينا والوجه انه يقتضي منع الحالف به ولا يستلزم ذلك لا يقتضي الكفارة عند الحنث والله اعلم ولو قال على عهد الله وامانة وميثاقه ولا نية له فهو يمين عندنا ومالك احسده ولو حنث لزمته كفارة واحدة وعلى عن مالك يجب عليه بكل لفظ كفارة لان كل لفظ يمين بنفسه وهو قياس مذهبا اذا كرر الواو كما هو قال والله وايم الله والرحيم الا في رواية الحسن من ابي حنيفة وعند الشافعي اذا قصد وكل لفظ يمينا تعددت الايمان والا يكون الجمع بغير اللفظ

وكذا اذا قال هل نذر الله لقوله عليه السلام من نذر ذنبا ولو لم يسم فعله كفارة يمين وان قال ان فعلت كذا فهو يهودي او نصراني او كافر يكون يمينا لا نهما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجبه لا امتناع وقد امكن القول بوجوبه لغرض جعله يمينا كما قيل في تحريم الكلال ولو قال ذلك لشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر احتيارا بالمستقبل وقيل يكفر لانه تنجز معنى كما اذا قال هو يهودي والصحيح انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه رضى بالكفر حيث اقد مر على الفصل

للتوكيد فتجب كفارة واحدة قلنا الواو للعطف وهو موجب للمغايرة قوله وكذا اذا قال هل نذر الله يميني يكون يمينا اذا ذكر المعلوم عليه بان قال هل نذر الله لا فعلن كذا او لا فعل كذا حتى انما لم يفت بما حلف عليه لزمته كفارة يمين هذا اذا لم ينو بهذا النذر المطلق شيئا من القرب كحج او صوم فان كان نوى بقوله على نذر ان فعلت كذا قرينة مقصودة يصح النذر بها ففعل لزمته تلك العسرة قال الحاكم وان حلف بالنذر فان نوى شيئا من حج او عسرة فعليه ما نوى فان لم يكن له نية فعليه كفارة يمين ولا شك ان قوله عوم من نذر نذر لم يسمه فكفارة كفارة يمين رواه ابو داود وروى حديث ابن عباس رضي عنهما في الكفارة مطلقا الا انه لما نوى بالطلاق في اللفظ تسرية معينة كانت كالمسماة لانهما مسماة بالكلام النفسي فانه ينصرف الحديث الى ما لا ينة معه من لفظ النذر فاما اذا قال على نذر ونذر الله ولم يزد على ذلك فهذا لم يجب له يمينا لان اليمين انما يتحقق بمعلوم عليه فالحكم فيه ان يلزمه الكفارة فيكون هذا التزام الكفارة ابتداء بهذه العبارة فاما اذا ذكر صيغة النذر بان يقول شد على كذا صلوة ركعتين مثلا او صوم يومين مطلقا عن الشرط او متعلقا به او ذكر لفظ النذر مسمى معه المنذر ومثل شد على نذر صوم يومين مطلقا او متعلقا او متجزا فسياتي في فصل لكفارة فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر قوله ولو قال ان فعلت كذا فهو يهودي او نصراني او كافر يكون يمينا فاذا فعله لزمته كفارة يمين قياسا على تحريم المباح فانه يمين بالنصر فذلك انه عوم حرم مارية على نفسه فانزل الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما اهل الله لك ثم قال قد فرض عليكم تحلة ايمانكم ووجه الاطلاق انه لما جعل الشرط فهو فعل كذا علما على كفره ومعتقده حرمة كفره فقد اعتقده اى الشرط واجبه لا المتعلق فكانه قال حرمت على نفسي فعل كذا اكد دخول الدار ولو قال خول الدار مثلا على حرام كان يمينا كان تعليقا لكفره ونحوه على فعل مباح يمينا اذا عسر هذا فلو قال ذلك لشيء قد فعله كان قال ان كنت فعلت كذا فهو كافر وهو عالم انه قد فعله فهو يمين الغموس لا كفارة فيما الا التوبة وهل يكفر حتى يكون التوبة اللازمة عليه التوبة من الكفر وتجديد الاسلام قبيل لا وقيل نعم لانه تنجز معنى لانه لما علقه بامر كان فكانه قال ابتداء هو كافر والصحيح انه ان كان يعلم انه يمين فيه الكفارة اذا لم يكن غموسا لا يكفر وان كان في اعتقاده انه يكفر به يكفر فيها لانه رضى بالكفر حيث اقدم على الفعل الذي علق عليه كفسده وهو يعتقده انه يكفر اذا فعله واعلم انه ثبت في الصحيحين عنه عوم انه قال من حلف على يمين بلمة غير الاسلام كاذبا متعمدا فهو كافر فمذاير آي اعم من ان يعتقده يمينا او كفرا او ظاهرا انه اخرج فخرج الغالب فان الغالب ممن يخلف بمثل هذه الايمان ان يكون من اهل الجمل لان اهل العلم والخبر وهؤلاء لا يعرفون الا لزوم الكفر على تقدير ان حلف فان تم هذا والا فالحديث شاملا لمن اطلق القول بكفره قوله ولو قال ان فعلت كذا فعليه غضب الله او سخط علي من حلفت لانه دعاء على نفسه ولا يعلق بالشرط اى لا يلزم سببية الشرط غاية الامر ان يكون نفسا له عار متعلقا بالشرط فكان عند الشرط دعاء على نفسه ولا يستلزم وقوع المدحوب بل ذلك متعلق باستجابة دعائه ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو زاني فاسق او سارق او شارب خمر او اكل ربا لا يكون يمينا اما او لا فلا معنى اليمين ان يعلق باوجب امتناعه عن الفعل بسبب لزوم وجوده عند الفعل ليس بمجرد وجود الفعل يصير زانيا او سارقا لانه لا يصير كذا لا بفعل مستأنف يدخل في الوجود ووجه هذا الفعل بوجوده لا باليس المحلوف عليه حتى يكون موجبا امتناعه عنه فلا يكون يمينا بخلاف الكفر فانه بالرضا به يكفر من غير توقف على غسل آخر اعتقاده

ولا يعلق بالشرط اى لا يلزم سببية الشرط غاية الامر ان يكون نفسا له عار متعلقا بالشرط فكان عند الشرط دعاء على نفسه ولا يستلزم وقوع المدحوب بل ذلك متعلق باستجابة دعائه ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو زاني فاسق او سارق او شارب خمر او اكل ربا لا يكون يمينا اما او لا فلا معنى اليمين ان يعلق باوجب امتناعه عن الفعل بسبب لزوم وجوده عند الفعل ليس بمجرد وجود الفعل يصير زانيا او سارقا لانه لا يصير كذا لا بفعل مستأنف يدخل في الوجود ووجه هذا الفعل بوجوده لا باليس المحلوف عليه حتى يكون موجبا امتناعه عنه فلا يكون يمينا بخلاف الكفر فانه بالرضا به يكفر من غير توقف على غسل آخر اعتقاده

فصل في الكفارة قال كفاية اليمين عتق رقبة بحرة فيما لم يجزى من الظهار ان شاء كذا عشر مساكين كل واحد ثوباً فما زاد ولو ناه ما يجوز فيه الصلوة ان شاء اطعم عشرة مساكين كالا طعام في كفارة الظهار واصل فيه قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين الآية وكلمة او للتخيير

بري من الذبور ويرى من الفسقة فان فهو اربعة ايمان ولو قال هو شركي اليهودي هو قوله يهودي لو قال بري من هذا الثلثين يهودا يعني شهر رمضان ان اراد عن من يرضى يكون يميناً او عن اجرة او لم يرضى لا يكون يميناً والا احتياط هو يمين ولو قال من الصلوة التي صليتها حنث لا يلزمه شيء بخلاف قوله من القرآن الذي تعلمت واختلفت في بري من الشفاعة في مجموع النوازل صح انه ليس يمين ولو قال دخلت الدار مس فقال نعم فقال له والله لقد دخلتها فقال نعم فهو حالف وروى بشر عن ابي نوح قال لا خزان كلمت فلانا فعبدي حسره فقال نعم الا باذنك فهذا ان كلم بغير اذنه يحنث ولو قال رجل لا اشر الله لتفعلن كذا او والله لتفعلن كذا فقال الاخر نعم فان اراد المبتدي الحلف وكذا يجب فما حالفان على كل منهما كفارة ان لم يفعل الموجب لان قوله نعم جواب وهو يستدعي اعادة ما في السؤال فكانه قال نعم والله لا تفعلن كذا وان نوى المبتدي الاستحلاف والموجب الحلف فالموجب هو الحالف وان لم يركب كل منهما شيئاً فالحالف هو الموجب في قوله والله وفي قوله والله لو ادا الحالف هو المبتدي وان اراد المبتدي الاستحلاف فلا بد الموجب ان لا يكون عليه يمين وان يكون قوله نعم وعدا بلا يمين فهو كما نوى ولا يمين على واحد منهما ولو قال بالله فهو كقوله والله في جميع ذلك قال مد يمينه ان لم تقض ديني غدا فراكب طالق فقال المديون نعم فقال له الرجل قل نعم فقال نعم واراد جوابه يلزمه اليمين ثم انما تطلق ثنتين وان دخل بينهما انقطاع في الفتاوى وفي مجموع النوازل قال الاخر والله لا ابي الى ضيافتك فقال الاخر وبلاحي الى ضيافتك قال نعم يصير عالفاً ثانياً

فصل في الكفارة الكفارة فعالة من الكفر وهو الستر به سمي لليل كافر قال في ليلة كفر النجوم غامساً وكفر ثوبه اشتق واضافها الى اليمين في قولنا كفارة اليمين اضافة الى الشرط مجازاً وعند الشافعي اضافة الى السبب فاليمين هي السبب سيد كذا المسموعة قوله كفارة باليمين عتق رقبة اي اعتاقها لا نفس العتق فاده لو ورث من يعتق عليه فتوى الكفارة لا يجوز ويجوز فيها ما يجزى في الظهار تقدم الجوزي في الظهار من ثوبها المسلة والكافرة والذكر والاشي والصيغة ولا يجوز في ثوبها المسلة بخلاف غير فتوى العوراء والعمياء ومقطوع يدين احدى الرجلين من خلا ولا يجوز مقطوعاً من جهة واحدة ولا مقطوعة اليدين الرجلين في الاصل واختلاف الرواية والاصح انما اذا كان بحيث اذا صح عليه سمع جاز ولا يجوز للمجنون الذي لا يفقه ومن ينطق ويحكم ويجوز ولا المدبر وام الولد لانها لا استحقاقاً محسنة ينقص الرق فيها بخلاف المكاتب الذي لم يولد كذا يجوز بخلاف الذي ساء ادى بعض شيء لانه كالمعتق بعوض قوله وان شارك عشرة مساكين كل واحد ثوباً فما زاد يعني ان كاشوا من او ثلاثة فهو مفصل وادناه ما يجوز فيه الصلوة وان شارك اطعم عشرة مساكين كالا طعام في كفارة الظهار وهي نصف صاع من بر وصاع من تمر وشعير ذكره الكرخي باسناده الى عمر بن قال صاع من تمر او شعير او نصفه من بر باسناده الى علي بن قال كفارة اليمين نصف صاع من حنطة وبسنده الى الحسن بن قال يغذيهم ويعيشهم وبسناده الى مجاهد قال كل كفارة في القرآن نصف صاع من بر لكل مساكين ولو غدا بهم وعشاهم وفيهم تعليم او فقه قريباً لم يجز من الطعام مسكين ويجوز ان يغذيهم ويعيشهم بخزان كان برا لا يشترط الا دام وان كان غيره فبالادام ويجوز في الاطعام كل من التملك والاباحة وتقديم والاصل في قوله نعم فكفارتها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهلكم وكسوتهم وحرير رقبة وكلمة او للتخيير فكان الواجب احد الاشياء الثلاثة للبعد اختيار في تعيين ايها شاء تخيير الواجب حينما يفعل العبد والمسئلة طرية في الاصول

قال فان لم يرد على هذا الاشياء الثلاثة صام ثلاثة ايام متتابعات وقال الشافعي لا يجوز الاطلاق النص قلنا قرأه ابن مسعود في
فهي ثلاثة ايام متتابعات وهي كاخبر المشهور في المذكي في الكتاب في بيان ادنى الكسوة من وثي عن محمد وعنه ابى يوسف
وابى حنيفة وان ادناه ما يستر عامة بدنه حتى لا يجوز السراويل وهو الصحيح لان لا يسمي يسمى عرايانا في العرف

ودخل فحين لم يقدر على العسق والكسوة والاطعام العبد فلا يكون كفارة يمينه الا بالصوم ولو اعتق عنه مولاه او اطعم او كسا لا يجزيه وكذا
المكاتب والمستعبي ولو صام العبد فعتق قبل ان يفرغ ولو باعته فاصاب ما لا وجب عليه استيات الكفارة بالمال قوله فان لم يقدر على احد
الاشياء الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام كان عليه صوم ثلاثة ايام متتابعات وقال الشافعي بتخيير بين التتابع والتفريق لاطلاق النص
وهو قول مالك في قول آخر شرط التتابع كقولنا وهو ظاهر مذهب احمد وقلنا قرأه ابن مسعود في صيام ثلاثة ايام متتابعات وهي كاخبر المشهور
كشهرتها على ما قبل الى زمن ابى حنيفة راجع المشهور يجوز تقييد النص التقاطع به فيقيد ذلك المطلق به فان قيل الشافعي كان اولي بذلك منك
لانهم يحمل المطلق على المقيدين كانا في ما ذهبن وانتم تحملونه في حادثة فجزئتم على موجب ذلك في هذا وتركتموه في صدقة الفطر في قوله ادع من كل جزء
عبد وقوله ادع من كل جزء من المسلمين اجيب عنا باننا نحمل في الحادثة الواحدة للضرورة ويستحيل ان يكون الفعل الواحد مطلقا
بقيد زائد على المطلق وتقييد اطلاقه للتناهي بينهما فان الاول يقتضي ان لا يجوز الا بقيد التتابع ولا تجزي التفريق والثاني يقتضي جوازه
مفرقا يجوزاه متتابعين واوجب القدر الاول لزم انتفاء الثاني فلزم ان يحمل ضرورة وهذه الضرورة متفية في صدقة الفطر وروى النصين المطلق والمقيد
للاسباب ولا منافاة في الاسباب فيكون كل من المطلق والمقيد سببا وهذا الكلام يحتاج الى تحقيق وتحقيقه ان الحمل لما لم يجلب للضرورة
وهي المعارضة بين المطلق والمقيد ولا معارضة بينهما الا لو قلنا بمفهوم المخالفة فانه يكون الحاصل من المطلق ان ملك العبد سبب لوجوب
الاداء عنه سلبا كان او كافرا والحاصل ان المقيد ان ملك العبد سبب لغير المسلم بسبب لغيره ولان المفهوم في تعارضه في غير المسلم
فاذا منعه من تقديم المفهوم على الاطلاق لزم انتفاء سببية غير المسلم ولزم ان المراد ان المسلم فقط هو سبب لوجوب ضرورة لكنهما
لم ينفق فمقتضى المطلق بلا معارض هو ان المسلم وخبره سبب واجابوا عما لزم الشافعي به بان هذه الكفارة يجازيها احسان في التتابع
وعند فعل المطلق على المقيد بالتتابع في كفارة القتل لوجوب التتابع وحمله على صوم المتعة بناء على انه عند دم حريم وجب التفريق فترك الحمل على كل منهما للتعارض عن اطلاق نص الكفارة
قوله ثم المذكي في الكسوة في الكتاب في السراويل والخطبة القدر في بيان ادنى الكسوة اسقطه للواجب من انه لا يجوز فيه مملوءة روى عن محمد بن عيسى في دفع السراويل عنه تقييده بالرجل فان
اعطى السراويل للمرأة لا يجوز لانه لا يصح صلواته في عمر ابى حنيفة وابى يوسف رآه ان ادناه ما يستر عامة بدنه ولا يجوز السراويل بغيره هذا هو الصحيح لان لا يسمي يسمى عرايانا في العرف
يسمى عرايانا فليس هذا الا بان يعلية قميصا او حجة او رداء او قبا او ازارا سائلا بحيث يتوشع به عند ابى حنيفة وابى يوسف ولا فهو كالسراويل لا يجزيه
الا انه ان امكن ان يتخذ منها ثوب تجزي مما ذكرنا جازوا اما القنطرة فلا تجزي بحال وان كان قد روى عن عمران بن حصين انه سئل عن ذلك
فقال اذا قدم وقد على الامير فاعطاهم قنطرة قسيل فكسا هم فلا عمل على هذا من ابن عمر بن الخطاب لا يجزي اقل من ثلاثة اثواب قميص وازار
وميزر ورواه عن ابى موسى الاشعري ثوبان قال الطحاوي وفيه اكله اذا وقع الى الرجل اما اذا وقع الى المرأة فلا به من خارج الثوب لان صلواتها
لا تصح دونها وهذا يشابه الرواية التي عن محمد في دفع السراويل انه لا يراه لا يكفي وبذلك خلاص ظاهر الثواب انما ظاهر الثوب ما ثبت به اسم
الملك في يمينه عن اسم العرايان عليه بنى عدم اجزائه السراويل لاصح الصلوة وعدمها فانه لا دخل في الامر بالكسوة او بغيره الاجل الفقير كسبها على ذكرنا والمرأة اذا كانت
لا يسمي يسمى عرايانا فليس هذا الا بان يعلية قميصا او حجة او رداء او قبا او ازارا سائلا بحيث يتوشع به عند ابى حنيفة وابى يوسف ولا فهو كالسراويل لا يجزيه
الفقير النقي عندنا زيادة التكفير عندنا فمحدث فلو كان موصرا عندنا بحث ثم مسمرا عند التكفير اجزاء الصوم عندنا وبكسوة لا يجزيه وعندنا شافعي

لكن ما لا يجزئ به عن الكسوة يجزئ به عن الطعام باعتبار القيمة وان قدم الكفاية على الاحتث لم يجزه وقال الشافعي رحمه يجزئ به بالمال لانه اذا اياه بعد السبب وهو اليسير

على القلب قاسه على المحرم فان التقير وقت الوجوب للتصنيف بالرق وقلنا الصوم خلف عن المال كاليتيم فاما يعتبر فيه وقت الاداى اما بعد العبد فليس يبدل عن حد او فلا يصح قياسه عليه قوله لكن لا يجزئ به يعني لو اعطى الفقير ثوباً لا يجزئ به عن الكسوة الواقعة كفارة بطريق الكسوة مثل السراويل على المختار او نصف ثوب يجزئ وقيمته تبلغ قيمة نصف صاع من براد صاع من تمر او شعير اجزاء عن الطعام فقير من الكفارة وكذا اذا اعطى عشرة مساكين ثوباً كبيراً لا يكفي كل واحد حصته منه الكسوة وتبلغ حصته كل منهم قيمة ما ذكرنا اجزاء عن الكفارة بالطعام ثم ظاهر المذهب لانه لا يشترط الاجزاء عن الطعام وعن ابى يوسف لا يجزئ الا ان يخويه عن الطعام وعند زفر لا يجزئ به نوى او لم ينو او عترض بقوله عزم فاما لكل امرء ما نوى فاذا لم ينو عن الطعام لا يقع عنه ولا نه خير المكفر بين خصال ثلث فاذا اختار احدها صار كانه هو الواجب ابتداء ويحصى الآخزان والجواب انه ان اراد انه لا بد من نية الكفارة فصحيح وبه نقول وقوله عزم وانما لكل امرء ما نوى دليله فلا ينصرف المتردى طعاماً او كسوة الى كونه كفارة الابنية وان اراد انه لا بد من نية التكفير بالطعام والتكفير بالكسوة مثلاً فممنوع فان الواجب التكفير باحد الاشياء التي كل منها متعلق الواجب هو فعل المدفع الذي هو نفس الواجب فاذا دفع احدها نال الاستئصال فقد تم الواجب سواء كان يصليح طعاماً او غيره مما هو احد الثمانية ولو دفع المستقوط على ان ينوي دفع احدها عنه عن الآخر اذا لم كيف لنفسه لزعم ان ينوي كل حصلة في نفسها فيجب ان ينوي في الطعام انه اطعام وفي دفع الثبوت انه كسوة ولا حاجة الى ذلك بل المحتاج اليه نية الاقتضال بالفعل اذا كان مما يصليح للاستقاط بوجه قد نوى الاستقاط فانصرف الى الاستقاط فظهر ضعف كلام المعترض على ان كونه مختاراً للكسوة اذا دفع ما لا يسد قيمة كسوة ممنوع وقد يوجب بالفرق بين بدو وبين ما اذا اعطى نصف صاع ثم سفي بعدة انظر قيمة نصف صاع بر لا يجزئ عنه بطريق القيمة واجيب بان جنس الكفارة في التمر والبر متحدة مخصوص عليه وهو بعد حاجة البطن من التغذي ولا يدفع احدهما عن الآخر كما تقع عن الشعير بخلاف الكسوة مع الطعام فانها جنسان من الكفارة لدفع حاجتين متباينتين دفع حاجة البرد وادفع حاجة التغذي فجاءه جعل احدهما عن الآخر وانما نظر المورد ومن صدقة الفطر لو دفع ثوباً نفيساً صغيراً يبلغ قيمته ثوب كبراً به يجزئ عن الكسوة فينبغي ان لا يجزئ به عن الكسوة بل عن الطعام قوله وان قدم الكفارة عن الاحتث لم يجزه وقال الشافعي يجزئ به بالمال دون الصوم لانه ادى بعد السبب هو اليمين وانما كان السبب للكفارة هو اليمين لانه انصب اليه الكفارة في النص بقوله ذلك كفارة اي اكتم لان اللفظ والاعرف يقولون كفارة اليمين ولا يقولون كفارة الاحتث والامانة دليل سببية المضان اليه للضمان الواقع حكمه غير متعلقة كما فيما خرج فان الكفارة متعلق الحكم الذي هو الوجوب واذا ثبت سببيتها جاز تقديم الكفارة على الاحتث لانه شرط التقديم على الشرط بعد وجود السبب ثابت شرعاً كما جاز في الزكاة تقديمها على التحول بعد السبب الذي هو ملك النصاب كما في تقديم التكفير بعد اخرج على الميت بالسرقة ومقتضى هذا ان يفرق المال والصوم وهو قوله التقديم وفي الجدير لا يقدم الصوم لان العبادات البدنية لا تقدم على الوقت يعني ان تقديم الواجب بعد السبب قبل الوجوب لم يعرف شرعاً الا في المأنة كانه كوة فيقتصر عليه ذهب جماعة من السلف الى التكفير قبل الاحتث مطلقاً سواء كان اداءً او ظاهراً لا حديث التي يستدل بها على التقديم كما سنذكره لانا ان الكفارة لستر الجنابة من الكفر وهو لستر قال القائل في ليلة كفر النجوم غماماً وبه سمي الزرع كافر لانه يستر البذر في الارض ولا جنابة قبل الاحتث لانها منوطه به لا باليمين لانه ذكر الله على وجه التعظيم ولذا استدم النبي والصحابة على الايمان وكون الاحتث جنابة مطلقاً ليس واقعاً اذ قد يكون من وضوء النساء

قلنا ان الكفارة لا تجزأ ولا جناية ههنا ولا يثبت سبب كتمان غير مفسق لان الجرح لانه مفسق ثم لا يستعمل في سبب لا تقوم صدقة

اخرج المعك الكلام مخرج الظاهر المتبادر من اصناف المحلوف عليه وانما حصل انما بسبب كتمت سوار كان به معصيته او لا والمدار توفير ما يجب
لاسم الله عليه وهذا ايضا ان السبب كتمت واليمين ليست بسبب لان اقل ما في السبب ان يكون مقضيا الى السبب اليمين ليس كذلك لانه
مانع من عدم المحلوف عليه فكيف يكون مقضيا اليه نعم قد تحقق تحققه اتفاقا لا عن اليمين للعلم بان نفس اكل الفاكهة لم يتسبب فيه
نفس الحلف على تركه بخلاف الجرح لانه مفسق في التلغ فلازم ان الاضافة المذكورة اضافة الشرط فان الاضافة الى الشرط جازية
وثابتة في الشرع كما في كفارة الاحرام وصدقة الفطر على انه لو سلم ان اليمين سبب فلا شك في ان كتمت شرط الوجوب للقطع
بان الكفارة لا تجب قبله ولا وجب بمجرد اليمين المشروط لا يوجد قبل شرطه فلا يقع التكفير واجبا قبله فلا يسقط الوجوب قبل ثبوته
ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن واجبا فهذا مقتضى الدليل وقع الشرع على خلافه في الزكوة والجرح وصدقة الفطر على ما قدمناه في باب
صدقة الفطر فيقتصر على مورد ههنا فلا يلحق غيره به فان قيل قد ورد السمع به في قوله عمن فليكفر عن يمينه ثم لم يأت بالذي هو خير قلنا المعصية
في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمره قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فلكفر عن يمينك
وايت الذي هو خيرا وفي مسلم من حديث ابى هريرة عنه عمن من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي
هو خير وحديث البخاري بالواديس في شئ من الروايات المعتبرة لفظ ثم الا وهو مقابل بروايات كثيرة بالواديس من ذلك حديث
عبد الرحمن بن سمره في ابى داود قال فيه فلكفر عن يمينك ثم ايت الذي هو خير وهذه الرواية مقابلة بروايات عديدة كحديث
عبد الرحمن بن ابي النخاري غيبه بالواديس في منزلة الشاذ منها فيجب حملها على معنى الواو حملا للقليل الاقرب الى اللفظ على التفسير
ومن ذلك حديث عائشة في مستدرک كان عمن اذا حلف لا يحنث حتى انزل الله كفارة اليمين فقال لا حلف الى ان قال الاكثر
عن يميني ثم انبت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة ان ابابكر كان الى آخره في مستدرک وفيه العطف بالواديس وهو ادلى بالاقتدار
وقد ثبتت لمخالفتها روايات الصحيحين والسنن والمسانيد فصدق عليها تعريف المنكر في علم الحديث وهو ما خالف المحافظ فيها الاكثر
يعني من سواه من هو ادلى منه بالحفظ والاتقان فلا يحصل هذه الرواية ويكون التعقيب المقادير الفاء بحسب المذكور كما في ادخل السوق
فاشتر لحوا فاكهة فان المقصود تعقيب دخول السوق بشرا بمل من الامرين وهكذا قلنا في قوله تع فاعسلوا وجكم ما يهكم الآية وهذا لان الواو
لم يقتض التعقيب كان قوله فليكفر لا يلزم تعقبه للحنث بل جاز كونه قبله كما بعده فلازم من هذا كون الحاصل فليفعل الامر من فيكون التعقب
الامر من ثم وردت روايات بكسبه متسا ما في صحيح مسلم من حديث عدي بن حاتم عنه عمن من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليأت
الذي هو خير وليكفر عن يمينه ومنها ما رواه الامام احمد عن عبد الله بن عمر قال قال عمن من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليأت
الذي هو خير وليكفر عن يمينه وقال النسائي اخبرنا احمد بن منصور عن سفيان ثنا ابو حمزة عن عمه ابى الاوس عن ابيه قال قلت يا رسول
الله ايت ابن عمي امية اسأله فلا يعطيني ولا يعطيني ثم يحتاج الى فياتيني ويسألني وقد حلفت ان لا اعطيه ولا اعطه فارني ان اتى الذي هو
خير وكفر عن يميني ورواه ابن ماجة بنحوه ثم لو شئت من صحته رواية ثم كان من تغيير الروايات اذا ثبتت الروايات في الصحيحين ونحوه
من كتب الحديث بالواديس ولو سلم فالواجب منه ما حصل القليل على الكثير الشهير فكيف فعمل ثم على الواو التي امتلات كتب

قال من حلف على معصية مثل ان لا يصلي او لا يحرم ابا او لعل فلان لا ينبغي ان يحث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عليه السلام من حلف على يمين غير ما خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم يكفر عني يمينه ولا يفتنه قوت البزالي حب ابو هاشم الكفارة ولا جابر للمعصية في هذه واذا حلف الكافر ثم حث في حال كفره او بعد اسلامه فلا حث عليه لا يمين له بل لا يمين لها تعتد لتعظيم الله تعالى ومع الفكر لا يكون معط

الحديث منها دون ثم واما هذا الحديث على ما ذكره المصنف لم يعرف اصلا اعني قوله من حلف على يمين غير ما خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم يكفر عن يمينه الا ان المطلوب لم يتوقف عليه كذلك هذا لفظ اليمين في قوله عزم من حلف على يمين مجاز من طلاق اسم الكل على الجزر وهو المقسم عليه لان اليمين اسم لمجموع القسم والمقسم عليه وهو المراد قوله ثم لا يسترد من الفقير يعني اذا دفع الى الفقير الكفارة قبل الحث وقلنا لا يجزيه فليس له ان يسترد امانة لانه تملك الله قصد القرعة مع شيء آخر وقد حصل التقرب وترتب الثواب فليس له ان ينقضه ويطلبه قوله ومن حلف على معصية مثل ان لا يصلي او لا يحرم ابا او لعل فلان لا ينبغي ان يحث عليه ان يحث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عزم من حلف على يمين غير ما خيرا منها فليأت بالذي هو خير وليكفر من يمينه وقد ذكرناه اننا لان فيما قلناه من تحث نفسه تقويت البر الى جابر وهو الكفارة وثبت جابر الشيء كثبوت نفسه فكان المتحقق البر لا جابر للمعصية في هذه اشارة في ضد ما قلناه وهو تحث نفسه وضد تحث نفسه هو ان يبر في يمينه بفعل المعصية فانه يحث نفسه بالمعصية دون جابر بجبرها واعلم ان المحلوط عليه انواع فعل معصية او ترك فرض فالحث واجب وفي غيره اولى منه كالحث على ترك وطى زوجته شهرا ونحوه فان الحث افضل لان الفرق بين وكذا الحث ليس بين عبده وهو يستأهل ذلك او يشككون بديونه ان لم يوافقوا فغدا لان لفوا افضل وكذا تيسير المطالبة او على شيء وضده مثلا كالحث لا ياكل هذا الخبز او لا يلبس هذا الثوب فالبر في هذا وحفظ اليمين اولى ولو قال قائل انه واجب لقوله تعالى وحفظوا ايمانكم على ما هو المختار في تاويلها انه البر فيما امكن قوله اذا حلف الكافر ثم حث في حال كفره ولا يبر له فلا حث عليه في الكفارة عليه فالمراد حكم الحث المعمود وكذا اذا حلف مسلما ثم ارتد ثم حث لا يلزم شيء على هذا الخلاف اذا قدر الكافر ما هو اقرب من صدقة او صوم لا يلزم شيء عندنا بعد الاسلام ولا قبله ويقولون في مسئلة الكتاب قال مالك وعند الشافعي واحتمل يلزم الكفارة بالمال لان اهل الايمان دون الصوم لانه عبادة وليس الا بالمال والعبادة كالعبادة بالمال تعين عليه احدى الفضائل فكذا هذا لما تعذر منه الصوم تعين ما سواه وايضا هو اهل البر فانه يعتقد حرمة اسم الله جل وعلا ويتنوع عن اخلاف ما عقده به عليه ولهذا يستحلف في الدعاوى ويدخل في المال المستحق فانه يقبل الفضل من العبادة كالعق للشيطان ونحوه فيكون في حقه مجرد استقاط المال ثم ثبت في هذا سمع وهو ما في الصحيحين ان عمر بن الخطاب قال يا رسول الله اني نذرت في ايمانك ان احثك في المسجد الحرام وفي رواية يرفعه قال اوف بنذر في حديث القسامة من الصحيحين قوله عزم تبرؤكم سيؤوبكم يميننا ولنا قوله نعم انهم ايمان لهم ولنا قوله نعم بعدة كثرة ايمانهم في معنى صور الايمان التي اظهروا بها واصل لزوم تاويل امان في ايمان لهم كما قال الشافعي ان المراد لا ايمان لهم بها او في كثرة ايمانهم على قول ابي حنيفة ان المراد ما هو صور الايمان دون حقيقتهما الشرعية وترجى الثاني بالفتنة وهو ان تعلم ان يمين كان باليمين يكون اهل الكفارة وليس الكافر اهل الايمان انما شرعت عبادة يجبر بها ما ثبت من اثم الحث ان كان او ما وقع من اخلاف ما وقع عليه اسم الله تعالى فانه لو اوجب الكفارة لفضل العبادة وقوله ايمان بالمال والتحقق يمكن تجديده من معنى العبادة ليس بشيء لان في ايمان بالمال والتحقق من حيث هو ايمان بها والكلام في ايمانها ككفارة وايمانها ككفارة القليل الفصل كما ذكرناه او لو فصل لم يكن كفاة لان ما شرع لصنفه لا يثبت شرعا

ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه لم يصح حرمه عليه ان استباحه كفارة يمين وقال الشافعي لا كفارة عليه لان حرمه
الحلال قلبا لمفروض فلا يعتقده تصرف مشروع وهو اليمين ولنا ان اللفظ يبنى من اثبات التحريم وقد امكن اجماله بثبوت التحريم
لغيره باثبات موجب اليمين فيصير اليه شر اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حث ووجبت الكفارة
وهو المعنى من الاستباحة المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول كل جزء منه

الا بتمامه العتق والافوتى اخروا ما تحلف القاضى وقولنا لا يملكه عليه وسلم نهر تكلم به ووجهين ليميننا فلهما وكما قلنا صور الامان
فان المنصود منها رجار النكول والكافران لم يثبت في حقهما عا اليمين اشرعى المستعقب حكمه وهو يعتقده في نفسه تعظيم اسم الله تعالى وحرمة يمينه
بما ذكرنا فيمنع عنه فيحصل المقصود من ظهور الحق فشرع الزامه بصورتها لهذه الفائدة وما في الهداية من انه مع الكفر لا يكون معطيا لمصلحة صحيح الا ان
يريد تعظيما يقبل منه ويجازى عليه واما قوله عموما وفى يذكرك فالمشهور من نذير الشافعي ان نذر الكافر لا يصح فالا استدلال به كاللجاج ومهم
فيكون انه امره ان يفعل مشربة مستأنفة في حال الاسلام لا على انه الواجب بالنذر دعا الى هذا العلم من الشرع ان الكافر ليس بل القرية
من القرب فليس اهل الالتزام الا ليري انه لو فعل ما لم يمنع منه وتعييج الالتزام ابتداء به ليدخل نفس المستعزم لا نعمات العذاب قول الطحاوي
انه ليس متقربا الى الله تعالى الى ربه الذي يجسده من دون الله تعالى يستقيم في بعض الكفار وهم المشركون على تقدير قصده بنذره الله
اشرك به فغيره قصور عن محل النزاع قوله ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه كذا الشوب على حرام او نذر الطعام او نذر اجارة او الدابة لم يصح حرمه
وعليه ان استباحه كفارة يمين ليس ملكه شرطا لزم حكم اليمين فانه جار في نحو كلامه بر على حرام ونواريد باللفظ شيئا هو اعم من الغسل
نحو كلامه يديه لم يخل نذر الطعام على حرام الطعام لا يملكه لانه حرام عليه التصرف فيه مع انه يبيع به حاله فالتى لو اكله حلالا لزمه كفارة
وانما حصل ان حرمة لا تمنع تحريمه مطلقا الا يري الله قوله لو حرم اغتر على نفسه قال الحسن بن علي حرام ان المختار ان يشرى به ان اراد به التحريم
يعنى الا يشرى به كفاية اذا كان حلف لا يشرب الخمر وان اراد ان يشرى به لم يشرى به لا تحلف بكفارة لانه من جميعه اخبار
والمتنوع فيه خلاف بين ابى يوسف وابى حنيفة عند احد بما يحث مطلقا وعند آخر لا يحث من غير نظر الى نية ولو قال اخذت على
حرام فليس يمين الا ان يقول ان اكله وقيل هو قياس الحنابلة وهو الوجه اعلم ان الظاهر من تحريم هذه الاغذية ان تصرف اليمين الى الفعل
المقصود منها كما في تحريم الشرب ما في نحو حرمت عليكم اماكم وحرمت الخمر واخذت فانه ينصرف الى السكات والشرب الاكل وكذا قال في
الاخلاصة لو قال هذا الشوب على حرام قلبه حنث الا ان تنوى غيره وان قال ان اكلت هذا الطعام فهو حرام فاكله لا يحث وذكر في المتنقى لو
قال كل طعام اكله في منزلك فهو على حرام فعلى القياس لا يحث اذا اكله كذا روى ابن سماعة عن ابى يوسف روى الاستحسان يحث
والناس يريون بهذا ان اكله حرام انتهى وعلى هذا فيجب في التى قبلها وهى قوله ان اكلت هذا الخنزير فهو على حرام ان يحث اذا اكله وكذا ما ذكر
في اخبار ان اكلت طعاما عندك ابداه فهو حرام فاكله لم يحث منغى ان يكون جواب القياس ولو قال القوم كلامهم على حرام ايهم كلامهم حث في
مجموع النوازل وكذا كلامه فلاتن وفلان على حرام يحث بكلام احدهما وكذا كلام اهل بيته وكذا الاكل الرقيق على حرام يحث باكل بقية بخلاف
ما لو قال والله لا اكله لا يحث حتى يكلمهم وفي الاخلاصة لو قال هذا الرقيق على حرام حث باكل بقية وفي قتادى قاضى خان قال مشائخنا
الصحيح انه لا يكون حاشا لان قوله هذا الرقيق على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل هذا الرقيق ولو قال كذا لا يحث باكل البعض ان قالت لزوجا
انت على حرام او حرمك يكون ميمنا ولو جامعها طاعة او كرهه يحث بخلاف ما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل لا يحث ولو قال لدرهم
فى يده هذه الدرهم على حرام ان اشترى بها حث وان تصدق بها او وهبها لم يحث بحكم العرف قوله وقال الشافعي لا كفارة عليه يمين
الا فى اية النساء وبه قال مالك لان تحريم الحلال قلبا مشروع فلا يعتقده تصرف مشروع وهو اليمين الا ان الشرع ورد به

اربعة اشهر بانث الى آخر احكام الايام الموبدة وهذا جواب ظاهر الرواية ومشائخنا اي مشايخ كتابي كبر الاسكان واني يكون ابي سعيد والنفية
ابي جعفر قالوا يقع بالطلاق من غير الغلبة الاستعمال في الطلاق فيصرف اليه من غير نية وبه اخذ الفقيه ابو الليث قال المعرف وعليه الفتوى وقال البرقي
في بسوطه بهذا قال بعض مشايخ سمرقند ولم تضع لي عرف الناس في هذا لان من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو كان العرف مستفيضا
في ذلك لما استعمل الا ذو الحليلة فالصحيح ان يقيد الجواب في هذا ويقول ان نوى الطلاق يكون طلاقا تاما من غير دلالة فلا احتياط ان يقف
الانسان فيه ولا يخالف المتقدمين واعلم ان مثل هذا اللفظ لم يتعارف في ديارنا بل المتعارف فيه حرام كالكذب ونحوه كذا ولبس ودون
الصيغة العامة وهي كل حلال على حرام وتعارفوا ايضا الحرام يلزمه ولا شك في انهم يريدون الطلاق مطلقا فانهم يذكرون بعده لا فعل
كذا ولا ضلن وهو مثل تعارفهم الطلاق يلزمه لا فعل كذا فانه يراى به ان فعلت كذا فني طالق وتجب امضاؤه عليهم وفي الفقيه لو قال حلال
على حرام او قال حلال خدامي وله امرأة ينصرف اليها من غير نية وعليه الفتوى وان لم تكن له امرأة تجب عليه الكفارة قال المعرف وكذا يجزئ
في حلال برودي حرام للعرف يعني يقع بالطلاق على ما اختاره للفتوى واختلفوا في قوله هر چه بدست راست گيرم برودي حرام انه يلزم شرط
النية والظاهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف قال في الخلاصة لا يصدق انه لم ينو ولو قال هر چه بدست راست گرفته ام فهو بمنزلة قوله گيرم
ولو قال هر چه بدست چپ گيرم في مجموع النوازل لا يكون طلاقا فان نوى ولو قال هر چه بدست راست گيرم ولم يقل راست او چپ فهو كقوله
بدست راست گيرم واصل ان المعبر في النكرات به الا لفظة عريضة او كناية الى معنى بلانته التعارف فيه فان لم يتعارف سئل عن نية
وفيما ينصرف بلانته لو قال اردت غيره لا يصدق القاضي وفيما بينه وبين النكرات هو مصدق قوله ومن نذر نذر مطلقا اي غير معلق بشرط كان
يقول على الله صوم شهر او حجة او صدقة او صلوة ركعتين ونحوه مما هو طاعة مقصودة لنفسه او من جنسها واجب فعليه الوفاء بها وهذا شرط
لنزوم النذر فخرج النذر بالوضوء لكل صلوة فانه لا يلزم لانه غير مقصود لنفسه وكذا النذر بعبادة المريد لانه ليس من جنسه وجب اما كون النذر
معصية يمنع ان يقاد النذر فيجب ان يكون معناه اذا كان حراما المعصية او ليس فيه جهة القرية فان المذهب ان نذر صوم يوم العيد ينقض ويكفي
بصوم يوم غيره ولو صامه خرج عن العدة ولنا فيه بحث ذكرناه في مختصر الاصول ونذهب حذر وفيه كفارة يمين مينا حديث ورد فيه وهو قوله
عليه السلام لا نذر في معصية وكفارة كفارة يمين رواه الترمذي بسند قال فيه صاحب التنقيح كلف ثقات ومع ذلك فاصح حديث غير صحيح بين طلبة
وكذا قال الترمذي بقوله فعليه الوفاء به اي من حيث هو قرينة لا بكل وصف التزمه باوصين وهو خلافة زفر ولو نذر ان تصدق بهذه الدية
فتصدق بغيره من نذره او نذر الصدق في هذا اليوم فتصدق في هذا ونذر ان تصدق على هذا الفقير فتصدق على غيره من نذره اجزاء في كل ذلك
خلافا لفرقة انه اني تغير ما نذره ولنا ان لزوم ما التزمه باعتبار ما هو قرينة لا باعتبار اثار آخر لا دخل لها في صيرورته قرينة وتوافق بالقرينة الملتزمة
وكذا اذا نذر ركعتين في المسجد الحرام فادابا في اقل مسجد فاسد او فيما لا شرف له اجزاء خلافا لفرقة افضل الا ما كان المسجد احرام ثم مسجد النبي صلى الله
عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم اجماع ثم مسجد ابي ثم البيت لانه نذر بزيادة قرينة قلنا عرف من اشيع ان التزمه ما هو قرينة موجب
ولم ثبت من الشرع اعتبار تخصيص العبد بالعبادة بمكان بل انما عرف ذلك لانه لا يتعدى لزوم حمل القرينة بالتزامه الى لزوم تخصيص بمكان فكان ينبغي
ولقي لازما بما هو قرينة فاقى فقلت من شروط النذر كونه بغير معصية فكيف قال ابو يوسف اذا نذر ركعتين بالوضوء يصح نذره خلافا للمذهب الجواب ان محمدا

فأوله عليه السلام من نذر وسمي فعلية الوفاء بما نذر وإن حلق النذر بشرط تضمنه الوفاء بنفس المندرج طلاق الحد بف
وكان المعلق بشرط كالتجريح عند روي عن أبي خنيفة أنه قال إذا قال إن فعلت كذا ففعلت حجة أو هو من سنة أو سنة قد مال ملكه
أجزاء من ذلك كغداة يمين وهو قول محمد بن يحيى عن العبد بالوفاء بما سمى أيضاً وهذا إذا كان شرطاً لا يريد كنهه لأن فيه
معنى اليمين وهو المنع وهو نظامه نذر في خبر وعمل إلى أبي المجتنبين شاء بخلاف ما إذا كان شرطاً يريد كنهه كقوله إن شفى الله مني
لا نفاً ومعنى اليمين في

احدى ذلك والابو يوسف فانهما سمى بوضوء لانه حين نذر ركعتين لم يذبح بوضوء لان التزام المشروط التزام الشرط فقولوا بعد ذلك بغير وضوء لولا يوشى
 نذرها بلا قراءة الزمان ركعتين بقراءة اوتدرا ان يصلي ركعة واحدة الزمان ركعتين فاشا الزمان بابع وقال زفر لا يصح النذر في
 الاوليين لان الصلوة بلا قراءة والركعة الواحدة غير قربة وفي الثالثة وهي ما انذر بثلاث يلزمه ركعتان لانه التزام ركعة بعد التثنية فصا كما اذا
 التزاما مفردة على قوله لتامعنى قد نما وهو ان لا التزام شي التزام بالاجته لا بالاجته للصلاة بلا قراءة ولا للركعة الواحدة الا بضم الشين كان التزاما
 القراءة والثانية واختلف محمد الى العنق بين التزام الصلوة بلا وضوء حيث اطلعه والتزاما بلا قراءة حيث اجهزه والفرق ان الصلوة بلا
 ليست عبادة اصلا وبلا قراءة تكون عبادة كصلوة الامي وهذه المسائل وان كانت تقدمت متفرقة الا ان هذا المكان محلها بالاصالة فلم اخلها
 منها نصيبا من رب العالمين قوله لقوله عم من نذر وتسمى فعلية الوفاء بما سمي وبما دليل لعدم الوفاء بالمنذور وهو حديث غريب الا انه
 مستغنى عنه في لزوم المنذور الكتابي استه والاجماع قال تم وليوفوا نذرهم وصرح المص في كتاب الصوم بان المنذور واجب للآية وتقدم
 الاعتراض بانها توجب الافتراض للقطعية والجماع بانها موقوفة اذا خص منها التذرع بالمعصية والى من جنس واجب فلم يكتفى قطعية الآلة فاسته
 كثير منها حديث في البخاري من نذر ان يطبخ الشد فليطبخه من نذر ان يصلي الشد فلا يصلي منه عاشره والاجماع على وجوب الايفاء به يستدل من قال من
 للتاخرين بافتراض الايفاء بالنذر فروع اذا نذر شهرا قافا بعبادة كرجب وجب التتابع لكن لو اذبح يوما لا يلزمه الاستقبال كرمضان
 لو اذبح فيه يوما لا يلزمه الا قضاءه كذا اذا نذر ان لم يصلي بعبادة كرجب ان شاء الله وان شرط التسليم لزمه فيستقبل ولا التزام بالنذر كذا لا يلزمه الا ان
 قال الطحاوي اذا نذر ان يصلي سائر الساعات كل على ان اقل فلا كان يمينا ولفظه الكفارة باعنت الله على ان اطعم المساكين على عشرة
 عند ابى حنيفة يتد على طعام مسكين لزمه نصف صاع حنيفة استحسننا الله على ان اعتق هذه الرقبة وهو يملكها فعليه ان يعتقها فان لم يعتقها آثم
 ولا يجوز انما سئى قال ان برئت من مرضى فعل شاة اذبحها او ذبحت شاة لا يلزمه شي ولو قال اذبحها او تصدق بلحما لزمه قال الله على ان اذبح
 جزوا فاقصدق بلحمة فتدج مكانه سبع شياه باز قوله وان نذر بشرط فوجبه الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر بلا طلاق الحديث الذي
 ويثناه من البخاري وغيره فانه امر بذلك من غير تعقيب بمنجز ولا معلق ولان المعلق بالشرط كالمنجز عنه فصار كانه قال عند الله بغير شرط
 كذا ومن ابى حنيفة انه رجع عنه او من لزوم صين المنذور اذا كان معلقا بالشرط الا انه مخير بين فعله بعبادة وكفارة يمين وهو قول محمد
 قال ان فعلت كذا فعلت كذا او صومته كذا او صومته كذا فان كان فقيرا صار مخيرا بين صومته او صوم ثلثة ايام والاول وهو لزوم الوفاء
 عينا هو المذكور في ظاهر الرواية والتخير عن ابى حنيفة في النواذر وروى عن عبد العزيز بن خالد الترمذي خربت حاجا فلما دخلت الكوفة
 قرأت كتاب النذور والكفارات على ابى حنيفة فلما انتهيت الى هذه المسئلة قال تف فان من رآني ان رجع فلما رجعت من الحج اذا
 ابو حنيفة قد توفي فاجزني الوليد بن ابا ان رجع قبل موته بسنة ايام وقال يتخير ويهدا كان يفتي اسمعيل الزاهد وقال الوليد انما
 مشايخنا يرحم ويخاري يغفون بحسنه او هو اختيار شمس لائمه قال لكثرة البلوى في هذا الزمان وجه الظاهر النص من رواية الكوفة
 والا حديث روجه رواية النواذر ما في صحيح مسلم من حديث عتبة بن عامر عنه م قال كفارة النذر كفارة اليمين فهذا يقتضي ان
 يسقط بالكفارة مطلقا فيعارضه فيحصل مقتضى الايفاء بحسنه على المنجز ومقتضى سقوطه بالكفارة على المعلق ولا يشكل لان المنجز

ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة لم يحنث لان البيت حاكم للبيتوته وهذه البقاع ما يبنى
عليها وكذا اذا دخل دهريرا او ظلة بابا لدا لدا ذكرنا والظلة ما تكون حل المسكة وقيل اذا كان الدهريرا بحيث لو اخلق الما بيبقى
دا خلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه عادة وان دخل صفة حنث لانه يبنى للبيتوته فيه في بعض الاوقات فصار كالاشنونة
والعيسى وقيل هذا اذا كانت الصفة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفا فلهذا قيل الجواب بغيرها حل اطلاقه وهو الصحيح ومن حلف
لا يدخل دارا فدخل دارا اخرى لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ان هدمت وصارت محلا لحنث لان الدار اسم
للعرصة عند العرب الجهم يقال دار عامرة ودار فامرة وقاشمى لشعار العرب بذلك البناء وصنفها غير ان الموصف في الحاضر اخوه في الغائب محنث

اليها الانسان ان يحل مكانا ثم يفعل ما يحتاج اليه من اللبس والاكل وخميره وكل من الاكل والشرب وان كان من الضروريات كمن
حاجة اكلول في مكان الزم للجسم من اكله ولبسه قوله ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكنيسة او المسجد او الكنيسة هي متعبدا للبيوت والبيعة
هي متعبدا للنصارى لم يحنث لان الاصل ان الايمان مبنية على العسوت عندنا لا على الحقيقة اللغوية كما نقل عن الشافعي
ولا على الاستعمال القرآني كما من ملكه وهو لا على النسبة مطلقا كما من احمد لان المتكلم انما يتكلم بالكلام العرفي اعني الاطلاق استل
يراد بها معانيها التي وضعت لها في العرف كما ان العربي حال كونه بين اهل اللغة انما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف الفاظ المتكلم
ما عدا ذلك المراد بها ثم من الشائع من جرى على هذا الاطلاق فحكم في الفرع الذي ذكره صاحب الذخيرة والمرغباني وهو ما اذا حلف
لا يعدم بيتا فقدم بيتا العنكبوت انه يحنث بانه خطأ ومنهم من قيس حمل الكلام على العرف وما اذا لم يكن العمل بحقيقته ولا يخفى ان
هذا الجسيم المتعبدا للحقيقة اللغوية الا في من الفاظ ليس له وضع لغوي بل احده اهل العرف وان ماله وضع لغوي وهو منع عرفي يستعمل
معناه اللغوي وان تكلم به متكلم من اهل المعصية وهذا يعدم قاعدة حمل الايمان على العرف فانه لم يصير المعصية الا ما تعذر
وهذا بعيد اذ لا شك ان المتكلم لا يتكلم الا بالعرف الذي به التقاطع سواء كان عرف اللغة ان كان من اهل اللغة وغيره ان كان من
غيرهم انهم موقع استعماله مشركا بين اهل اللغة واهل العرف تعتبر اللغة على انها العرف واما الفرع المذكور فالوجه فيه انه ان كان
فواه في عموم بيتا حنث وان لم يخطر له وجب ان لا يحنث لان تصرف الكلام الى المتعارف عند اطلاق اللفظ بيت فظهر ان
مرادنا بانصرف الكلام الى العرف انه اذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما يكون معنى عسواله وان كان له نية شئ واللفظ
له محله المتعبد اليه باختياره اذا قصد قنانه فالكعبة وان اطلق عليها بيت في قوله نعم ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة
وكذا المسجد في قوله نعم في بيوت اذن اشد ان ترفع وكذا بيت العنكبوت بيت الاحكام ولكن اذا اطلق البيت في العرف فانما يراد به
البيات فيه عادة فدخل الدهريرا ان كان كبيرا بحيث بيان فيه لان مثله يعتاد بهيوت للضيوف في بعض القرى وفي المدن
بيت فيه بعض الاتباع في بعض الاوقات فيحنث والحاصل ان كل موضع اذا اخلق الباب عدا خلا لا يمكن اخراجه من الدار
وله سنة تصلح لبيت من سقف يحنث بدخوله وعلى هذا يحنث بالصفة سواء كان لها اربع حوائط كما هي صفات الكوفة او ثلثة على
ما صححه المحدث ان يكون مسقفا كما هي صفات ديارنا لانه يبات فيه غاية الامران مفتوحا واسع وكذا الظلة اذا كان معناها ما هو
داخل الباب مسقفا بخلاف ما اذا كان ساطعا وهو على ظاهر الباب في الشارع من سقف له جذوع اطرافها على جدار الباب واطرافها
الاخرى على جدار الجبل المقابل له وسياق ابن السقف ليس شرط طائفي مسمى البيت فيحنث وان لم يكن الدهريرا مسقفا قوله ومن حلف لا يدخل

دارا فدخل دارا اخرى لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت محلا لحنث لان الدار اسم
للعرصة عند العرب والجهم فيقال دار عامرة ودار خبيد عامرة في الجهم والعرب وقد شهدت اشعار العرب بذلك قال الجاهلي
الذي ياتي ولهم زيارتين معاوية **س** ليلهم مية بالعليا والسنه اقوت وطال عليها سالف لا بد وقحت فيها اصيلا ناسا كلها
حيث جاءوا بالاربع من احمد الا انا واري لا يما ليلهم والنفوس كالحوض المظلمة الكلداء اذا كانت الدار بالعليا فالسنه

الاسم الذي يدل على هذه الدار في بيت شمس حيث اخرجه فدخلها فدخلها في ذلك الاسم باق بعد الانه امر ان جعلت مسجد الواسع
في بيتنا او بيتا فسمي له بيت شمس لا يسمونه الا هذا الاسم انما هو وكذا في الدار بعد ان اتموا شياها لانه لا يعود اسم الدار

وهو ارتفاع الجبل بحيث يستدالي اي يصعد لم يضر بالسبيل واقتوت اقوت وطال عليها سالف الابد بالبار السالف الماسني
والا بد البراي طلل عليها اضي الزمان وبادكنة عن خرابها واصلا ناصغيز جمع اميل اسلان كبير وبعزان وهو عيشة النار وقد بل
نونه لا ما فقال اميلال وانما صفه للدلالة على تحلوت الذي وتنفذ فيه المسألة وبذا السؤال ترجع وتحسر حيث جوابا مجزت
يقال في تعب السعدن اعيار والفعل اعيى وفي كلال اللسان عيى ورنى فانس قادم الى المدينة ماشيا فقال له مولانا
ميتى ام اعيى فقال بل احييت فوضع احييت جوابا في البيت المذكور مكان حيث فلات المعروف والدارى جمع احيى وهى
سما من الخيل ومرابها واللاى البطوى التي تبني لها بطوى فاستخدم تعاد من نفس الامسى بالمشبه فهو باللازم فان البطوى في التمييز
ليكون الا لتعب فيه والنور عاجز من تراب يجعل حول الخبا من السيل من دخوله ومارقع في بعض المواضع في الحاضرة فلفظ
وامسى الى يبلغ عمق الحفرة حتى تمنع السيل فانها لو كانت بيرا امتلا في لحظة وقاض انما هو ذكرنا ولذا قال في البيت
بعد ردت عليه اقايبه وليته ضرب الوليدة المسعاة في الناء يعني ردت الوليدة وهى الامة الشابة متبعا
من تراب النور بسبب قسده عليه بفرب المسعاة في النار وهى الارض الندية قال الا علم وهو مصدر وصف به و اراد
بالظلمة الارض التي لم تمطر والجلد الصلابة فيكون النور والوتر اشد ثباتا فيما وقال امر القيس ساجا داراوية با كاتل فانسمل
فاحتشبن من عاقل مسم صدا با وعفار سمها واستعجبت من منطق السائل يريد انما مغفرة لا انيس فيسمع صوته ولا احد يتكلم
فجيبه الصدى وهو الذي يسمى بانية الجبل وقال امر القيس لمن علل البصرة فشباني كخط زبور في عسيب ياني ودار الهند والربا
وقرتني ليالينا بالتعطف من يداني يريد درست وخفت الآثار كخفا خط الكتاب ورقته اذا كان في عسيب يان وكان اهل
اليمن يكتبون صودهم في عسيب النخلة وهذه الاشعار والايحى كقبحه بان اسم الدار للعرضة ليس غير لان هؤلاء المكلمين بهذه
الاشعار لا يريدون بالاسم الا العرضة فقط فان هذه الدار التي ذكرها لم يكن فيها بنا صلا بل هى عرسات منزلات انما يضعون فيها
الاجنية لانيته الجود والمدرفض ان البناء وصف فيها غير لازم وانما الكلام فيها كونه قد تزلت فيرنا في من اهل المدن لا يقال الا بعد
البناء فيها ولو انهم بعد ذلك بعضها قيل دار خراب فيكون هذا الوصف جزء المضموم لما خا ما اذا سمت الانية بالكلية وعادتها
فاظا بان مطلق اسم الدار في معرفت جليسا كنده دار فلان مجازا اعتبارا ما كان حقيقة تبال كانت اذا واذا عرف ذلك فاذ حلف لا يدخل دارا فدخل دارا
بان كانت انما لا يبحث فيها هو المردفانه قال في مقابلة فاذ حلف لا يدخل دارا فدخل دارا فدخل دارا فدخل دارا فدخل دارا فدخل دارا
اذا دخل بعد ما زالت بعض حيطانها فمذه دار خربة فينبغي ان يحث في الشكر الا ان يكون له نية وانما وقعت هذه المقارنة لان البناء
وان كان وصفنا نيسا يعني متبعا فيها غير ان الوصف في المحاضر لغولان ذاته تتعرف بالاشارة فوق ما تتعرف بالوصف وفي الغائب مستبر
لانه المعروف له قوله ولو حلف به على حصة الدار فخرت ثم بنيت دارا اخرى فدخلها حث لها ذكرنا ان الاسم باق بعد الاندما
ولم يمت مسجد او حمارا او بيتا او بني بيتا فدخله لم يمت لانها لم تبني دارا وكذا اذا غلب عليها الماء او جعلت نهر فدخلها فخرت
اسم آخر عليه وكذا اذا دخله بعد ان دمر المبنى فانه في الحمام وما معه لانه لا يعود باسم الدار بل بدار مشهودة وكذا اذا بنى دارا

وان حلفت لا يدخل هذا البيت فدخله وبعد ما انهدم وصار محراب لم يحث لزوال اسم البيت كانه كايبات فيه حتى لو بقيت
 المحيطان وسقط السقف يحث لانه بيات فيه والسقف مرفوع وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لم يحث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام
قال ومن حلف لا يدخل هذا الدار فوقف على سطحها حث لان السطح من الدار لا يتولى بالعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح
 المسجد وقيل في عرفتنا لا يحث **قال** واذا دخل دهرها يحث ويحجب ان يكون على التفصيل الذي تقدم وان وقف في طاق
 الباب يحث اذا اخلق الباب كان خارجا لم يحث لان الباب لا يحل الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار

بعد ما انهدم ما بنى ثانيا من المحام ونحوه لانها غير تلك الدار التي منع نفسه من الدخول فيها ويرد على هذا التفصيل ان السبنا ان كان
 جزر مفهوم الدار عرفا فعدم الحث اذا زال في المكروه لكن ثبوت الحث في المشار إليها بعد ما صارت محرابا مشكلا لان كون الاشارة
 تعين الذات اغا يقتضي تعين هذا البناء مع الساحة محلها عليه وقد انتفى ولتقتضي ايضا انه لو دخلها بعد ما انهدمت بنيت دار اخرى
 لا يحث لان هذا البناء الثاني ليس عين ذلك والحكم عنهم بخلافه فان قيل الحلف اذا وقع على عين وقع على كل جزء فيحث بوجوده والواحد
 قلنا ممنوع بل على الجميع كما لو حلف لا يكلم زيد او مسرا او اهل الكوفة لا يحث بكلام احدهم وان لم يكن جزء بل لمحت بكون العرصة
 بنيت على كل عليه عدم الحث في المكروه اذا دخلها بعد ما انهدمت وصارت محرابا لوجود تمام المسمى قوله وان حلف لا يدخل
 هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار محرابا لم يحث لان اسم البيت وقد زال بالانهدام لزوال سماءه وهو البناء الذي يبات
 فيه بخلاف الدار لانها تسمى دارا ولا بناء فيسار لو بقيت المحيطان ورأى السقف حث لانه يبات فيه والسقف وصفت
 وهذا يفيد ان ذكر السقف في الدبر من قوله وهو سقف لا حاجة اليه لانه تعين ان البيوت والبيت لا يلزم في مفهومه السقف
 فقد يكون مستقفا وهو البيت اشتوى وغير سقف وهو الصيفي وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لا يحث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام
 وهذا البني غير البيت الذي منع نفسه دخوله وحلف لا يدخل بيتا فدخل بيت شعرا فسطاطا ان كان من اهل البادية حث والا لا يحث قوله
 ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها من غير دخول من الباب بان ظفر من سطح الى سطح حث لان السطح من الدار لا يرس
 ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد فلو عد السطح خارجا فسد وقد يقال المبني مختلف فان الايمان بمنية على العرف فجاز
 كون بعض ما هو في حكم المسجد خارجا في العرف الذي ان قار المسجد حكم المسجد في بعض الاشياء حتى جاز اقتدار من فيه من في المسجد لا شك
 انه خارج قارب ما قبل الدار عبارة عما احاطت به الدائرة وهذا حاصل في علو الدار وسفلا وباتم اذا كان السطح بظهير فلو لم يكن له ظهير
 فليس هو في هواء الدار فلا يحث من حيث اللغة ان يكون حث انه يقال انه داخل الدار وان السطح لا شك انه من الدار لانه من جزئها
 حسا لكن لا يلزم من القيام عليه ان يقال في العرف دخل الدار بل لا يتعلق لفظ دخل الا بحرف حتى صح ان يقال لم يدخل الدار لكن
 ضعد السطح من خارج يحث وهذا في عرف من ليس من اهل اللسان فطابق عرف العم ووجه من قول المتقدمين المتأخرين بل يحل جواب المتقدمين الحث على
 كان السطح ضيق جواب المتأخرين لمبر عنهم بقوله وقيل في عرفنا يعني عرف الجسم لا يحث الا بالوقوف على السطح على ما اذا لم يكن له ضهير اتجه وهذا
 اعتقادي قوله وقيل في عرفنا لا يحث بالوقوف على السطح وكذا لا يحث بالصعود على شجرة داخلها لانه لا يسمى داخل الدار
 بالمه يدخل جوها وكذا اذا قام على حائط منها قوله وكذا اذا دخل دهرها يعني يحث ويجب فيه التفصيل المتقدم وهو ان يكون له
 حوائط وهو سقف وانت علمت ان السقف ليس لازما في مسمى البيت اشتوى قوله وان وقف في طاق
 الباب وهو يحث اذا اخلق الباب بان خارجا من الباب لم يحث لان الباب لا حراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الباب
 من الدار ولو ادخل راسه او احدى رجله او حلف لا يخرج فاخرج احداهما او راسه لم يحث وبه قال الشافعي واحمد مالك
 وقد كان عرفنا ولا راسه عاقبة لتعلقه وهو معتكف في المسجد وهي سعة بيتا وان قيامه بالرجلين فلا يكون باعدها داخل

ومن خلفك يدخل هذا الدار وهو في الميمنة بالفتح حتى يخرج ثم يدخل استسناؤا والقياس ان يمشي الى الدار لم يحكم
الابتداء وجه الاستسناؤ ان الدخول لا دوام لانه انفصال من الخارج الى الداخل ولو خلفك يلزم هذا المنع وهو
لا يسهل فتنزه في الحال لم يثبت وكذا اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو لا يركبها فقول من ساعته لم يثبت وحلف
يسكن هذه الدار هو ساكنها فالحذف في النقلة من ساعته وقال في غير الميمنة في كل واحد من الميمنتين فتنزه في الميمنة

كان خارجا عن الباب لم يثبت لان الباب لا حراز الدار وما فيه فليكن ما كان من الباب من الدار ولو ادخل رأسه او احد
رجليه او حلف لا يخرج فاخرج احد رجليه او رأسه لم يثبت وبه قال الشافعي واحمد ومالك وسراج وقد كان عم يناول رأسه فاشتغل بالتبصر وهو مشكك
في المسجد وهي في ميمنة ولا يقياس بالرجلين مثلا يكون باحد سدا خلا ولا خارجا وفي هذا خلاف فانه ذكر في اخلاصة لو قال لا امرأته
ان تجلس الا باذني فانت طالق فقامت على اسكفة الباب وبعض قد سماه بالباب لو غلق الباب كان فكذلك المقادير خلا وبعضه الباقي خارجا
ان كان اعلموا على النصف اخرج حنث وان كان على النصف الداخل عليه لا يحنث وفي المحيط ولو ادخل احد رجليه لم يحنث
وبه اخذ الشافعي ان الامان شمس الائمة اكلوا في السرخس هذا اذا كان يدخل قائما فاما اذا كان يدخل مستلقيا على ظهره او بطرفه او جنبه
فتدعرج حتى صار بعضه داخل الدار كان الاكبر داخل الدار يصير دخلا وان كان ساقاه خارجا ولو تناول بيده شيئا من داخل كالحث
فروع حلف لا يدخل هذه الدار فادخل مكرها اي محمولا لا يحنث فان ادخل وهو بحال لا يقدر على السمع كمن رخص قلبه فغفلوا
والاجماع لا يحنث فلو سجد بعد ذلك مكرها اي محمولا ثم دخل حنثا يحنث اختلفوا قال السيد ابو شجاع لا يحنث ومسكنا في شرح
الطحاوي وقال القاضي الامام الاصمعي الحنث وسياق التهمة ولو اشدت في المشي فوقع في الباب يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل
بيتا منها قد اشترع الى السكة حنث اذا كان احدا بيده في السكة والاخر في الدار وكذا لو دخل في علوها على الطريق ذل به في
الدار كذا الكشي اذا كان بابها في الدار ولو حلف لا يدخل رجليه او يديه كذا في العمرة بخلاف كورة سجرا او ريتا كذا اذا دخل أرضها حنث والقوي في
زمانا ان كورة سجرا على العمرة وعلى القياس اذا حلف لا يدخل كورة مصر او بلاد مصر وهو ماش فحنث على كل على العمرة كذا حتى يدخلها ولو
لا يدخل يدها فحنث في ميمنة يدها عنده محمد يحنث وعند جاحل حنث على الفتوى حنث لا يدخل الفرات فدخلت ميمنة في الفرات او دخل جبر الا يحنث ولو قال
ان وضعت قدمي في دار فلان فكذا فوضع احد رجليه فيها لا يحنث على جواب طاهر الرواية لان وضع القدم ههنا مجاز عن الدخول ولا يحنث
في السكة لا يدخل لضع احد رجليه ولو حلف لا يدخل هذا السبي فسد ثم نجي سجد فدخل حنث كالدار ولو حلف لا يدخل سكة فلان فدخل
سبي فيها ولم يدخلها لا يحنث في المختار قال في مجموع النوازل هذا اذ لم يكن للسبي باب في السكة وكذا اذا دخل بيتا في طريق السكة ان كان له باب فيها حنث وان
كان ظهره فيها وباب في سكة اخرى لا يحنث هذا هو الصحيح ولو كان له بابان باب فيها وباب في غير حنث ولو حلف لا يدخل من باب هذه الدار فدخلها من غير
بابها لا يحنث ولو كان لها باب حنث جعل لها باب آخر فدخل من حنث لان الحلف على باب سويها فيستوي القديم والحديث لان من ذلك
الباب في حلف ولو نواه ولم يعينه في حلفه لا يدين في القضاء ولو حلف لا يدخل دارا فدخل قنطرة حتى صار تحتها ان كان لها منفذ في الدار يتفقد به بان يستقيم منه
حنث اذا وصل هناك وان كان لا يتفقون بها فهو حنثا وقنطرة لا يحنث ولو حلف لا يدخل هذا السطحا وقنطرة حنث في مكان آخر فدخل حنث قوله
ومن حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها كحنث بالكل فليكن اياها وهو الحرام والقعود المذكور في الكتاب حتى يدخل بعد وجهها استسناؤا والقياس ان يحنث بالكل
ان قصروا في الحكم ثم ادخلوا حتى صحت الا انه لا يحنث لا يدخل هذه الدار في الكلت والقرار فيها حتى لو حلف لا يحنث فيها بين وبينه تصويلا استسناؤا
ان يدخل حنثا فلهذا لا انفصال من الخارج الى الداخل لا دوام لذلك فليكن هو مقصود لاجز مقصود كونه ما يمنع من بلوغ المقصد فانه لا يحنث لا يدخل داره وان
قل اذا كان الدخول يركبها لا يحنث به لان ايسر لا يتقيد على المعنى المجازي للفظ بل يتقيد وكذا ان كان حلف لا يدخلها فادخلها فحنث حتى مضى

قال ومن حلف لا يسكن هذه الدار يخرج بنفسه ومتاعه وأهله فيها ولا يتوقف فيها عرفا فان السوق في حكمة نهاره في السوق ويقول اسكن سكة كذا أو البيت والمحلة بمنزلة الدار ولو كان اليمين على المصير لا يتوقف للبر على نقل المتاع ولا أهل فيها روى عن أبي يوسف أنه لا يحد ساكن في الذي انتقل عنه من قاضيات الأول والقرية بمنزلة المصير في البيع من الجواب ثم قال أبو حنيفة قد لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتك يحد لان السكة قد ثبتت بالكل فبقي ما بقي شيء منه وقال أبو يوسف لا يعتد بنقل الأكث لان نقل الكل قد يعتد بنقل المجرى لا يعتد بنقل ما يقوم به كد خذ أيتيه لان ما وراء ذلك ليس من السكنى

به والايام لا يثبت في الصحيح لان طلب السكنى من سبل النقل نصار مدة الطلب مستثنى اذا لم يفسد في الطلب وهذا اذا خرج من ساعته في طلب السكنى ولو اخذ في النقلة شيئا فان كانت التقلات لا تغتر لا يثبت ولو امكنه ان يستاجر من نقل متاعه في يوم فليس عليه ذلك ولا يلزمه النقل باسرع الوجوه بل يقدر ما يسمى ناقلا في العرف واما الثاني فوجه قول رفره ان الحنث قد وجد بما وجب من القدر اليسير من السكنى والركوب واللبس ولنا ان اليمين تعتد بلبس الحنث ابتداء وان وجب الحنث في بعض المقتضات واذا كان المقصود من اليمين وضعها البر وجب استثنائها بقدر ما يحقق من الزمان وهو قدر ما يمكنه فيه النزول والنقل والتزويج قوله ومن حلف لا يسكن هذه الدار يخرج هو وترك متاعه وابله فيها ولم يرد الرجوع حنث وهذه المسئلة فرع التي قبلها لما كان بالانته في النقلة من ساعته يبرز كمنع النقلة التي بها يتحقق البر فبين انه لا يبره في كونه منتقلا من الدار من نقل الابل والمال وكذا الحلف على ان يسكن في هذه المحلة هو السكة لو خرج بنفسه عازا على عدم العود اياه حنث وان خرج على عزم ان يرسل من ينقله لانه بعد المتاع ساكن بمحل يسكن ابله وماله حنث فاستشهد للعرف بان السوق عامة نهاره في السوق بحيث لا يخرج منه الا ليلا واليحيى الليل ايضا ويقول اناساكن في محلة كذا وذلك قرار ابله وماله بها بقول القول قال احمد والكل وعند الشافعي لا يحنث اذا خرج بنية التحويل قبل وبذا الخلفاء بيننا وبينه يبنى على ان العبرة عنده بحقيقة اللفظ ولا تعتبر العادة بخلافها وهو اذا خرج بنية عدم العود فعتد انتقل لا يثبت في انه بنفسه انتقل عندنا العبرة بالعادة بخلافها على الحقيقة والحال فيه ذلك فابرا فيحمل كلامه عليه والعادة ان من كان ابله بكان ببلده هو ساكن فيه عملا للعرف فبني اللفظ عليه وهذا اذا اختلف مستقلا بسكناه قائما على عياله فان كان سكناه جميعا كابين كبير ساكن مع ابيه وامه تخرج زوجا فلو حلف احداهما لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه ترك ابله وماله وهي وجها للملاحة حنث وقيد ما تقدم به في البيت ايضا بان يكون حلفه بالعربية ولو حلف بالفارسية لا يحنث اذا خرج بنفسه وترك ابله وماله وان كان مستقلا بسكناه نعم لقائل ان ينقل فيما استشهد به للعرف وذلك ان السوق انما يقول اناساكن في محلة كذا وهو على نية العود فلا يكون دليلا على ثبوت السكنى فيما اذا خرج عازا على عدم العود كما هي صورة المسئلة فالوجه ترك خصوص هذا الشاهد ويدعي ان العرف على انه ساكن بالانتقال ابله وماله حتى انه يقال بعد خروجه كذلك فلان يريد ان ينتقل من مسكنه ولكن لم ينتقل بعد قوله ولو كان اليمين على المصير لا تقدم كان فيما اذا حلف لا يسكن هذه الدار ومثله البيت والسكة والمحلة وهي تسمى في عرفنا التجارة فلو كان حلف لا يسكن هذه المصرا وهذه المدينة قلنا لا يتوقف البس على نقل المتاع والابل فيماروس عن ابي يوسف انه نقله الفقيه ابو الليث عن ابى الى ابي يوسف لانه لا يحد ساكن في المصرا الذي انتقل عنه بنفسه وان ترك ابله وماله عرفا فلا يقال لمن ابله بالبصرة وماروس بنفسه فاطمن في الكوفة هو ساكن بالبصرة والقرية بمنزلة المصير في البيع من الجواب ولو حلف لا يسكن هذه القرية او البلدة وهو مشد به فاسقل اسله قرية اخرى وترك ابله وماله في الاولى لا يحنث وقوله في الصحيح احتراز من قال هي كالحلف لا يسكن الدار فحنث قوله ثم قال ابو حنيفة لا بد في كونه انتقل من الدار وما شاكلها مما ذكرنا من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتك ونحوه حيث

ولو قال الا ان اذن للذات لانه واحد فخرجت من حيث بعد ما يتصل به من حيث كان من حيث كان

فقط لا فانه اذا قل حتى اذن لك يكون قد جعل النفي عن الخروج مطلقا من حيث اذن وبجرة واحدة من الاذن يتحقق ما هو
اذن فتحقق غاية النفي فيزول المنع المضاف الى اللفظ فان كان منع آخر غير من دليل آخر لو علم انه اراد بظلال مقتضاه ونحوه
الشافعي في قوله الا باذني انه انتهى اليه من بجرة واحدة باذن الزوج او بغير اذنه فلا تطلق بالخرج بعده بلا اذن وفي وجه كقولنا و
هو اختيار للزني والقفال قوله ولو قال الا ان اذن لك فاذن به مرة واحدة ثم خرجت بعد ما يتصل به من حيث كان من حيث كان
لهم تكرار الاذن فيه ايضا مثل الا باذني وهو قول لفرأونا لان المعنى الاخر وجا باذني لان ابن الفرج في تأويل المصدر ولا يصح
الاخر وجا اذني فلزم اعادة الباء فصار باذني والجواب انه لا بد من احد الاسمين لما ذكره من هذا وهو الباء المحذوفة اذا قلنا من جدي
بسمي حتى مجازا اي حتى اذن لك وعلى الاول يكون كالاول على الثاني يعتقد على اذني واحد وهو الزم في الاذن اذن لك احد المجازين
وجوب الراجح منهما ومجاز غير المحذوف اولى من مجاز المحذوف عندهم لانه تصرف في وصف اللفظ ومجاز المحذوف تصرف في ذاته بالاعدام
مع الارادة ثم هو موافق للاستعمال القرآني قال ثم لا يزال بنينا ثم الذي بنوا ربية في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم فان قيل قد يتحقق
معنى ما بانها بالبار ايضا في قوله ثم لا تخلصوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الآية والثابت وجوب تكرار الاذن اجيب بالمنع بل وجوب
التكرار بغيره من الادلة الموجبة من فعل الانسان هيئت غيره فضلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا باذنه وكذا كل ما كان مثل
هذا وهو كثير مثل وما تشاؤن لا ان يشاء الله ولا تقولن شئنا في فاعل ذلك خدا الا ان يشاء الله ولكن لا توافد من سؤا
الا ان تقولوا قولا معروفا فلا تاكلوا اسواكم بينكم بالباطل لان يكون تجارة من تراض بكم وغير ذلك فان كانا يتصل فيهما دليل
على المنع والفعل مع كل تكرار فاما يلزم لو لم يكن دليل على التكرار سواء وقد اجيب ايضا عن الآية الاولى لزوم تكرار الاذن للعلامة
المنصوصة فيها من قوله ثم ان ذلكم كان يؤذي النبي فالزم بعض المشيئين ان يكون كذلك فيما نحن فيه لان خروج المرأة بغير
اذن الزوج مما يؤذي الزوج ايضا وهذا هو قول عظيم لان الثابت بالاحلة المنصوصة في قوله ثم ان ذلكم كان يؤذي النبي المنع الذي هو حكم
شرعي وهو ثبت بالعلل الشرعية اما بتأنيظ فيما يتعد عليه بين الخالف ويلزم بعد ذلك الكفارة وذلك لا يكون الا باللفظ القاطن
على المحلوف عليه لا بالعللة لو صح بها بان قال والله لا اشرب ما رغب الشرب لا سكاره فانه لو شرب هذا لا يقول احدا من حش ولا سكاره
مع انه لم يحلف عليه بخلاف ما لو حلف لا يشرب سكر فكيف اذا لم يصح بما لم يستطع كما فعل هذا الباحث حيث استبعد ان الزوج يكره
خروج زوجته بلا اذن ثم قد يقال لا يجدد ليلا يدل على منع كل دخول الا باذن وكل شئبة للعباد الا بشئبة الله نعم وكل قول لي فاعل هذا
الايقان بالشيء سوى الادلة المذكورة خصوصا في الاخير ولو فرض الاجماع على ذلك فستند الاجماع ليس لانه الادلة واقل في البابان يكون
وجودها المجاز اكثر من الكثرة من سباب الترجيح كون غير مجاز المحذوف اولى بحبان يكون في غير ما يكون المحذوف فيه مطروحا مستمرافا من اللفظ
بلا زيادة تامل وانت علمت ان حذف جرث لم يرفع ان سطر وان حشبان آخران هما الى ان اذن لك ويجب ان يسلك به سلك حتى لا يغير
وجوب فيه تكرار الاذن مثل الا باذني لان المعنى فيها واحد وجود الباء وهذا كل بخلاف ما لو قال لا اذن الا باذن فانما هو اذن الاذن
لان يقدم فلان اذني يقدم وقال الرجل في داره واحد لا يخرج الا باذني فانه لا يتكرر اليه في هذا كله لان قدوم فلان لا يتكرر عادة والاذن

باب اليمين في الإكل والفترب

عزفا وشرا قال صلى الله عليه وسلم من باع عبدا له مال فماله للبائع الا ان يشترط المبتاع وان باع تخلا قد ايتى بغيره لا لان
ان يشترط المبتاع اخرج الاستدلال عن ابن عمر عن عزم فاختلت اضافة المال الى المولى وان كان ملكا فمصر
الاطلاق عن تناوله الا بالنية وقال ابو يوسف في الوجه كلما دبر ما اذا لم يكن عليه دين او عليه دين مستغرق او غير مستغرق بحيث اذا
نواه فحقق غلافه لا يبي حقيقة فيما اذا كان عليه دين مستغرق ونواه فان عند ابى حنيفة لا بحث لعدم ملك السيد لما في يده وعند
ابى يوسف هو مملوك ليس له ان يستغرق فبحث بنيت وقال محمد بن حنيفة في الوجه الخمسة وهي ما اذا لم يكن عليه دين او عليه دين مستغرق
او غير مستغرق سوى دابة العبد او لم ينو لا اعتبار حقيقة المالك في الدابة المحلولة عليها هي انعقدت بينه على كل دابة يملكها
المحلولة على دابة وما في يد الماذون ملك السيد وان كان يدنو مستغرقا فمحقق الحنفية يرون قول محمد بن حنيفة قول مالك والشافعي
وامحمد والظاهر ان ابا حنيفة اشعر بالعرف منا فانه يقال بذه دابة عبد فلان قلنا دابة سيد فغيرته اليمن الى ما يفيقه العرف
اليه لا الى ما يفيقه الملك اليه مع اضافة العرف اياه الى غيره وقلنا يجب اذا ما رت بذه الدابة ففادت الى كل منه الا ان ينفقه عليها
الا بقصد الدابة ان نظر الى اضافتها اليه والعقد عليها وان نظر الى اضافتها الى غيره لم ينفقه عليها فلا ينفقه عليها الا ان ينو بغيره يقول
اذا كان في يده مستغرقا فمحققا لضافته الى السيد بالكتابة لا بغيره لان الملك يدان لغيره ما كان لغيره في البيع اضافة الى العبد لا باعتبار ان ينفقه على غيره
باب اليمن في الاكل والشرب عقبة الخروج لان الخروج من المنزل يراجه يحصل ما به بقا الدابة من الماكول والمشروب
اليه الاشارة بقوله تعالى فاشربوا مما شربوا من زرقه على ما يقال والاكل الصالح ما ياتي في فيه المضع الى الجوف وان ابتلع بغيره
والشرب الصالح ما ياتي في فيه المضع كاللحم واللبين والبيد كذا في التحرير وذكر الزند ليس ان الاكل عبارة عن عمل الشفاء والمخلق الذي
عبارة عن عمل الشفاء دون الحلق والابتلاع عبارة عن عمل المخلق دون الشفاء والمضع عبارة عن عمل اللعاب فعمله في الزند
فمحقق لا ياكل فابتلع ينفذ ان لا بحث وفي فتاوى ابى الليث ما يدل على انه بحث وهو الصواب ولا شك في انه اكل اذا كان ما ينفذ على نفسه
بالصالح بالبحث ينفذ الى الجوف ولا شك ان قوله عمل الشفاء انما يراد به كذا في النكاح فبازم ان بحث يلع ما كان في فمه لا بد من كذا بحثه
وبذلك لا يمكن ان يراد من عمل الشفاء هو الحق ان الذوق عمل الفم مجرد معرفة الطعم وصل الى الجوف اولاد قيل فكل كل ذوق ليس كل ذوق اكل
فيكون بينهما عموم مطلق ولا يخفى ان الاكل اذا كان الصالح بالبحث يشتمل على الفم مقبض في مضمومه وان كان قد تحقق معه زم
ان بينهما عموم خاص وجه فمحصيان في الصالح بالبحث فان الشتم عمل الفم اعني التحكين وينفرد الذوق فيما لم يصل والاكل فيما تطلع
بلا مضع مما بحث ينفذ ولا يعرف طعمه الا بالمضع كقلب الجوز واللوز لكن في المحيط ملط لا يذوق فاكل او شرب بحث ولا ملط لا ياكل
او لا يشرب لا بحث بالذوق واما في هشام ملط لا يذوق فمضمونه على الذوق حقيقة وهو ان لا يصل الى جوفه الا ان يتقدمه كلامه
نحو ان يقول تعالى لقد سمى فمط لا يذوق معه طعاما وشرابا فهذا على الاكل والشرب يدل على ان عند الوصول الى الجوف فمط
في مفهوم الذوق فعلى هذا ينبغي ان لا بحث بالاكل في الملط على الذوق والذي يغلب ظنه ان سئل المحيط براهب
الاكل المضمون بالمضع او بالبلع لما لا توقعه معرفة طعمه على المضع لا انقطع بان ابتلع كقلب لوزة لا يقال فيه ذاق واللوز

قال ومن حلف لا يأكل من هذا الخلة فهو على مؤاكلة اذ اضاف اليمين الى الاكل فيصرف الى ما يخرج منه وهو الثمر لا يتسبب فيصرف
مجانا عنه لكن الشرط ان لا يغير بمسحة جديدة حتى لا يحث بالتمتع والحق في الربيع المطبق وان حلف لا يأكل من هذا البز فصار طبا فأكلم
وكذا حلف لا يأكل من هذا الرطب ومن هذا اللين فصار قرا و صار اللين شيئا زائما لم يحذف لان صفته البسوة والرطوبة وانعية الى اليمين
وكذا كونه لبنا فيبقى به وكان اللين مأكول فلا ينصرف اليمين الى ما يتخذ منه بخلاف ما اذا حلف
لا يتكلم هذا الصبي او هذا الشاب فكله بعد ما شاخ لان حوران المسلم منه الكلام من عهده فلا يعتبر الداعي له في الشرع

ولا يحث بلبها واذا حلفت لا يأكل شيئا مما لا يتأتى فيه المنع فخلعة بغير ما يؤكل فأكلمه حث ولو عني بالذوق الاكل لم يصدق في القضاء
ولو حلفت لا يأكل منبأا ورنا فحصل منعه ويرى ثقله وقيل يحصل بالمص لا يحث فلان هذا ليس اكلا ولا شربا بل مص ولو حلفت لا يأكل
لبنا فشرب لا يحث ولو شرب فيه فاصلا الى جوفه حث ولو حلفت لا يشرب لبنا فترفيه فاكلا لا يحث ولو شرب حث قيل هذا اذا حلفت بالعربية فاما اذا حلفت
بالفارسية فانه يحث مطلقا وهو صحيح لان كلاما من الاكل والشرب يسمى خروفا في ذاقال في خروفا بلانية صدق عليها فحلف بكل منهما وذاقا عليه فحلف
ولو حلف الاياكل في الغرغرة فحلفه فانه من شرب الماء فحلف لا يحث ولو اكله قبله لا حث والسوق اذا شربه في الماء كقولهم شربا لا اكلا فحلف عليه لما رفا كاه
حث قوله ومن حلف لا كل من هذه الحلف فهو على شرا بالاشارة اى ما يخرج منها لانه اضاف اليهين اكل لا يؤكل ومثله لا يحلف على عدم
اكاه لانه ممتنع الاكل قبل اليهين فليكن الحلف فوجب التصحيح كلام العاقل صرفا الى ما يخرج منها يخرجها باسم سبب وهو النخلة في سبب
وهو الخارج لانه سبب فيه لكن لا يتغير بمتنع جديد فلا يحث بالبنية والنخل والناطف والذنب المطبوع واخذ به عن غير المطبوع وهو سبب
بنفسه من الرطب وهو الذي يسمى في عرفنا صقر الرطب فانه يحث به كما يحث بالرطب والتمر والبسر والرايح والمخار والمطلع وهذا لان
توقف على الصنعة ليس ما يخرج مطلقا ولذا عطف عليه في قوله تعالى لا تأكلوا من ثمره وما عليه فيه من شيء وقيل لان يحصل الصنعة ليس ما
خرج ابتداء من النخلة ومن لا ابتداء العناية وكل ما يخرج على وجه الابتداء انعقد عليه بينه ولا يخفى ان من المذكورة في كلامه داخل على النخلة
بتعريفه لا ابتداء نعم من المذكورة في الاول اعني قوله لا يأكل مما يخرج من النخلة ابتداءية وهو غير مذكور وكانه اعبره كالمذكور ومثله حلف
لا يأكل من هذا الكرم فهو على بنية وحصره بزميله وعصيره وفي بعض المواضع وليه والمراد عصيره فانه ما راعى العنب وهو ما يخرج بلا منع
عن انتهاء نفع العنب ولانه كان نكلا من الفسرخلاف والوحاف لا يأكل من هذا العنب لا يحث بزميله وعصيره لان خبثه ليست
مبيرة فيتعلق الحلف بسبب العنب ثم انصرف اليهين الى ما يخرج في الحلف لا يأكل من الشجرة فيما اذا كان لها ثمره فان لم يكن لها ثمره انعقدت
على ثمنها فحلف به اى اذا اشترى به ما كولا فخرج حلف لا يأكل من هذه الشجرة فقطع عصنا منها وصله بشجرة اخرى فاكل من ثمر تلك
الشجرة من هذا الغصن لا يحث وقال بعضهم يحث قوله وان حلف لا يأكل من هذا البسر فصا رطبا فاكاه لم يحث وكذا اذا حلف
لا يأكل من هذا الرطب فصا تمر او من هذا اللبن فصا شرا اى راينا وهو الخاثر اذا استخرج ماؤه فاكاه لا يحث لان لال
ان المحامد عليه اذا كان بصفة داعية الى اليهين تغيب به في المعروف والمنكر فاذا زالت زال اليهين عنه والاصح واعية
اعتبر في المنكر دون المعروف وصفة البسورة والرطوبة مما قد تدعو الى اليهين بسبب اللازمة وكذا صفة اللبنة فاذا زالت زال ما عقد
عليه اليهين فاكاه اكل لم تنفع عليه ويخص اللبن وجه ذكره بقوله ولان اللبن اكل فلا ينقض الا على عينه لا على اليهين
اليه لان الحقيقة غير مجورة فلا يحث بشرايه ولا صحت ولا لازمه بخلاف اذا حلف لا يكلم هذا اليهين او هذا الشاب فكلمه بعد ما
تشاخ لان حبه ان المسلم يمنع الكلام معه منى فسلم يعتبر ما يحال داعيا الى اليهين من جبهه وسوء ماوه اذا كان اشارة منعنا
من هجران المسلم مطلقا مع علمه بان الداعي قد يكون كذا وكذا فوجب الاتباع ونظر فيها ان الهجران قد يجوز او يجب اذا كان مع
بان كان يكلمه بما هو معصية او يخشى فتنه او شاد عرضه بكلامه فلا سلم ان الشارع منع الهجران مطلقا فحلف لا يكلمه لا يحث

ولو حلف يا كل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشاً حنث لان صفة الصغر في هذا ليست بداعية الى اليمين فان المصنوع عند اكثر المتكلمين
 عن علم الكبش قال ومن حلف يا كل بسر فاكل رطباً لا يحنث لانه ليس بشيء من حلف لا ياكل رطباً او بسر او حلف يا كل حبة كلب
 فاكل من نباح حنث عند ابى حنيفة وقال لا يحنث في الرطب يعني بالسر المذنب ولا في السر الرطب المذنب لان الرطب المذنب ليس بشيء
 فصار كما اذا كان اليمين على الشرع وكان الرطب المذنب يكون فحينئذ قليل السر المذنب على كسب فيكون كمال السر الرطب وكل واحد مقتضى
 الاكل بغير الشرع لانه يصاد والحمة فيبيع القليل فيه الكثير ولو حلف لا يشترط رطباً فاشترى كباسته بسر فصار رطباً لا يحنث لان الشرع يصاد والحد لا يخلو
 ولو كان اليمين على كل يحنث لان لكل يصاد فشيء فاشترى كان كل منهما مقصوداً وصار كما اذا حلف لا يشتري شعيراً او لا
 يا كل فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاصل كل دون الشراء لما قلنا
 الا انه وجب المسوغ واذا وجد اعتبر الداعي فتقيد بصباه وشبيهة ونذكر ما فيه في المسئلة التي تنبأ قوله ولو حلف لا ياكل من لحم نذرا
 الحمل فاكل منه بعد ما صار كبشاً حنث لان صفة الصغر في هذا ليست بداعية الى اليمين فلا يتقيد به فانعقدت على ذاته يحنث
 به كبشاً لو جرد ذاته فيه فانما قلنا ليست بداعية لان الصغر دافع الى الاكل لا الى عدمه فالمتنع عنه مع سلوحه اشد اعتنا ماعنه
 كبشاً وفي هذا نظر لان الحمل ليس محموداً في الضان لكثرة رطوباته زيادة حتى قيل فيه الخبس من بين المجدين بخلافه كبشاً فان
 لحمه اكثر قوة وتقوية للبدن لقلة رطوباته ونسار كما حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله ثم لا يحنث واعلم ان يزر
 مثل هذا وما قبله في مسئلة لا اكل هذا الصبي ذبول عن وضع هذه المسئلة وبيان انها بنيت على العرف فيعرف اللفظ
 الى السواد في العمل والعرف في القول وان الحكم لو اراد معنى يصح ارادته من اللفظ لا يمنع منه ففي مسئلة الحمل لو اقم الغرض
 وهو عندهم هذا في غاية الصلاح وما يدريك تجسده الا افراد عرفوا شيئاً من الطب فوجب بحكم العرف اذا لم يكن له نية ان يصير
 اليمين الى ذات الحمل لانه لما كان صالحاً في الغاية عند العموم لا يحكم على الفرد من العموم انه على خلافه فيصرف حلفه اليهم فافهم
 ان لا تعتبر المحلية قيداً وكذا الصبي لما كان موضع الشفقة والرحمة عند العموم وفي الشرع يحل الصبا داعية الى اليمين في حق
 العموم فيصرف الى ذاته وهذا لا ينبغي كون حالف من الناس عرف عدم طيب الحمل وسور ادب صبي علم انه لا يولد عنه
 الاترك الكلام معاً وعلم ان الكلام معه يضره في عرضه او دينه فحلف يمينه في الاول على مدة كونه حلاً وفي الثاني لانه صباه
 فانا نقول لو اراد حالف تقيد به بالمحلية والصبا لم تنعده صرفاً يمينه حيث صرفنا وانما الكلام اذا لم ينو شيئاً فاما ليس ليك به
 ما عليه العموم احتواؤه او اصاباً فليكن بذاتك بيا ل فانك تدفع به كثر من امثال هذا الغلط المورد على الائمة قوله
 ومن حلف لا ياكل بسر فاكل رطباً لم يحنث لانه ليس بشيء واليمين العقد على خصوص صفة البسرة لما ذكرنا انها داعية
 لليمين قوله ومن حلف لا ياكل بسر او رطباً او حلف لا ياكل بسر او لا رطباً فاكل بسر او رطباً بكسر النون وهو ما بدأ الاطباء
 من ذنبه فحنث عند ابى حنيفة وقال لا يحنث بهذا ذكر المصنف الخلاف واكثر كتب الفقه المعتمدة مثل المبسوط وشروحه وكافي الحاكم
 وشرح الطحاوي للاسبغاني وشرح الجاسمين والايضاح والاسرار والمنظومة وغيره ما يغلب لمن خطا خلافاً فذكر فيها قول
 محمد بن ابي حنيفة وصورة المسئلة اربع اتفاقيتان وبما اذا حلف لا ياكل رطباً فاكل رطباً نباحاً او لا ياكل بسر فاكل بسر انتبا يحنث
 اتفاقاً وخلافيتان وهي ما اذا حلف لا ياكل رطباً فاكل رطباً نباحاً او ما اذا حلف لا ياكل بسر فاكل رطباً نباحاً فحنث
 في اثنين عند ابى حنيفة ومحمد خلافاً لابى يوسف رده وجه قول ابى يوسف ان السر المذنب لا يسمى رطباً لان الرطب فيه مغلوب وان
 الرطب الذي فيه شيء من السرية لا يسمى بسر فلم يفعل المغلوب عليه فلا حنث ولذا لا يحنث بشرابها في حلفه لا يشترى
 بسر او رطباً وجه قولهما ان اكل ذلك الموضع هو اكل رطب وليس يحنث به لا ياكل اكل كل خير مقصود ولا يضر
 ببيع بضع وابتلاع بخرصة فلا يتبع القليل منه الكثير بخلاف الشراب فانه تعلق بجملة المشتري عنها فيكون القليل منه تبعاً
 الكثير او حلف من لا يشتري رطباً واشترى كباسته بسر فصار رطباً لا يحنث لان الشرار صادف المجموع فكان الرطب بالعام

قال ولو حلف لا يأكل لحمًا فاكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث لا يؤنس لحم في المقرن وقيل لا يستحسن ان التسمية بحمانية لا لحم
منشاء من ان لا يأكل لحمًا فاكل لحم السمك لا يحنث لان كل لحم خنزير ولحم الناس يحنث لانه لحم حقيق لا انه حرام واليهين قد يعقل المنع من الحرام

وكذا لو حلف لا يأكل شئرا فاكل حنطة فيها شعيرة حبة حنث ومن حلف على الشر لم يحنث ذكره الشهيد في كافيته وقد عرفت ان اطلاق
 التحليل المذكور يقتصر على ما فصله فأكله وجده اما الواكل ذلك المحل مخلوطا ببعض البسرة تحققت البتة في الاكل وثانها هو بناه على
 انعقاد اليمين على الحقيقة لا العرف والا فالرطب الذي فيه بقعة بسرة لا يقال فأكله اكل بسرة في العرف فكان قول ابي يوسف
 اقعد باليمن واسدا علم قوله ومن حلف لا يأكل كما انتم تعتقد هذه على لحم الابل والبقر والحمار وسوس والغنم والطيور مطبوخا وشويا
 وفي منتهى بالتى خلاف الاظهر لا يحنث وعند الفقهاء في اللبث يحنث فلو اكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث وهو رواية
 شاذة عن ابي يوسف لانه سمي لحم في القرآن قال نعم لتاكلوا منه لحم طريا اسي من البحر وهو السمك وبه استدل سفيان لمن
 استفتاه فحين حلف لا يأكل لحم فاكل سمكا فرجع الى ابي حنيفة فاجابته فقال ارجع فاسأله فحين حلف لا يجلس على بساط فجلس على
 الارض من ذلك فقال لا يحنث فقال ليس انه قال تعالى والله جعل لكم الارض بساطا فقال بسفيان كلك السائل الذي سالتني
 اس فقال نعم فقال بسفيان لا يحنث في هذا ولا في الاصل فرجع عن ذلك القول وطهران تمسك ابي حنيفة انما هو بالعرف
 لا بما ذكره ذلك في وجه الاستحسان ان التسمية التي وقعت في القرآن مجازية لاحقيقة لان اللحم مثله من الدم ولا دم في السمك لسكونه
 الماء ولذا حل بلازكاه فانه يتقضم بالالية تنعقد من الدم ولا يحنث باكلها لمكان العرف وهو انه لا يسمى لحم ولا تذهب اوام
 اهل العرف اليه عند اطلاق اسم اللحم وكذا لو قتل اشترى لحم فاشترى سمكا حده مخالفا وايضا نصح ان اسم اللحم باعتبار الانعقاد
 من الدم بل باعتبار الالتصاق والايان لا ينفي على الاستحسان القرآني الاتري انه لو حلف لا يركب دابة فركب كائنا او لا يجلس
 على وتجلس على جبل لا يحنث مع تسميتها في القرآن دابة ولولا داود بن اكله اذا لم ينو اما اذا نواه فاكل سمكا طريا او مالحا حنث
 قوله حلف لا يأكل كما فاكل من مرة لا يحنث الا اذا كان نواه قوله فان اكل لحم غنم يركب حنث لانه لحم حقيقة الا انه حرام و
 اليمين تنعقد على الحرام واليمين تنعقد على الحرام منها وحلوان وجب في المحل ان يحنث بخلاف ان يحنث في معصية لم يتعد طاعة
 يرد عليه ان الايمان يقتضي على العرف والتدبير الاحكام في اكل اللحم الى كل لحم لا دمي والخنزير وان سمي العرف لحم الا دمي لحم الخنزير لان
 الواجب العرف في قولنا اكل فلان لحمنا في لا يركب دابة فلان اعتبر العرف في ركب فان المتبادر منه ركوب هذه الاثباع فليتقيد
 الركوب المحلوف عليه بتم نقل العتابي خلافاه فقال قيل الخائف اذا كان مسلما ينبغي ان لا يحنث لان اكله ليس بمبتاع و
 الايمان على العرف قل وهو الصحيح وفي الكافي عليه الفتوى وقيل العرف المحل لا يقيد اللفظ فصح وقد قدناه في مكاح الفصول
 رداعلى المصنف انك واوردان الكفارة فيما سمي بالعبادة فكيف يجب بفعل هو حرام محض واجيب بان العمل والحرمة انما يراعيان في السبب
 والسبب في وجوب الكفارة اليمين وان كان متعلقا باليمين والحنث وانما حلق بها حتى لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث وان كان السبب
 هو اليمين فحده ليكون سبب الكفارة موصوفا بالاباحة والحرمة الا باليمين والحنث وهذه انصراف عن المذهب المجمع على نقله من لان السبب
 هو الحنث وكونه اليمين مذهب الشافعي والظاهر الشرع عليه وكان ينبغي من التماثل في اثباته فيما تقدم تسليم ان اليمين سبب كذا في
 وجوب الكفارة الحنث لما ذكره لا خلاف بيننا وبينهم ويجب بطلان ما اتفقوا عليه في الجواب من ان الاضافة في كفارة اليمين

وتبين استعانة بمحصل به قوته ولهذا جئت باكله في اليقين على كل اللحم لا جئت بجميعه في اليقين على بيع الشيء قبل هذا بالعربية
فاما ما شئ به بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بحالي ولو حلف لا يشتري او لا يأكل لحما او لحماء فاشترى
البيوت او اكلها لم يحلف لانه دفع ثالث حتى لا يستعمل استعمال القسوم والشصوم

لا يحلف في الفصلين لان الناس يفرقون بينهما وتوعد لا ياكل طعاما ساء فضعه حتى دخل جوفه من مائه ثم القاه لا يحلف
ولو غسل يدا في العنب فان رمى القشر والمحب وابتلع الماء لا يحلف وان رمى قشره فقط وابتلع الماء والمحب
حلف لانه اكل الاكل وحلف لا ياكل شيئا من المسلمين الاكل من الجلود من الطير والبهائم والسكر والخل والفاكهة حلف ذكره في الاصل قال
الامام النسفي في شرح الشافعي في عرقنا لا يحلف بالسكر والخبث والحلح والفاكهة حلف لانه اكل طعاما لا يحلف بحمن
حلف لا ياكل الفلفل فاكل طعاما فيه فلفل ان وجد طعم الفلفل حلف والخبث يفرق بين الملح والفلفل في الفلفل حلف لان حبيته غير
يكون فتعرف اليقين الى ما يتخذ فيه بخلاف الملح فلا يحلف بالم ياكل حبيته مفردا او مع غيره الا اذا كان وقت الحلف دلالة على صرفه الى الطعام الا ان
فيقول الفقيه يفتي وفي الخلاصة فمن حلف لا ياكل من ملح فحلف فاحذر ما روينا وجعلها في العجين لا يحلف لانه لا شيء لو حلف لا ياكل لبنا
فطبخ بارز فاكله ذكر النسفي لا يحلف وان رويت حبيته لم يجعل فيه ماء وفي مجموع النوازل اذا كان تروى حبيته ويوجد
طعمه حلف ولو حلف لا ياكل زعفرانا فاكل كمحا على وجه زعفران يحلف ولو حلف لا ياكل هذا السم فجعل غيبصان حلف
الا اذا وجد طعمه ولم ترميته فلا يحلف وكذا اذا التمر فجعل عسيدة فاكلها لا يحلف وفي اكل السكر لا يحلف بصره ولا ياكل
في اشتريه فلان فاكل من لحم سحله اشترايا فلان لا يحلف وعلى ان ليس سفة بيرة مرقه وسفة بيرة قليلة لا يبيع
اذا علم بها او كثيرة فاسدة لا يحلف ولا ياكل من هذا القدر وقد عرف من شيء قبل اليقين لا يحلف باكله كما لو حلف
المحلف على طعاما ما طعمه غير ما وفي التجريد قين اسم الطبخ يقع بوضع القدر لا بايقاد النار وقيل لو اوقد خيرا فوضعت
في القدر لا يحلف انتهى وفي عرقنا ليس واضح القدر طما بخا قطعاً ومجرد الايقاد كذا في مثله ليس صبي الطبخ وحبيته
والطبخ والمركب بوضع التوابل وان لم يوقد وفي الفتنة عن محمد حلف على ما لا ياكل ان لا ياكل فاشترى به ما ياكل فاكله
حلف ولو حلف على ما ياكل فاشترى به ما ياكل فاكله لا يحلف فعقد اليقين في الاول على بدل حلف لا ياكل مما يملكه فلان
فاكل منه بعد خروجه من ملكه لا يحلف وكذا اذا اشتراه اذا باه فاكله وكذا من يراه اذا اخرج الوارث من ملكه ويحلف قبله بخلاف ما يبيع
فلان يحلف به عند الزارع ومن اشترى منه لان الزارع لا يشترى الا ما لو اشترى شخص ذلك للزراع فبذره واكل منه لا يحلف
ومثله من طعام يصنعه فلان فصنعه وباعه فاكل يحلف وكذا من كسب فلان فاكلت فوات فورث منه فاكله حلف ولو انتقل بملك
او هبة او وصية ونحوها لم يحلف ولا يشتري ثوبا منه فلان فمنه فباعه منه حلف لا ياكل حراما فاشترى به درهم
فصعب طعاما فاكله لا يحلف لما عرف ان الثمن انما يثبت في الذمة فيصير عليها ثم الدرهم اما لو اكل خبز غصبه حلف ولو
اشترى بذلك الخبز لما لا يحلف يعني اذا اكل اللحم ولو اكل لحم كلب او قد لا يحلف عند ابن عمر وقاتل نصيبه ناحت
وقال الحسن كذا حرام وقال الفقيه ابو العيث ما كان فيه اختلاف العلماء لا يكون حراما مطلقا وهو حسن ولو اضطررنا الى كل اللحم
فما فيه اختلافنا لا يحلف ومن محدروا ايتان ولو كان المصوبه برا فكله ان اعطى مثله قبل ان ياكله لم يحلف لان
يكون قبل ذلك حلف لان الحرمة ثابتة ما لم يود الضمان وفي الاجناس المعتوه او المكروه او في الاشياء حراما فهو يمين حلف

ومن حلف لا يأكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها ولو اكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث الاكل من غير حاله يحنث
ايضا لا يحنث من غير حاله ولا يحنث من غير حاله ان لم يحنث مستعلا فانما يحنث من غير حاله يحنث من غير حاله يحنث من غير حاله يحنث
عنه ولو ضمها حنث عند ابي حنيفة وهو المماز كما اذا حلف لا يقضم قدومه في دار فلان واليه الاستشارة بقوله في التفسير الحنث
قال ولو حلف لا يأكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها ولو اكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث الاكل من غير حاله يحنث
لما نورد اوله حلف لا يأكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث الاكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث الاكل من غير حاله يحنث
اكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث الاكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث الاكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث
غير معتاد عند ابي حنيفة لو كان بطيستان او في بلدة طاعة منهم ذلك

لما ولو اكل من الكرم الذي رفعه معاملة لا يحنث اما عند ابي حنيفة ولا يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث عند ابي حنيفة
ومن حلف لا يأكل من هذه الحنطة يعني ولا يحنث حتى يقضمها غير نية ولو قضمها نية لم يحنث وكذا لو اكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة
او سويقها وهو قول الشافعي وقالان اكل من غير حاله يحنث ايضا لان الاكل من غير حاله يحنث عند ابي حنيفة ولا يحنث عند ابي حنيفة
مستعلا يعني يستعمل لفظ اكل الحنطة حقيقة اى في معناه الحقيقي وهو ان يأكل من الحنطة فانه معنى ثابت فان الناس
يقولون الحنطة ويأكلونها وهي التي تسمى في عرف بلادنا بلبلة وتقع اى توضع جافة في القدر ثم توكل قضا وليس المراد
حقيقة القضم بخصوصها وهو الاكل باطراف الاسنان بل ان يأكل عذيقا باطراف الاسنان او بسطو حفاذا ثبت للحنطة حقيقة
تستعمل فهو اولى عند ابي حنيفة من المماز المتعارف وهو ان يبراد باكل الحنطة اكل غير حار كما اذا حلف لا يأكل من
نبيه للبقرة او الشاة فاكل لبنها او سمنها او زبدنا او من هذه البقية فاكل من غير حاله يحنث لان معناه لا يحنث على غيرها
اذا كان ما كولا وهما يعكسان بها الاصل ويريان المماز المتعارف اولى ورجح قولهما بان الحكم انما يريد العرف فاذا لم يكن لنية الفرق
التي تضاف مسئلة البقرة والبقرة فانه ليس اللفظ مجازا اشتهر بفرج على الحقيقة والذي يغيب ان المتعارف والاكثرية وجود المعنى
وهو نفس فعل اكل خبز الحنطة لا استعمال لفظ اكلت اليوم الحنطة او اكل حنطة فيه بل لفظة اكلت حنطة يحتل ان يراد به اكل
عينيها كما يراد به بغير من رقيقها فيرجح قول ابي حنيفة ترجيح الحقيقة عند مساواة المماز لان اكثرية اللفظ الذي يدل به عليه
لانا نقول لا يلزم ذلك الا اذا لم يكن الا لفظ واحد بل به وليس هنا كذلك لانه يقال اكلت خبز الحنطة ويقال اكلت الحنطة
بل الان لا يتعارف في اكل الخبز منها الا لفظ اخر وهو اكلت الخبز اللحم الا ان ينوي كل الخبز فيحنث به لا بالاقضم او القضم فلا يحنث
باكل الخبز اتفاقا ولو قضمها حنث عند ابي حنيفة بغيرها وقضم يقضم كبر العين في الماضي وفتحها في المستقبل وقوله هو الصحيح احراز
من رواية الاصل انه لا يحنث عند ابي حنيفة اذا قضمها وكما في الذخيرة ورجح شمس الايمية وقاضي خان رواية الجامع انه يحنث قال المصنف واليه
الاشارة بقوله في الخبر يحنث ايضا فانه يفيد انه يحنث بالقضم ولا يلزم استعمال اللفظ حقيقة ومما زيل يكون من عموم المماز كمن حلف
لا يقضم قدومه في دار فلان يحنث بالدخول زحفا لمجد مجازا في الدخول ولو اكل من سويقها حنث عند ابي حنيفة فلا يحنث فيحتاج
ابو يوسف الى الفرق بين الخبز والسويق والفرق ان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها الخبز دون السويق ومما اعتبره
المماز وهذا الخلاف اذا حلف على حنطة مسنية اما لو حلف لا يأكل حنطة ميسنية ان يكون جوابه كجوابها ذكره شيخ الاسلام ولا ينبغي ان تحكم
والدليل المذكور المتفق على ايراده في جميع الكتب بعم المعينة والشركة وهو ان عينيها ما كول قوله ولو حلف لا يأكل من هذا الخبز
فاكل من خبزه حنث لان عينية خبزها كول فانصرف اليه الى ما يتخذ منه فيحنث بعينه وفي النوازل لو اتخذ منه خبيصا عاف يحنث
فلو استعمل مستلما يحنث بعينه المماز وهو ما يتخذ منه مراد في العرف فلا يحنث بغيره الا ان ينويه واذا نواه لا يحنث باكل الخبز قوله بغيره
احراز من قول من قال يحنث لانه حقيقة كلاس قلنا نعم ولكن حقيقة مجبورة ولما تعين ارادة المماز سقط اعتبار الحقيقة مكن قل لا يحنث بان الحكم
فبعدى حرره في المماز لا يحنث لان العرف يميل الى الحق فلم يتناول الا ان ينويه قوله ولو حلف لا يأكل خبزا فحنث على ما يعتاده اهل مصر

فلا ياكل اللحم عند الباطن والحر لا ياكل اللحم للشوى عند الاطلاق الا ان ينوي ما يخص من يضي
 غير ما كان للبقية وان حلفه اكل الطبخ فهو على ما يطبخ من اللحم وفلح حلفه اكل اللحم عند الباطن لان التعميم عند من يضي
 الى خاص هو متعارف وهو اللحم الطبخ بالماء الا ان يضي غير ذلك كالحقنة فتشديلا وان اكل من مرقه بحيث لا يأخذه من اجزاء اللحم
 ولا يسهل بها ومن حلفه اكل الرأس فيمينه على ما يكفى التنايد ويباع فالحق يقال يكفى في الجامع الصغير لو حلفه اكل رأسه
 عن قتلته والغنم عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن علي الغنم خاصة وهذا اختلاف مصر و زمان
 كتاب العرف في زمنه فيهما وفي زمنهما في الغنم خاصة وفي زماننا في حق حساب العادة كما هو المذكور في المختصر

خبر اذ ذلك خبر الحنطة والشعير لانه المعتاد في غالب البلدان ولو كان اهل بلدة لا يعتادون اكل الشعير لا يثبت به ولو اعتادوا خبر
 الذرة كما تجاوز اليمن حث باكله ولا يثبت باكل القطنان وينبغي ان يثبت باكل الكحلج لانه خبره زيادة فالاختصاص باسم الثريا
 لا ينقص ولا يثبت بالشريد لانه لا يسمى خبرا مطلقا وفي الخلاصة حلف لا ياكل من هذا الخبر فاكله بعد التفت لا يثبت لانه لا يسمى خبرا
 او لا يثبت بالعصيد والطماخ ولا يثبت بوردته فشربه ومن ابي حنيفة ربه في حيلة اكله ان يده في حلقه في حصيدته ويطلع حتى يصير
 الخبز الكا ولا يثبت في خبر الارز الا ان يكون هذا الحالف في بلدة يعتادونه كما في طبرستان والنسبة اليها طبري وهو اسم اهل واعمالها
 قال السمعاني سمعت القاضي ابا بكر الانصاري بهذا ويقول انما هي بستان لان اهلها كانوا يجرىون بالفاس فحرب فقليل
 طبرستان وقال القتي طبرستان معناه بالفارسية اخذ الفاس بيده اليمنى والمراد بالفاس الطبر وهو عرب القبر وهذا لا ينافي ما قاله
 السمعاني بقليل تامل قل العبد الضعيف اعز الله ابقاءه للسليين وقد نكثت لو ان بدويا اعتادوا اكل خبر الشعير فكل بلدة المعتادون
 اكل خبر الحنطة واستمر به لا ياكل الا الشعير فحلف لا ياكل خبرا فقلت فيعقد على عرف نفسه فيحلف بالشعير لانه لم يفتقد على عرف
 الناس الا اذا كان الحالف يتعاطاه فهو منهم فيه فيصرف كلامه اليه لذلك هو مشتق فيمن لم يوافقهم لم يوافقهم قولهم ولو تعلق
 لا ياكل المشواء فهو على اللحم فقط دون الباذل بل هو المشويين لانه يراونه في العرف ذلك عند الاطلاق الا ان ينوي غير ذلك كما يشكو
 من سمين وغير ذلك كقول الاخضر الذي يسمى في عرفنا مشواء العرب قولنا في ذلك قول آخر قوله ولو حلف لا ياكل الطبخ فهو على ما يطبخ من اللحم
 بالما حتى ان ما يحد قلية من اللحم لا يسمى طبخا فلا يثبت به وهذا استحسان بالعرف لان التعميم مستعذر لان الدوار مما يطبخ وكذا القول الذي يسمى في
 عرفنا القول الحار ولا يقال كذا كل طبخ فيصرف الى خاص هو اخص الخصوص وهو اللحم المطبوخ بمرق وهو متعارف الا ان ينوي غيره من
 الباذل وخبان ومما يطبخ فيحلف به وهذا يقتضي ان لا يثبت بالارز المطبوخ بل اللحم وفي الخلاصة يثبت في الارز اذا طبخ بودك فانه يسمى طبخا
 بخلاف ما لو طبخ بزيوت او سمن قال ابن عاصم الطبخ مطبوخ على الشحم ايضا ولا شك ان اللحم بالمار يطبخ وانما الكلام في انه هو المتعارف
 الظاهر انه لا يختص به ولو اكل من مرق اللحم حث قال المصنف فيه من اجزاء اللحم وهذا يقتضي ان من حلف لا ياكل لما فاكل المرق
 الذي يطبخ فيه اللحم حث وقد سنا من المنقول خلافه والوجه ما ذكره ثانيا من قوله ولانه يعني طبخا يعني في العرف بخلاف مرق اللحم
 فانه لا يسمى طبخا في العرف قوله ومن حلف لا ياكل الرأس فيمينه على ما يكفى في التنايد في تلك البلدة ويباع فيها من رؤس الابل
 والبقر والغنم وفي الجامع الصغير لو حلف لا ياكل راسا فهو على رؤس البقر والغنم عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن علي الغنم
 خاصة وهذا اختلاف مصر فكان العرف في زمنه فيها ثم صار في البقر والغنم فجمع ابو حنيفة على العقادة في حق رؤس الابل وفي زماننا في
 الغنم خاصة فوجب على المقلد ان يفتي بما هو المعتاد في كل مصروق فيه حلف الحالف كما هو في مختصر القدرين واوردان العادة كما
 هي في الرؤس مقتضوية على رؤس الغنم والبقر مع ما ذكرنا في اللحم مقتضوية على لحم ما ياكل اذ لم تجز العادة ببيع لحم الآتي والخنزير واكله
 مع ان اليمن انعقد باعتبار حلفه اكل لما اذا حلف لا ياكل لما لا ياكل في حلفه بغيره المسماة على انه يجب السمن بالحقيقة
 يعني اللغوية فلان لم يكن يجب اعتبار المتعارف مع اللحم يكن فيه اكل كل ما يسمى لما فانه معتد باعتبار بخلاف الرؤس لا يمكن اكل

[illegible]

لنوعين في القصد أحدهما أن يكون الفعل في ذاته وهو كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته

هذا الشاخص نوعين: ويأتي من أبي يوسف واختار اختصاصه لأن النية هنا الصريح في الملقول والسمين بعض مملاتة والثوب في أن
 لم يمت والمأكول والمشروب في أن أكلت أو شربت غير أن كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته كونه متصفاً بالصفة في ذاته
 تقديره هو كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته
 غير أن كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته كونه متصفاً بالصفة لا كونه متصفاً بالصفة في ذاته
 عموم على ما ذكره وأما قوله قال ابن الجوزي أكلت طعاماً أو شربت شراباً وقال منيت شيئاً دون منيت شيئاً فانه يدين فيما بينه وبين
 الله تعالى لأنه لقضاء كانه ذكر اللفظ العام المقابل للتفصيل فصح نية وهذا لأنه ذكره في سياق الشرح فمتمم لما قبله إلى كونه متصفاً بالصفة
 النفي بسبب أن إشراف النية في اليمين أحسن يكون على نية لأن المعنى في بسبب ثوب كونه قال لا البس ثوباً إلا لأنه غلامت
 الظاهر فلا يقتل القاص من فانه قيل يمت بتمتصيص المصدر المدلول عليه بالفعل فانه ذكره بتمتصيص الفعل على ما عرفت في الظاهر
 بأن المصدر أيضاً من زورى الفعل فالضرورة من جهة بل التميم وهذا كالمثل ما تقدم في مسألة طلعت الشمس حيث جعل المصدر مذكوراً
 في ذلك الفعل فقبل العموم من حيث نية الثالث بل الحق على هذا أنه عام على ما ذكره في قوله ان منيت شيئاً فمعدى من زورى لسفر مثلاً
 يمتد في ديانة فلا يمتد استمدح إلى غير تفصيل النفس استمدح في مملات من النوى استمدح إلى مكان خاص كجنداد حيث
 لا يصح لأن المكان غير مذكور فكذلك لا يصح تفصيل فعل الأكل فكذا قوله فاما إذا عطفه لساكن فلانا ونوى المسكن في بيت واحد استمدح
 وهو تفصيل المصدر المفعول للفعل قلنا ذلك المصدر وان لم يسم بانه في سياق النية لأن الفعل في سياقه كانه لا يقتل التفصيل لأن
 عموم ضرورة تحقق الفعل في اللغة فانه لا يتحقق في مملات خاص مملات في اللغة لانه لا يمتد في ذلك المصدر هناك وليس
 ثوبه الاستمدرة إلا ما ثبت بما ثبت فيه ولا يثبت بما لم يثبت عليه وحسب من من ضرورة ثوب الفعل في اللغة في ثوب المصدر
 العام وليس من ضرورة ثوب الفعل ثوب المصدر بل تفصيل فلا يقتل بخلاف أن أكلت أكلانا الاسم مذكور مرسماً
 فيقبل نية التفصيل ولا يشكل الفرق لأن أكلنا المذكور ليس بين أكل التفصيل لفعل الضرورة والثوب فاما المصدر مذكور مرسماً
 الاسم قبل التفصيل وأما مسألة استمدح فقد انكرها القصة الأربعة القاصي أبو العيثم والقاصي أبو جازم والقاصي القاصي
 وأبو جازم القاصي والقاصي القاصي من محمد بن أبي اسحق قال ان منيت شيئاً فمعدى من النوى استمدح إلى مكان خاص كجنداد حيث
 التزمنا لا جازم بأن استمدح في لغة متنوعة الاستمدح وغيره من اختلاف أحكامنا فقبل إرادة استمدح في لغة متنوعة
 من مسألة المسألة في لغة متنوعة لانه مذكور مرسماً في لغة متنوعة مطلقاً وسيجاء يكون لغة وار فانا دقة
 المسألة في لغة متنوعة لانه مذكور مرسماً في لغة متنوعة مطلقاً وسيجاء يكون لغة وار فانا دقة
 الحركة لا يمتد في لغة متنوعة لأن الاتصال غير متنوع لأن حيلته من امر الماد والتنوع في سلبه وكذا
 لا يمكن حيلته في لغة متنوعة لانه مذكور مرسماً في لغة متنوعة مطلقاً وسيجاء يكون لغة وار فانا دقة
 الحيلة في لغة متنوعة لانه مذكور مرسماً في لغة متنوعة مطلقاً وسيجاء يكون لغة وار فانا دقة

وان قال ان ليست نوباً واحداً حلت طعاماً او شربت شراباً بالبريد في الفضلة خاصة لا منبهة
تسكن محل للشرط فتجوز فعملت بهذه التخصيص فيه الا انه خلاف للنظام والاختلاف في المقصود

لنفسه فانه يصدر لانه احدى نوعي الشرط الا انه يتنوع الى ما يوجب ملك للشخص وما يوجب غيره فيصح نية احدى النوعين
بمخلاف السكتي فمهما لا تتنوع لانه ليست الا الكيفية في الداسة وجه القرار وانما تختلف بالصفة ولا يصح تخصيص الصفة
لانها لم تذكر بمخلاف الجنس وكذا الوصف لا يتنوع امرأة ونوى كوفية او بصرة لا يصح لانه تخصيص الصفة ولو نوى بصرة
او عربية سميت فيما بين وبين الله تعالى لانه تخصيص من جنس كان الاختلاف بالنسبة الى الأجزاء اختلافاً بالجنس وبالنسبة
الى البلاء واختلافاً بالصفة وكان السر في ذلك والله اعلم ان ذكر لفظ امرأة او رجل عين ذكر ولد لاب آدم فكان
قال كل من لها اب من ولد آدم وارا بعض الآباء دون بعض ليس الصقات مذكورة بعين ذكر ولد آدم وان كان
لا يخلو الموجود عن صفة فشيئاً يتحقق الوجود ولا اللفظ والحق ان الافعال الخارجية لا تصور ان تكون الانواع واحداً لا فرق
في ذلك بين الفعل وسنوه وبين الخرج وسنوه من اشياء محتمل ان استحال الفعل بسبب انه ليس الامر بالمراد كذلك الخرج ليس
الاطاع المسافة في اربعة يومين بالطول والقصر في الزمان فلا يصير منقسمه الى نوعين الا باختلاف الاحكام شرعاً فان عند
ذلك علمنا اعتبار الشرع ايها كذلك كما في الخرج المختلف الاحكام في السفر وغيره واشياء لنفسه وغيره تختلف حكمه في حكم
بتعدد وتنوع في ذلك لا ينبغي ان المساكنة والسكنى ليس فيها اختلاف احكام الشرع الطائفة منها بالنسبة الى طائفة اخرى
وكل في نفسه نوع لان الكل قرأ في المكان ثم اعلم ان التحقيق ان المفعول في الأكل لا ليس ليس من باب المقتضى لان
ما يقدر لتعظيم المنطوق وذلك بان يكون الكلام مما يحكم بكذب على ظاهره مثل رفع الخطأ والنسيان او بعدد مئة مئة ما مثل قوله
عبدك مني وليس قول القائل لا أكل يحكم بكذب قائمه بمجرد ولا متضمنة حكماً لا يصح شرعاً نعم المفعول معنى المأكول من مزديا
وجود فعل الأكل ومثله ليس من باب المقتضى والا كان كل كلام كذلك اذ لا بد ان يستدعي معناه زماناً ومكاناً فكان لا يفرق
بين قولنا انخطأ والنسيان مرفوعاً وبين قام زيد وليس عمره فانما هو من باب حذف المفعول اقتصاداً وتناسياً وطائفة
من المباح وان قرأوا بين المقتضى والمزود وجعلوا الممزود لا يقبل لغو قلنا ان نقول عموم لا يقبل التخصيص وقد مر من المقتضى
مع باب من العمومات لا لا يقبل التخصيص مثل المعاني اذا قلنا بان العموم من عوارض المعاني كما هو من عوارض الالفاظ وغيره
ذلك اذ هذا الممزود ليس في حكم المنطوق لتناسيه وعدم الالتفات اليه او ليس لغيره الا لاخبار بمرور الفعل على عرف ان
المتعمد قد نزل منزلة اللازم لما قلنا والاتفاق على عدم صحة تخصيص باب المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا ياكل
من مكان دون آخر واما ان لا يصح نية بالاتفاق ومن صور تخصيص الحال ان يقول لا اكل هذا الرجل وهو قائم ونوى في حال
قيامه فنية لقوله لا اكل هذا الرجل قائم فان نية فعل فيما بين وبين الله والفرق بان المفعول في حكم المذكور اذ لا يقبل
الفعل الابغلية ممنوع بل يقطع بتحقق معنى المتكبر من ههنا فاما هو لازم لوجوده لا ملولاً للفظ هذا يكون اداة نوع ليس تخصيصاً
من افعام بل يقبل المنع لانه لا يخرج عن قهرام على بعض متنا ولا في اقرب الامور اليك قوله لا اكلوا النساء والعبيان تخصيص
لا اكلوا المشتركين للنساء نوع من نوع المشتركين لا يخرج عن جميع افرادها فليس هو تخصيصاً لسفر تخصيص كل واحد

قال ومن حلف لا يشرب من دجلة فحلف منها بالعلم بحيث يحق بكونها كرها عند أبي حنيفة له وقال اذا شرب منها بانه يحنث لانها المتعارف المفهوم وانه حكمته من التبعية وحقيقته في الكرم وهي مستحالة

عليه اسم السفر فيتم الاشكال في كمين المسألة وبخروج وقد ذكرنا ولا يجاب بما ذكر في الذخيرة بما عاين ايراد قائل
لو حث نية الشراء لنفسه فمن حيث اعم بيان نوع البيان تخصيص كان يجب ان يصدق في التقاء كما في التخرج وكما في قولنا انت
قلنا نية الشراء لنفسه بيان نوع من وجه وتخصيص عام من وجه في حق الحق لان الشراء لنفسه لغيره هو في حق الحق فمن الوجه هو في حق الحق
تخصيصا ولكن في حق الملك بيان نوع لانها مختلفة في حق الملك في حقنا على اثنين خطا قلنا من بيننا اذ بيان نوع نوع هذا
البيان فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يكن الاسم ملحوظا ومن حيث انه تخصيص لم يجز في التقاء هذا بخلاف قولنا انت يا ابن
ميت اى النوع البينونة شارة من عصية النكاح وغيره لان الاسم في الاثبات لا يمر استغراقا بخلافه في اللفظ لو قلت رايت رجلا
يعلم صنف الرجال استغراقا بخلاف لما ريت رجلا قوله ومن حلف لا يشرب من دجلة فحلف منها بانه لم يحنث حتى يكره منها كرها
يتناول بغيره من نفس النهر من ابي حنيفة يعني اذ لم تكن له نية اما اذا نوى بانها حث به اجماعا وقال اذا شرب منها كيف ما شرب بانه
او بغيره او كرها حث لا فرق بين ذلك بين قوله من دجلة حيث يحنث بالشراب من بائها بانه او كرها في دجلة او غير اخر ياخذ من
دجلة لان نسبة الماء اليها تامة في جميع هذه الصور وقولها قول الشافعي واحمد وجهه انه هو المتعارف المفهوم من قولنا شربت دجلة
وهو ان كان مجازا ما جاز حذف اى من دجلة او مجازا علاقة بان يسيروا دجلة عن بائها وهو اولى من مجاز حذف لا كثرية بالنسبة
اليه ولشدة جري النهر مقررين لبيان علاقة المجاورة ثم هو اظهر من انه يراو بنفس الكرم فيصرف اليه فيم الكرم وغيره كما لو حلف
لا يضح قد مضى وارفلان يحنث بالدخول كيف ما كان بخلاف ما لو استطلق داخل قد مضى فقط لا يحنث لان هذا ليس ودخولا واليهين يحنث
عليه وله ان المعنى الحقيقي للكلام الكرم وهو مشتمل للعرب واهل لوف لان كثير من اهل لوف يفعلونه وروى عنه عليه السلام
انه اتى قوما فقال بل عندكم ماريات في شن والاكرمات واذا كان المعنى الحقيقي مستحالة كانت الحقيقة مستحالة فيعتقد عليها اليقين لان الحقيقة
ما لم تنجز كانت اولى من المجاز ولهذا يحنث بالكرم اجماعا الا انها يقولون حث به باعتبار انه من افراد المجاز لا باعتبار ارادة الحقيقة
بذلك فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا ايراد هذا القسم وانا قلنا ان الكرم حقيقة اللفظ لان من هنا لا ابتداء الغاية فالمعنى ان
الشراب من نفس دجلة وذلك انما يكون بوضع النعم عليها نفسها فاذا وضع النعم على يده او كوز ونحوه فيه ما كوزا لم يصدق حقيقة
وهو وضع النعم على نفسها وانما في المعنى من انها للتبعية فانما يصلح توجبها لقولها لان المعنى لا لا شراب بعض دجلة اذ لو
حقيقة دجلة لم يكن للكلام معنى لان نفس دجلة وهو الاصل المشققة من ليس مما يشرب ولو اريد مجاز دجلة وهو ما لا يصحح للتبعية
المواد لا يشرب بانه هو نفس قولها فحنث بالكرم وغيره لا ماء دجلة وعلى هذا فتجوز قولها بعد الوجه المشهور في تقدم المجاز
وهو ان الكلام عند عدم قرينة ارادة المعنى الاصل انصرف الى المشهور وان جلت من البيان بان يقال وضع النعم على نفس
دجلة لا يفعل وهو الحقيقة على تقدير كونها لا ابتداء فكل من ان يراو فقط دجلة ما كوزا وجاز ان يكون من التبعية فالمعنى
لا يشرب بعض دجلة ولا ابتداء والمعنى لا يكون ابتداء فحنث بالكرم وغيره لا ماء دجلة فحنث بالكرم وغيره لا ماء دجلة
فان قيل له تعالى ان لا تشركوا بالله شيئا فكيف يجوز ان يكون له شريك في حلفه ان لا يشرب من دجلة

بجاء

ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامواته طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث فان كان فيه ماء ولو بقية
 قبل الليل لم يحنث وهذا عند ابي حنيفة ومحمد بن وهب وقال ابو يوسف لم يحنث في ذلك كله يعني اذا مضى اليوم وعلى هذا
 الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى واصله ان من شرط انعقاد اليمين وقبائله ان يصدق عند ما خلا فلا يوجب يوسفا ان كان اليمين
 انما انعقد للبرهان من تصور البرهان ايجابه وايمانه يمكن القول بان عقادة موجبا للبرهان وجوبه يظهر في حق الخلف وهو الكفاية
 قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف ولهذا لا ينعقد القوس موجبا للكفارة ولو كانت اليمين مطلقة
 في الوجه الاول لا يحنث عند ما عند ابي يوسف يحنث في الحال وفي الوجه الثاني يحنث في قوله جميعا

بغير اذن فكان فاعطاه فلان قلنا ان لم يحنث في الامانة يعني ان يحنث وهذا دليل الرمي ليس باذن ولو لم يحنث لا يشرب
 ثم انما يحنث بها كالاقتضاء ونحوه يعتبر بالغالب وانما تعرف الغلبة باللون والطم فيعتبر الغالب منها كذا روي عن ابي يوسف
 في التوازيها اذا حلف لا يشرب لبنا فصب عليه الماء فحنث به يحنث ان كان اللون لون اللبن ويوجد طعمه وان كان لون
 الماء لا يحنث ومن ثم تعتبر الغلبة من حيث القلة والكثرة بالاجزاء وان كانا سواء حنث استسما واما اذا غلبت به يحنث بان يحنث
 على لبن بقرة فحنث بلبن بقرة اخرى وعند ابي يوسف هو كالحنثين يعتبر الغالب ومن ثم يحنث بكل مال لان الحنث مستدر
 لا يغلب الحنث بل يحنث به يحنث وهذا الخلف فيما يمتزج بالمتزج كالحنث يحنث بالاتفاق اذا عقد يمينه على ان
 قوله ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامواته طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث وان كان فيه ماء

قاسم بن قبل الليل لم يحنث وهذا عند ابي حنيفة ومحمد بن وهب من ان الله عنهما سواء لم يحنث ان فيه ماء او لم يعلم وقال ابو يوسف رحمه
 الله في ذلك كله اذا مضى اليوم وعلى هذا الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى واصله اي اصل هذا الخلاف ان تصور البرهان
 لانقضاء اليمين المطلقة من الوقت وبقاء اليمين المقيدة بالوقت عند ما الى وقت وجوب البرهان هو قول لك وهو عندنا شاذ
 وعند ابي يوسف لا يشترط تصور البرهان في انعقاد اليمين المطلقة ولا بقاء المقيدة وهو وجه آخر للشاذية ومما اتفق على الخلاف
 لو حلف ليعتقن زيد اليوم فمات زيد قبل مضى اليوم لا يحنث عندها وحنث عند ابي يوسف لانها تبقى يحنث في آخر جزء من اليوم
 وكذا لو حلف ليعتقنه وهو ميت والحالف جاهل بموته لا يحنث عندها خلافا له وانما شرطنا جملة بموته عند ما لا لو كان عالما بموته
 انصدت وحنث بالاتفاق بان اليمين انصدت على ازالة حيوة سيد شها الله فيه بخلاف ما اذا لم يكن عالما لانه عقد باسطة حياة
 القائمة على ظنه والواقع انشأوا فكان البرهان مقصورا على الكوز فانه وان لم يكن احداث الله تعالى الماء فيه لكنه لا يخرج من الحلو
 عليه فان احنث كان على الماء الكامن فيه حال سحت ولا مافيه اذ ذاك فلذا لا ينعقد عندها وكذا اذا حلف لياكلن هذا الخبز
 اليوم فاكل قبل الليل او يفتقن فلانا دينة فلان قد مات ولا علم له او مات احد ما قبل مضى الغداة قضاه قبله او ابراه
 فلان قبله لم ينعقد عندها وانصدت عند ابي يوسف رحمه الله وكذا لو قال لزيد ان رايت عرا فلم املك فصدى خرقاه
 مع زيد لم يحنث ولم يقل شيئا او قال لزيد لم يحنث عند ما لغوات الا علام فلم يحنث يمين وعنده تعقوب بقاء اليمين وفوات
 المصروف عليه وكذا اذا حلف لا يطعمني فان لم يطعمني فلان ثم اعطاه لم يحنث خلافا له كذا في سفره او يملكه وجه قوله ان لم
 يحنث لبرهان او سنا او لا غدار معنى الصدق فكان معها خبرا يمكن فيه البرهان فاما لم يكن فوات مملها ولا انعقاد الا في مملها واذ لم
 يحنث خلافا عند ابي يوسف انه امكن اعتبارا بانصدت للبرهان وجه يظهر في الخلف وهو الكفارة كما قلنا في الخلف على سر
 المسلم لا يفتقن هذا الخبر بها حيث تنفذ مع استمالته ما دة ثم يحنث في الحال قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف
 لانه في الاصل فينعقد ولا في حقه ثم ينتقل الى الخلف للبرهان الظاهر ولذا لم تنفذ القوس موجبة للكفارة في حال البرهان فيها ولو كانت
 اليمين مطلقة من الوقت بان لم يذكر اليوم مع الوجه الاول وهو ما اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث عند ما لعدم انعقاد بالعدم

فأبو يوسف فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التاميم للتوسعة على الفعل الذي في آخر الوقت فلا يثبت قبله في المطلق
يجب البرهان في وقت عين فيحتل في الحال وهاهنا في المطلق يجب البرهان في وقت ما إذا كانت البرهان في وقت عين
العين فيحتل في عينه كما إذا كانت الحال في الموقت يجب البرهان في وقت ما إذا كانت البرهان في وقت عين ذلك لا يثبت
محلية البرهان في التصور فلا يجب البرهان كما إذا عرفت ابتداء في هذه الحالة قال ومن حلف يصعدن السماء
أول قلبين هذا الجوز هبنا انعقدت بعينه وحلف عقيبها وقال ذفر لا تنفقد لانه مستقبل عادة فاشبه المستقبل حقيقة
فلا ينفقد ولنا ان البرهان في حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملاك يصعدون السماء وكذا الجوز في
يقول الله تعالى وإذا كان متصورا ينفقد العين موجباً بخلافه ثم يثبت بحكم الخبر الثابت عادة كما إذا كانت الحال في وقت عين فانه يثبت مع
احتمال إعادة الحيوة بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينفقد
تصور البرهان في يوسف يثبت للحال في الوجه الثاني وهو ما إذا كان فيه ما فانه يثبت في وقت عين فانه يثبت مع
ان لا شك ان بنا أربع صور صورتان في المقيدة باليوم او وقت آخر جملة او شروها ان يكون في الكوز ما وقت الحلف ولا
لا يكون وصورتان في المطلقة عندهما بان ايضا في المقيدة ولا ماء لا ينفقد منه ما لعدم تصور البرهان في وقت عين فانه يثبت مع
عنده وسميت للحال للبرهان الدائم عن البرهان من وقت الحلف الى الموت وفي المقيدة مع وجود الماء تنفقد بآفاقا وإذا ابرئ
قبل آخر الوقت بطلت عندها لا انعقاد ما شمر طر البرهان عن الفعل قبل آخر المدة لقوات مشددا بقاها وهو تصور البرهان في وقت
آخر الوقت عندها يتأخر الحلف في آخر جز من الوقت عندها في المطلقة ولا ماء لا تنفقد منها وعندها تنفقد في وقت عين فانه يثبت مع
وفيها تنفقد اتفاقا لا لكان البرهان في وقت عين فانه يثبت اتفاقا ما عند يوسف بطريق أو ما قبله ما عند غيره فلا يثبت في المطلقة لا لان اتفاقا
وجدها حال الانقضاء لغرض وجود الماء حال الحلف فقد فرق أبو يوسف بين المقيدة فاجب الحلف مطلقا آخر الوقت ومن
المطلقة اذا كان الماء موجودا حال الحلف فاجب الحلف حال الازالة فاذا لم يكن موجودا فالحلف بعد فراقه من العين
والفرق ان التاميم للتوسعة على نفسه في الفعل فلا يتعين الفعل عليه الا في آخر جز من الوقت وان كان التأخير لا يوجب
له فائدة فيما اذا لم يكن ما وقت الحلف لان اللفظ بالواجب انعقاد العين في حق الفعل مضيقا متعينا الا في آخر جز من وقت
يثبت قبله فلهذا اذا كان فيه ما فوجب لهذا بعينه بخلاف المطلقة ولا ماء فانه لا فائدة في تأخير الحلف وان كانت العين
للبيع الحلف فيها الا بموت الحال او المحلوف عليه في مثل حلفه على منبه او طلقا فان ذلك ان كان البرهان في وقت
هنا وفيها اذا كان الماء موجودا لا يثبت هذا الياس الا عند الازالة فيثبت اذا كان وبها ايضا يحتاج الى الفرق ولانه
لا يثبت عندها اذا ذكر الوقت فاهرين قبل آخره فاذا لم يذكر فاهرين يثبت والفرق ان الوقت اذا ذكر كان البرهان
عليه في الجزء الاخير وعنده المحلوف عليه فانه حلف في ذلك ليشرب في هذا الكوز اليوم وعلمت هذا ان اشتراطها بقاء
التصور لبقاء العين الموقفة به في اللفظ اشتراط التصور لانقضاء العين المطلقة بخلاف ما اذا لم يذكر الوقت فان البرهان واجب عليه
في الحال فاذا فات المحلوف عليه حلف قال ان يقول جوب البرهان في المطلقة في الحال لكان يمينه حتى يثبت في ثانی الحال فلا شك ان ليس كذلك
بمعنى الوجوب الموع الى الموت فيثبت في آخر جز من الحيوة فالوقت كذلك لانه لا يثبت الا في آخر جز من الوقت الا ذكره ذلك الجزء بمنزلة آخر جز
الحيوة فلا شيء يطل العين عند آخر جزاء الوقت في الوقت ولم يطل عند آخر جز من الحيوة في المطلقة ومن فواكه هذه اختلافات
ما لو قال رجل لامرأته ان لم تهبي لي صدقك اليوم فانت طالق فقال بوبان وبسيت له صدقك فالك طالق فيمته عدم
خشيها ان يشترى منه بهرا ثوبا ففوقا وعقبه فاذا مضى اليوم لم يثبت ابدا لانها لم تب صدقا ولا الزوج لا هنا عجزت عن
عند اقرب لان الصدق سقط عن الزوج بالبيع ثم اذا ارادت عودا لصدق ردت بخلاف خيار الرية قوله ومن حلف يصعد
السماء اول قلبين هذا الجوز هبنا انعقدت بعينه وحلف عقيبها يعني اذا حلف مطلقا كما سجد في الكتاب اما اذا وقت العين فقال
لا يصعدن غد الم يثبت حتى يمتلي ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة عليه او لا يثبت وقال ذفر لا تنفقد اصلا لا مستقبل ما وقت

باب اليقين في الكلام

قال ومن خلف لا يكلمه فله نافي ككلمه وهو بحيث يسمع الا انه نافي حث لانه قد ككلمه وهو موصول
سمع لكم له يفهم لبق منه فصار ككلمه اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكند له يفهم لبقا فله

فيجعل المستحيل حقيقة كما والكوز فلا يتقد ولنا ان صعدوا السماء يمكن ولذا صعدته الملائكة وبعث الانبياء وكذا اتحول البحر ذهباً تحول
المنه سخرته منه المحرقة والباس منه الذميمة بناء على ان الجواهر كلها تتجاسن مستوية في قبول الصفات او باعدام الاجزاء
وابداها باجزاء ذميمة فالتحول في الاول ظهر فهو ممكن عند المتكلمين على ما هو واضح وكرامات الاولياء فكان البر متصورا
فيتعدا اليقين موجهة الخلفية وهو الكفارة للبراقبت عاده ظاهري زواله وصار كما اذا مات المحالف فانه يثبت في آخر جزء
كما قلنا مع احتمال عاده المحيوة فيه فيثبت معه احتمال ان يفعل المحلوف عليه ولكن لم يعتبر ذلك الاحتمال بخلاف العاده فحكم
بالحتمت اجماعا بخلاف مسئلة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لا يمكن ولا تتعلق القدرة به فلذا لم يتقد فمما افعل
انه الحق المستحيل مادة باستحيل حقيقة ونحن نمنعه وكل وقع في هذه المسائل من لفظ متصور فمعناه ممكن وليس معناه متعطلا
متفقا والله سبحانه وتعالى اعلم

باب اليقين في الكلام لما فرغ من ذكر الاحتمال اتى بهي اجم من الكلام كالاكل والسكنى وتوابعها شرع في الكلام اذ لا بد
من وقوعه لان الانسان لا بد له من اتصال ما في نفسه الى غير التحصيل مقاصده وبدء بالكلام الاصح من خصوصيات المتكلمين
والطلاق وغيرهما تقدم الاصح على الخصوصيات قوله ومن خلف لا يكلم فله نافي ككلمه وهو بحيث يسمع كلامه لقرب مكانه منه الا
انه نافي حث لانه قد ككلمه وصل الى سمعه الا انه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لبقا فله اي لفظه فانه
يثبت وبذلك العلم بوصول صوته الى صاعه غير ثابت فادركه منطه ذلك فحكم به وهو كونه بحيث لو كان مصفيا سا لما
سمع ولذا لو كان اصم حث وفي بعض روايات المبسوط شرط ان يوقظه فانه قال في بعضها فناداه او يوقظه وفي بعضها
فناداه وايضه قال اختاره مشائخنا لانه اذا لم يكن فيه بكماله صار كما اذا ناداه من بعيد به بحيث لا يسمع صوته فضلا من ان
يبرز حروفه فذلك يكون لاغيا لا يسمع منه يا وصار كما لو كان ميتا لا يسمع بكلامه بخلاف الاصم لانه يسمع ان يقال كلم
اذا كان بحيث لو لا اصم سمع لا يقال صم في الميت كذلك لولا الموت سمع لانا نقول بينه لا يتعد الا على الحي لان المتعارف هو الكلام
معه ولان الغرض من الخلف على ترك الكلام اظهار المقاطعة وذلك لا يتحقق في الميت والبعيد الذي لا شعور له بندا به وكلامه
لكن با ذكر محمد في السير الكبير اذا نادى المسلم اهل الحرب بالامان من موضع يسمعون صوته الا انهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب فهو انما
قال السرغسي براء بين ان الصحيح في مسئلة الايمان الحث وان لم توقظه انتق وقد فرق على هذه الرواية بان الامان يتناول
في اثباته وقيل يحكم فيها بخلاف فعهده بحيث لانه سيجل لنا ثم كالمستيقظ وعندنا لا يثبت والمراد بانسب اليه ما ذكر في باب
التيمم من ان التيمم اذا مر وهو نائم على ماء ولا يعلم به يتقضى تيممه وقد تقدم هناك فيها من الاستبعاد والمشاخ فانه لو كان
مستيقظا حقيقة والى ما فيه حيرة ما لا يعلم به لا يتقضى تيممه فكيف بالنائم حتى حله بعضهم على النامس واضيف الى هذه
مسائل تزجلى مشرجه بل فيها النائم كالمستيقظ في الذخيرة لا يثبت حتى يكلمه بكلام مستأنف بعد اليقين منقطع عنها لا متصل
فلو قال موصولان ككلمك فانت طالع فاذهبي او اخرجي او قومي او فتمنا او زجرا متصلا لا يثبت لان هذا من كلام

وفي بعض روايات الميسر من طرطان يوقظ عليه مشا فخره لانه اذ لم يقنه كان كما اذا اذاعه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوت

الاول فلا يكون مراد باليمين الا ان اريد به كلاما متانفا ويوجب له صاحب الشافعي وبه قال الشافعي في الاظهر والاعرج
 يمينت وفي المتن لو قال فاذ هي لا تطلق ولو قال اذ هي طلعت لانه منقطع من اليمين وامامه في نوازل اربع
 من محمد لا الكلك اليوم او هذا حدث لانه كذا اليوم بقوله او هذا ولا شك في عدم صحته لانه كلام واحد فانه اذا اراد ان يملك
 احد الامر من لا يقال لا كذا لك وعلى هذا اذا قال لا تخان ابتداء بكلام مضى حر فالنفي لم كل على الاخر مع لا يمينت وانما لم يمين
 لعدم تصور ان يكلم بعد ذلك ابتداء ولو قال لما ان ابتداء بكلام وقالت هي له كذا لك لا يمينت اذ اكلمه لانه لم يمينه كما وكذا
 بعد ذلك لعدم تصور ابتداءه ولو طفت لا يكلمه فسلم على قوم هو فيهم حدث الا ان لا يقصد فيصدق ويأتيه لا يقصد
 وعند مالك والشافعي رحمه الله قضاء ايضا اما لو قال سلم عليكم السلام على وجه صدق قضاء وعندنا ولو سلم
 من الصلوة فان كان اما قبل ان كان المحلوف عليه من يمينه لا يمينت وان كان من يساره يمينت لان الاول واقع في الصلوة
 فلا يمينت به بخلاف الثانية وقيل لا يمينت بها لانها في الصلوة من وجه وكذا عن محمد لا يمينت فيها وهو الصحيح والاصح ما في الشافعي
 انه يمينت الا ان ينوي غيره وفي شرح القدر في ما اذا كان لا يمينت اذ نواه وان كان مقتديا فعليه ذلك للتفصيل عندنا
 وعند محمد لا يمينت مطلقا لان سلام الامام يخرج المقتدي من الصلوة عنده خلافا لما وبه قال مالك ولو دق عليه الباب فقال
 من حدث وقال ابو الليث لو قال بالفارسية كيت لا يمينت ولو قال كى تو منث وبه اخذ وهو المختار ولو ناداه المحلوف عليه
 فقال لبيك اولى حدث ولو كلف الحالف بكلام لم يفهمه المحلوف عليه ففيه اختلاف الروتين ولو اراد ان يامر بشي فقال وقدر
 المحلوف عليه يامر اطاع فكل كيت كيت فمعه المحلوف عليه فمعه لا يمينت قاله في الاخر ولو حلف لا يملك فمعه ولا يمينت وقاله صاحبنا ولو جاب بكافر
 يديا لاسلام فبين صفة الاسلام معاملة ولا يوجب اليه يمينت وفي المحيط لوسج احوال المحلوف عليه ليلسوس على القراءة وهو مقتضى يمينت خارجا
 يمينت كوكب عليه كتابا وارسل سولا لا يمينت لانه لا يسمى كلاما عرفا خلافا لما لك واحمد ومعه لا يمينت لانه لا يسمى كلاما
 الا وحيا الى قوله ويرسل سولا اجيب عنه بان يمين الايمان على العرف واعلم ان الكلام لا يكون الا باللسان فلا يكون بالاشارة ولا
 الكتابة والاخبار والاقرار والبشارة تكون بالكتابة بالاشارة والاياء والاخبار والافشاء والاعلام يكون بالاشارة ايضا فان نوى
 في ذلك كله اى في الاظهار والافشاء والاعلام والاخبار كونه بالكلام والكتابة دون الاشارة دين فابينه وبين الله تعالى ولو حلف كذا
 لا يمينت الا ان يشاهد كذا لا يكلمه يمينت على المشافهة ولو قال لا ابشر فكتب اليه يمينت في قوله ان الغرض ان لا يمينت
 بالصدق والكذب ولو قال بعد ومنه نحوه على الصدق خاصة فكل ان امتنى وكذا البشارة ومثله ان كتبت كذا فلا تأخر عن كذا
 قبل قدومه فصل الى الكتاب من سولوسل اليه قبل قدومه وبعده بخلاف ان كتبت اى بعد ومنه يمينت متى كتبت بعد ومنه
 الواقع وذكر هشام عن محمد سألني هارون الرشيد عن حلف ان لا يكتب اى فلان فامر ان يكتب اليه باياد او اشارة الى
 يمينت فقلت نعم يا امير المؤمنين اذ كان مشك قال سرحت وهذا صحيح لان السلطان لا يكتب بنفسه وانما يامر به ومن عاونه
 الامراء والاياد والاشارة ولو حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر فيه حتى فمعه لا يمينت عند ابى يوسف رحمه الله ولا يمينت عند محمد لان
 المقصود الوقوف على ما فيه لا على ما يلفظ به ولو حلف لا يكلم فلانا وفلانا لم يمينت بكلام احد بها الا ان ينوي كلامها فيمينت

من

اليمين

طرحت لا يكلف الا بالاذن فانه لم يعلم بالاذن حتى كلف لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو الاعلام او من ان يكون في الاذن
 وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماح وقال ابو يوسف لا يحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه يتم بالاذن كالرضا وكل الرضا من اجمال القلب
 ولا كذلك لان على ما هو قال وان حلف لا يكلف شرا فهو من جنس حلف لانه لو لم يذكر الشهر يتلبد اليقين وذكر الشهر كالحواجز ما وراءه فبقى الذي
 على يمينه داخله عدا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لا صوم شهر لانه لو لم يذكر الشهر لا يتلبد اليقين فكان تكلفه لمقدور الصوم به
 وانه منكره فالنعيين اليه وان حلف لا يكلف طرفة الفراق في صلوته لا يحنث فان قرء في غير صلوته حنث وعمل هذا التفسير التحليل
 والتكثير وفي القياس يحنث فيها وهو قول الشافعي رده لانه كلام حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرف فلا ضرر عاقل عليه السلام
 ان صلوته تهاذه لا يصح فيها شئ من كلام الناس وقيل في عرفنا لا يحنث في غير الصلوة ايضا لانه لا يسمى متكلم بل فله ثاب وصيغته
 بكلام احدهما وعليه الفتوى وان ذكر خلافه في بعض المواضع قوله ونحن علمت لا يكلف الا بالاذن فانه لم يعلم بالاذن حتى كلف لان
 الاذن مشتق من الاذان اي بالاستتقاق الكبير او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماح قال المم وقال ابو يوسف
 لا يحنث وبه رواية عنه كما ذكره الاطلاع في شرحه حيث قال ظاهر قوله انه لا يحنث وعن ابى يوسف يحنث ووجه هذه الرواية عنه
 ان الاذن هو الاطلاق فانه لا يتم بالاذن كالرضا فانه لو علمت لا يكلف الا برضى فلان فرضي ولم يعلم الحالف حتى كلف لا يحنث اجاب
 المم بان الرضا من مل القلب ولا كذلك الاذن نعم هو يمين الرضى ظاهر لكن معناه الاعلام بالرضا فكله تحقق الا بجمود الرضا فاما
 نوتحق به من انه ذكر في التهمة والفتاوى الصغرى اذا اذن المولى لعبده والعبد لا يعلم يصح الاذن حتى اذا علم يصير ما ذونا فم
 بانه يدل على تقييد مقصور والمورد لدلالة على عدم الاذن قبل العلم حيث قال حتى اذا علم صار ما ذونا فم ان ليس له قبل العلم حكم الاذن
 يدل عليه في الشامل في قسم المبسوط اخذ لعبده علم يعلم به احد من الناس فتصرف العبد ثم علم باذنه لم يميز تصرفه فاية ما فيه ان
 الاذن يثبت موقفا على العلم فسطا تكلف جوابه وقوله على ما مر يعني ما تقدم آتاه من قوله لان الاذن مشتق من الاذان اي
 قوله وان حلف لا يكلف شرا فهو اي ابتداء الشهر من حين علمت لان دلالة حاله وهو غبطة الباعث على الحلف موجب ترك الكلام
 من الآن ونظيره اذا جره شهر الان العقود تتراو دلفح الحاجة القائمة في الحال فاهرا فكان ابتداءه من وقت العقد ولانه
 لو لم يعتبر من الحال فسد العقد لجمالة المدة بجماله ابتداءه وكذا الحال لديون وامالا لا يسل في قوله كلفت لك بفضه الى
 شراختلف في انما لبيان ابتداء المدة او لا يتأخر عنها وعن ابى يوسف لانتفاء المطالبة فلا يلزم باحضاره بعد الشهر وانما لبيان
 الديون فجعل بالبيان ابتداءها فلا يلزم باحضاره قبل الشهر وهو من لان الاصل في مثله للتفرقة بينهما قال والله لا صوم
 شرا فانه تكرر في الاثبات وانما يوجب شرا شائعا بعينه الحالف ولا موجب لصرفه الى الحال واما قول المم لو لم يذكر الشهر تابد
 فكان ذكر الشهر لا يخرج ما وراءه فبقى على يمينه داخله عدا بدلالة حاله فظاهره انه وجه واحد حيث لم يعط قوله علما بدلالة حاله
 بالواو ومن اشار من من قرره من وبين لان دلالة الحال وحدها تستقل بصرف الابتداء الى ما عليه الحالف كما ذكرنا وما قبله
 وجه آخر هو انه لو اطلق ما بدلالة تكرر في الحلف فيصدر ذلك الفعل فاذا خرج ما وراء المدة لبق الشهر متصلا بالايجاب ولا يخفى
 ان ذكر الشهر لا دلالة له سوى على تقدير المدة الخاصة ثم الزائد عليه منتق بالاصل لا بدلالة على النفي ولو فرض له دلالة على نفي الزا
 عليه لم يلزم كون ذلك الزائد هو ما يلي شهرا ابتداءه من الحال فلذا اجل المم قوله علما بدلالة حاله هو المعين لا ابتداءها فكان وجهها
 لانك لم تخرج من تعريفا ان لا حاجة الى ما قدمه من لزوم التاخير والافراج واما ما فرغ على استقلال الاخراج مما ذكره البتري شي من
 قوله ان تركت الصوم شهرا وكلامه غير متنا ولى شهر من حين علمت لان ترك الصوم والكلام مطلقا يتناول الا بجمود الوقت لاخر
 ما هو كذا ان لم اسكنه فالحال مشكل بل لو ترك الصوم شهر في مرة منته وان لم يتركه متصلا بالحلف وهو تحصيل المظن بالملحوظ
 غير ان كان في خلافه عرف يعرفه الى الوصل بالحلف والا فلو كان لا يكلف طرفة القرآن في الصلوة لا يحنث وان علم في غير الصلوة
 حنث وبهذا السمع والتمثيل ما اكبر اذا فعله في الصلوة يحنث بخلاف ما يحنث به اجاب الاستحسان وفي القياس يحنث

ولو قال يوم اكلم فلانا فامراته طالق فهو على الليل والنهار لان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد زمانه بطلاق الوقت فلا يملك من يومه يومه
والكلام لا يمتد وان عني النهار خامنه حتى في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعني ابى يوسف انه لا بد من في القضاء لانه خروجه المتعارف

وهو قول الشافعي رحمه الله ان اى القرآن والمذكر كلام حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى يحدث من امره ما يشاء وان مما حدث ان لا يتكلم في الصلوة متفق عليه واما الحديث الذي ذكره لمع من
قوله صلى الله عليه وسلم ان صلواتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فبطل عليه انه انما نفي عنها كلام الناس فلا يستلزم نفي
الكلام مطلقا وهذا التفصيل جواب ظاهر للذهب ولما كان مبنى الايمان على العرف وفي العرف المتأخر لا يسمى التسبيح والقرآن ايضا
واما كلامه حتى انه يقال لمن سج طول يومه او قرأ التحكيم اليوم بكلمة اختار المشايخ انه لا يثبت ايضا بجميع ذلك خارج الصلوة واختير
للقنوي من غير تفصيل بين عقد اليمين بالعربية والعارسية وما ذكره في بعض المواضع من انه لو قال كلما تكلمت بكلام حسن فأت
طالق قتلت سبحان الله واحمد الله ولا اله الا الله والله اكبر طلقت واحدة ولو قالت بلا عطف سبحان الله الحمد لله لا اله الا الله
اكبر طلقت ثلاثا لانه كلام متعدد ولا شين في كل بخلاف المخطوف لانه كلام واحد وقد يرجع بان الكلام في مطلق الكلام عرفا لا فيما قيد بقيدا
واما الشرح فانه يثبت به لانه كلام منظم وفي الحديث اصدق كلمته قالوا شاعر كلمة لبيد وعرف ما تقدم انه لا يثبت بالكناية و
الايماء ونحوه قوله ولو قال يوم اكلم فلانا فامراته طالق فهو على الليل والنهار فان كلمة ليلا ونهارا خفت ثم قال لمع في وجهه لان
اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد زمانه بطلاق الوقت قال سعد تعالى ومن يولم يومئذ دبره ولا فرق بين التولية ليلا او نهارا والكلام
لا يمتد بميل في وجهه لانه عرف لا يقبل الاستداد لا بالجمد والامثال كالضرب والجلوس والسفر والركوب نحو ذلك وذلك عند اختم
صورة ومعنى والكلام الثاني يفيد معنى غير مقاد الاول فليس مثلا واما في الكلام متنوع الى خبره واعتبار وامر ونهى فلا يخل على الكلام المطلق
انه ممتد فقد يقال ولا يخل عليه مطلقا انه غير ممتد اذ كل نوع منه على هذا ممتد على اسم الكلام ليس الا لافاظ مفيدة بمعنى كيف ما كان
فتحقق المماثلة سواء كان المظا ومن نوع الاول او لا وبه يندفع القولان وكذا قال الشيخ عبد العزيز الصبحي ان يقال لطلاق
ما لا يمتد لان الكلام ما يمتد يقال كلمته يوما ولان اعتبار المنطوق او من اعتبار المضاف اليه كما في قولك امرك بيديك يوم تقديم
فلان وقد تقدم تحقيق هذا الاصل في لطلاق واختلاف عبارته فيه وان الاول الاعتبار بالعامر المعبر واقعا فيه عند تحقق معنى
ماضيف اليه الطرف وعدمه بحبل اليوم لمطلق الوقت وعدمه لانه هو المقصود الاصل بخلاف ماضيف اليه لا يخل ليس مقصودا الا بيمين
ما يتحقق فيه ما قصد الى اثبات معناه بالقصد الاول ويستشكل بما لو قال والله اكلم فلانا اليوم ولا هذا ولا بعد ذلك ليلا لا يثبت
لان الليل لم يدخل وكذا لو قال في كل يوم لم يدخل الليل ذكر ذلك في التمهيد وبه قال الشافعي وهذا لا يرد على ما هو المشار من اعتبار
المقصود من التركيب كما ذكرنا بل على ذلك والمجواب ان المراد باليوم فيه النهار في المسئلة الاولى بدلالة اعادة حرف النفي عند ذكره
والا لم يكن لذكره فائدة حتى لو قال لا اكلم اليوم وقد لا يجد فائدة في الليلة وبه قال الشافعي رحمه الله وهو كقولنا ثلاثة ايام وفي المسئلة الثانية
ذكر كلمته في كل يوم لم يجز بكلامه ما عرف في انت طالق في كل يوم تطلق ثلاثا في عشرة ايام ولو قال كل يوم تطلق واحدة ولا يتحقق
التجديد لو اراد باليوم مطلق الوقت قوله وان معنى النهار خامنه اى بلفظ اليوم ومن اى صدق في القضاء لا يستعمل فيه لانه حقيقة مستعملة
كثيرا فيقبله القاصي وان كان فيه تخفيفا على نفسه او هو مشترك بين النهار ومطلق الوقت ومن ابى يوسف لا بد من في القضاء لانه خروجه المتعارف

ولذلك الدوم عند ما وقل ابو حنيفة رة الدوم لا اذكرها هو وهذا الاختلاف في التكرار المعجم اعم للمعرف بلاف وادوم وادوم كادوم فاما ان دوما يستعمل استمر
الحسين والامان يقال ما رايتك منذ حين ومن دوما يعني دوما حنيفة رة توقف في تقديره لان الثبات لا يتحقق في استمر ولا حنيفة في الاستعمال والحرف لا يكرر

سنة كانت كافي سادس في ليلة من الرقشي في ايناها الستم نافع تنا ذرا اكر اقول من سواد سماء طلعة حينا وحيننا تراج يد يد ان الستم تارة يحف الميه
وتارة يشد لو انا في الكثير فالفسون في بل اتي على الانسان حين من الدهر انه اربعون سنة واما في المتوسط فقول قم توتي اكلها كل صين
باذن ربها وذلك ستة اشهر عن ابن عباس بلان من حين يخرج الطلع الى ان يصير رطبا ستة اشهر ولما وقع الاستعمال كذلك
ولانية معينة للمخالف حملناه على الوسط من ذلك وهو ستة اشهر ولان التيسير لا يقصد بالحلف والالام بحيث لتحقيق الامتناع
عادة بلا يمين والمد يد وهو اربعون سنة لا يقصد بالحلف عادة لانه في معنى الابد فمريده خارج عن العادة اذا لم يسمع من يقول
لا اكله اربعين سنة مفيد بها ولو سكنت عن الحين واما ما ذكرنا فالظاهر انه لم ير اقل ما يطلق عليه الاسم من الزمان ولا الابد ولا الاربعين
فيحكم بالوسط في الاستعمال وهو ما ذكرنا والشا في بصيرة الى الاقل وهو ساعة وعرفت انه لم يقصد والترك ذكره ويحصل باختلاف الزمان
يستعمل استعمال الحين يقال بارتيك منذ زمان كما يقال منذ حين وليس المراد من هذا انه ثبت استعمال ستة اشهر والاربعين سنة
ولا اقل ما يطلق عليه بل انه ثبت استعماله في المد يد والقصير والمتوسط وهو اخر الحين في الموضع والاستعمال في ذلك وان لم يكن مثله في
خصوص المدة فيصرف الى ما سمع متوسطا ثم قيل هذا ان تم في زمان المنكر لم يتم في المعرفة بل الظاهر فيه انه لا بد كالدهر والعمر وكذا استعمال
منه فلو قال لا اكله الزمان الا سنة صح وجمدية الستة اشهر انما ثبت في لفظ الحين وكون الزمان مثله ان اريد في الموضع فليس له ان يقصد
ان يحل اللفظ عند عدم المعين بخصوص مدة على المدة التي استعمل فيها وسطا وان اريد في الاستعمال فيحتاج الى ثبت من موارد الاستعمال
ولم يوجد هذا ويعتبر ان الستة اشهر من وقت اليمين بخلاف لاصوم من حيننا او زمانا كان له ان يمين اى ستة اشهر سواء وتقدم الفرق
قوله وكذلك الدبر عند ابي يوسف ومحمد يعني المنكر فيصرف الى ستة اشهر اذا لم تكن له نية في مقدار من الزمان فان كان عمل به اتفاقا
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يرى ما هو هذا الاختلاف في المنكر هو الصحيح احتراز عما ذكر الشيخ ابو المعين من رواية بشير بن الوليد عن ابي يوسف
انه قال لا فرق على قول ابي حنيفة بين قوله دهر والدبر والصحيح ان المعرفة بالاتفاق ليصرف الى الابد وانما توقعه في المنكر لان استعماله لم يثبت
على الانحار الثلاثة المد يد والقصير والوسيط فلم يدبر بما اذا يقدر وتقديره بالمتيقن وهو اقل ما يطلق عليه اسم الزمان فيه من الاحتياط واما
ولم يثبت توقيت في زائد عليه فلزم التوقف وقيل انه جاز في الحديث ان الدبر هو مدة تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدبر فان الدبر هو
فاذا قال لا اكله الدبر احتمال ان اليمين موبدة والمعنى والى الاكله والى ما فك علمت ان حروف القسم تحذف وينصب الاسم وتكمل انه اراد
وهو لا يرد قول الشاعر
بل الدبر الاليلة ونهارها والا طلوع الشمس ثم غياها فالنكرة وان كانت في الاثبات فهي العموم اى كل طلع وكل غروب
وعرف انها تستعمل في الاثبات العموم بقدرية مثل علمت نفس ما حضرت وهذا الوجه يوجب توقفه في المعرفة ايضا لان الذي يراد به المد سبحانه
هو المعصية منه لا المنكر وتوقفه دليل فقهه ودينه وسقوط اعتباره نفسه رحمت الله به وقد نظم جملة ما توقف فيه فقال بعضهم من قال لا اكله
لما لم يدبره فقد اقتضى في الفقه بالنعمان في الدبر والخنثى كذلك جوابه ومحل الطفال ودقت ختان والمراد بالاطفال الطفال المشركين
على ما قد منا في الجناح فخرج اذا قال لا اكله العمر فهو على الابد واختلف جواب بشير بن الوليد في المنكر نحو عمر اخره قال في
على يوم عمر يقع على يوم واحد ومرة قال هو مثل الحين ستة اشهر الا ان ينوسه اقل او اكثر قوله ولو حلف لا يكله اياها

وله انه جم معروف فينصرف الى اقل ما بين كونه لفظ الجمع وذلك عشرة وكذا الجواب عنده في الجمع والسنين وعند ما ينصرف الى العكس كما هو

قالوا يجب ان يصرف الى المصود المستمر وانما اعتبر في المصود وان كان مادونه معهود ايضا لانك قد احتمل في العشرة عند قيامها
لاستغراق الالام ولما كان الاستغراق الذي يحكم به عند عدم العدد انما ثبت لان دخول الالام لما لم يكن معهودا قرينة تعين غير الاستغراق من
المراتب حتى يصرف الى الجنس الصالح للتفصيل والكثير كان للاستغراق وهذا ايضا كذلك لما انصرف الى المصود والمعهود كل مرتبة من المراتب التي
اولها ثلثة واقصا عشرة ولا معين كانت الاستغراق المعهود وبهذا التقرير ينفع ما اورد ابن المغيرة قوله وهذا اي كون اقصى ما يراى في العشرة
انما يكون عند ذكر العدد وانما لم يذكر يسمى الزائد عليه بالجمع بل اريب وذكر شاذ ذلك قوله تعالى
وتلك الايام وان عدة الشهور قال وليس في قول الخالف لا اكلمه اشهر - اسم العدد فلا يصح لقائل
انه قصي ما يكره بلفظ الجمع وكذلك الايام وانما قلنا انما دفع لانك علمت ان القصد بتعيين ما عدا مراد باللفظ الجمع على وجه الاستمرار
ليجمل عليه لفظ الجمع الخاص عند عدم ارادة شئ بعينه وكون لفظ اريد به غير واحد مستمر كثيرا لا يجب نفى احديته
في غيره واما مشاعته الجبازي حيث قال الجبازي اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثلاثة متقيقة حالتي الاطلاق واقترانه باحد
ولما روي على العشرة عند الاطلاق عن العدد والاسم متى كان الشيء في جميع الاحوال كان ثبت ما هو اسم له في حال وجودها
طبيعت بشئ فانه دفع كلامه هذا بقوله كانه لم يبلغ الفرق بين الجمع واسم الجمع فلم يرد ان قال للبعثة وما دونها حقيقة
في جالين لما فوقها في حالة واحدة وانما قالوا ان في بعض اسما للجمع ايه يطلق من الثلاثة الى العشرة كما في رهبة ودهر والجمع
ولم يعين ان الاضافة في قول الجبازي اسم الجمع بيانية والمعنى الاسم الذي هو الجمع ومثل هذا في عبارات جميع اهل الفقه
اكثر واشهر من ان يخفى على ناظر في العلم فاصل كلام الجبازي ان الجمع في العشرة فمادونها اثبت منه فيما زاد عليه لان
الاول يراى في حالتين والثاني في حالة يعني فكان الحمل على انه في الحالتين عند عدم المعين لازما بحقيقة ما ذكرناه
في سبب التفسير شرح له وآله الموفق نعم لقائل ان رشح قوله في الايام والشهور بان عدهما عهد وذلك لان عهدية
العشرة اسما للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة خاصة يعني الجمع مطلقا للعشرة فاذا عرض في خصوص مادة من الجمع كالايام
عهدية عنه غيره كان اعتبار هذا المعهود اولى وقد عهد في الايام السبعة وفي اشهر الايام اثني عشر فليكن صرف خصوص ثني عشر الجمع
اولى بجلالات غيرهما من المجموع كالسنين والارمنة فانه لم يحد في ماديتها عدد آخر فيصرف الى الاستغراق للجمع مطلقا من ايام العشرة فمادونها
فان قيل بذه مغالطة فان السبعة المعصودة نفس الارمنة الخاصة والسماة بيوم السبت ويوم الاحد والجمعة والكلية في لفظ ايام اذا طالع على عهد
منه تلك الارمنة الخاصة للسبعة لا شك في عدم ثبوته في الاستعمال اذ لم يثبت كثرة اطلاق لاسما في يوم واحد ولا في يوم السبت والاحد الى نحو
والجمعة وصرف الى آخرها على الخصوص بل الارمنة الخاصة للمسميات متكررة وغير متكررة وغير بالغة السبعة بحسب الزوائد للتكثير
فالجواب منع توقف الصواب الالام الى العهد على تقدم العهد في لفظ التكررة بل اعم من ذلك بل لا فرق بين تقدم العهد بالمعنى عن اللفظ ولا عنه فانه
اذا صار المعنى معهودا بامس طريق فرض ثم اطلق اللفظ الصالح لا معرفتنا بالالام انصرف اليه وقد قسم المحققون العهد الى ذكر في على قولين
بقوله ثم اذهبا في الغار فان ات الفارسي المعهود لاس لفظ سبق ذكره بل من وجوده على ان يفتي بغيره من المتأخرين بالعهد الخارجي

ومن قال لعبده ان خد مني اياما كثيرة فامت حرفا لا يام لكثيرة عند ابي حنيفة مرة عشرة ايام لانه اكثر ما يقنن وله اسم الايام
وقال سبعة ايام لان ما اراد عليهما تكثر وقيل لو كان اليمين بالفارسية يصرف الى سبعة ايام لانه يذكر فيها بلفظ الفرد دون الجمع

اعلم ما تقدم ذكره او عهد بغيره كما ذكرنا ونظيره فاقولنا العام يخص بدلالة العادة فان العادة ليست الا عملا عهد مستمر يطبق اللفظ الذي
يعمها وغيره فيقتيد بها العهدتيا عملا لفظيا ولا قوة الا بالصدق له ومن قال لعده ان خذ مني ما بكثرة فانت حرا لا ايام الكثرة عندك
عشرة ايام لانه اكثر ما تناوله اسم الايام على اليقين على ما تقدم قال سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرار قد يقال قدم في قضاء الفوات
من الكثرة بالدخول في حد التكرار ومقتضاه ان نظرا الى الكثرة بهذا المعنى منها ان لا يحث الا بشئ ايام
وانما لم ينظر الى الكثرة من جهة العرف لان العرف يختلف فربما يقال في الستة كثر وربما يقال قليلا وكذا
العشرة والعشرون فانه يقال باعتبارات ونسب لم تنضبط وصورة المسئلة ان لانية للفاعل في مقدار الكثرة فخرج كل على اصله ثم
قال ابو اليسر يا بلساننا فلا يجي هذا الاختلاف بل يصرف الى ايام الجمعة بالاتفاق حتى لو قال لعده ان خذ مني ما بكثرة فانت حرا لا ايام الكثرة عندك
او اخدم سبعة ايام لعيتق لان في لساننا تستعمل مع جميع الاعداد لفظه ر وز فلا يجي ما قال ابو حنيفة في انتهاء الايام الى العشرة ف
حسن والصد اعلم فروع قال اول يوم من آخر هذا الشهر فهو على السادس عشر منه وآخر يوم من اول هذا الشهر يقع على الخامس عشر منه
ويجمع وسنكون منكر لفتح على ثلاث بالاتفاق ولو حلف ليفعل كذا عند راس الشهر وعند الملال او اذا اهل الملال ولانية له فله الليلة التي فيها
وليومها وان نوى الساعة التي اهل فيها صحت نية لانه حقيقة كلامه وتعليط عليه ولو قال اول الشهر ولانية فله من اليوم الاول الى خامس عشر
وان قال آخر الشهر فمن سادس عشر اليوم الاخير هذا الشهر فله ليلة الاول واليوم الاول في العرف وان كان في اللغة للايام الثلاثة وسبع الشهر فالتاسع
والعشرون وان قال صلوة الظهر فله وقت الظهر كله وعند طلوع الشمس من حين تبدوا الى ان تبيض ان قال وقت الصلوة فمن حين
تبيض الى ان تزول ففي اي وقت فيما بين ذلك فعل برهان قال السائر فقد تقدم ان المساء سائر لو قال في الشتاء ونحوه فعن محمد بن ابي
عندهم حساب يعرفون بالشتاء والربيع والصيف والخريف فهو على حسابهم وان لم يكن فالشتاء ما يشته فيه البرد على الدوام والصيف
ما يشته فيه الحر على الدوام فعلى هذا القياس الخريف ما ينكسر فيه الحر على الدوام والربيع ما ينكسر فيه البرد على الدوام وقال ابو الليث قال محمد بن
عندنا شئ في معرفة الصيف والشتاء ما نترجح فيه الى قول الناس فاذا قالوا باجمعهم ذهب الشتاء والصيف فهو كذا فك فيعتبر العرف في هذه
وفي الوقعات والمخاراة اذا كان الحالف في بلد من حساب يعرفون الصيف والشتاء مستمر فيصرف اليه والا فالشتاء ما يلبس فيه المشوي
واخر ما يستغني الناس فيه عنهما والفاصل بين الشتاء والصيف اشتغال بالشتاء وشتاخ في الصيف والربيع من آخر الشتاء الى اول الصيف فالحالف من آخر الشتاء
لان هذه اليلة قبل اذا كان على الاشجار اوراق وثمار فهو صيف واذا بقيت الاوراق دون الثمار فخرريف واذا لم يبق عليها اوراق فالشتاء واذا
خربت الاوراق دون الثمار فالربيع وهو اذا خرجت الازهار ولو قال الى وقوع الثلج اراد وقت وقوعه فعلى ذلك فهو الشهر الذي يقال له بالفارسية
اذ فان لم يكن له نية او نوى حقيقة وقعه فعلى حقيقة الوقوع وهو الشهر الذي يحتاج فيه الى كسبه ولا يعتبر ما يطير الى الموى وما لا يستعين على وجه
لارض لو وقع الثلج في بلد غير بلد الحالف لا يعتبر بل المعبر وقعه في بلده حتى لو كان الحالف في بلدة لا يقع بها ثلج تابت اليمين ولو قال الى
مدوم الحج فقد برء واحدة من ثلث اليمين لو كان في بلدية القدر وان كان لا يعرف اختلاف العلماء فيها فعلى السابعة والعشرين من رمضان
هذا لفتة ليواليث وان كان يعرف لا يفسر منه اليها والاختلاف فيه معروفة بين علماءنا وان كان حلفت في ثمار الشهر لا يحث عند

ومن قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم مخبر بغير بشره الوجه ويشترط كونه
 سارا بالعرف وهذا لما يتحقق من الاول وان بشره معا عتقوا لانها تحققت من الكل ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشترى
 بنوى به كفارة يمينه لا يجوز لان الشرط قران النية بعللة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه وان اشترى اياه بنوى عن كفارة يمينه
 اذ كان عندنا خلافا لفرق الشافعي والحنف ان الشرط العتق فاما العلة فهي القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملك
 والاعتاق انزاله وبينهما منافاة ولذا ان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لمن يجرى ولد والده الا ان
 يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظيره قوله سقاء فاروا

انصفت بالاولية فلا تصفت بالآخرة كقوله اخر عبد اضربه وضرب عبدا ثم اخر ثم عاد الضرب على الاول ثم مات عتق الذي ضربه بانى لا يحد
 قوله ولو قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين اي متعاقبين عتق الاول منهم فقط لان البشارة انما تحققت منها
 اسم مخبر بغير بشره الوجه ويشترط كونه سارا في العرف واما في اللغة فهو ما يغير البشارة سارا وضارا قال تم فبشرهم بعذاب اليم ولكن اذا وقع به كبره
 قرن بذكر ما به الوعيد كما في الآية المذكورة فلما دعي انه في اللغة ايضا خاص بالمحبوب ما ورد في المكره فمما زود في جادة اشتقاقه وهي البشارة فانها
 تفيد ان لذلك الخبر اثر في البشارة ولا شك ان الاخبار بما يخافه الانسان يوجب تغير بشرته في المشاهدة يعرف كما يتغير بالمحبوب الا ان على العرف
 بناء الايمان فان بشره مع اعتقالات البشارة تحققت من الكل قال تم فبشره بعلام عليهم فنبها الى جماعة حقيقة يتحقق بالاولية
 من فردوا اكثر واصله ياروي انه عسدهم ما بن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال عزم من احب ان يقرأ القرآن غضا طرا يكما انزل فليقرأ
 بقراءة يسمع وابعد رايه اليه اليك وعمره بالبشارة فسبق اليك عمر فكان ابن مسعود يقول متى ذكر بشرني اليك واخبرني عمر ولو كان مكان البشارة
 اخبارا بان قال اخبرني والباقي بحاله عتق الكل ثم ان عدى بالبلاء وبان قال ان اخبرني بقدم فلان شرط فيه الصدق لا فادتها
 الصاق الخبر بنفس القدم ولا يخفى انها انما يتصور لصوتها الاخبار بنفسه يعني بنفس الفرد لفظا وهو الواقع في الكذب في اشتراط الصدق
 بناء على ان تحقق الاتصال انما يكون بالصاق الاخبار بنفس الواقع بخلاف ما لو قال ان اخبرني فلانا قدم عتق كل من خبره صدقا او
 كذبا وقادروا على اشتراط الصدق في البشارة ان تغير البشارة كما يحصل بالاخبار بالبشارة صدقا كذا يحصل كذا واجنب ليس بنفسه
 والوجه فيه نقل اللغة والعرف قوله ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشترى بنوى به كفارة يمينه لم يجزه لان وقوعه كفارة يحتاج
 الى نية الكفارة وهذه النية تشترط قرانها بعللة العتق وهي اليمين وهذا سهل فان عللة العتق هو قوله هو حر جزاء اليمين فان اليمين مجموع الترتيب الخلق
 واذا كان الشرط ذلك الفرض انه لم ينو عند التكلم به بل عند مباشرة الشرط لم يحصل شرط الكفارة فلم يجز عنها فهذا لان العتق وان كان
 ينزل عند وجود الشرط لكنه انما ينزل بقوله انت حر السابق فاعلة اما الشرط فمما فلا يعتبر وجود النية عنده فصار كما لو قال
 عبدى حر بنية ثم بنوى عن كفارة لا يجزه لان النية شرط مقدم لا متأخر وانما صحت في الصوم على خلاف القياس حتى لو كان نوى عنه
 اذا اشترى فهو حر من كفارة يمينه فاشترى عتق عنها وكذا لو قال هو حر يوم اشترى يريد عن كفارة او ورد عليه ان الجزاء المعلق انما
 يتقصد علة عن الشرط والشروط وقد قرنت النية بالعللة فينبغي ان يقع عنها بقران النية بالعللة والجواب انه لما كان قبل
 الشرط بعرضية ان يصير علة اعتبر الشرع له حكم العلية حتى اعتبر الشرع له حكم العلية حتى اعتبرت الالوية عنده اتفاقا ولو كان
 مجنونا عنده وجود الشرط وقع الطلاق والعتاق ولو كان مجنونا عنده التعليق لم يعتبر اصلا فكذا يجب ان تعتبر النية عنده
 قوله فان اشترى اياه بنوى عن كفارة يمينه اجزاء عندنا خلافا لفرق الشافعي والحنف واما كذا واحد وهو قول ابو حنيفة اولا لان العلة للعتق
 هي القرابة المحرمة لا شراء القريب لما التزمنا في وجوب المصلحة كالنفقة وهي الموثرة في العتق وانما الملك شرط عملها سوارحل
 بطريق الشراء وغيره كالسنة والارث واما ان يكون الشرط نفس العلة فلا لانه لا يثبت الملك والعتق لازالة وبينهما منافاة فلا يكون
 العتق مقتضا لولنا ان شراء القريب اعتاق لما روي الستة الا البخاري يحكم من حديث سبيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة

ولو اشترى ام ولد له لم يجز ومن هذه المسئلة ان يقول كرامة قد استولدها بالنكاح ان اشترى ثوبها فانت حرة عن كفارة يميني
ثم اشترى ثوبها فانها تعتق لوجود الشرط ولا يجزى عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاء فلا تصاف الى اليمين من كل وجه مجزى
ما اذا قال بعتك ان اشترى ثوبك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزى عنها اذا اشترى ثوبها لان حريتها غير مستحقة بمجرده
اخرى فلم يخل الاضافة الى اليمين وقد قارنته بالنية ومن قال ان تسريت جارية في حرة فتسري جارية كانت في ملكه عتقت
لان اليمين انعقدت في حقها لمصداقها الملك وهذا لان الجارية منكورة في هذا الشرط
فيستأول كل جارية على الافراد وان اشترى جارية فتسريها لم تعتق بهذه اليمين خلافا لغيره فانه
يقول التسري لا يصح الا في الملك فكان ذكر الملك فصا كما اذا قال لاجنية ان طلقك فبعدي حويصير التزوج مذكورا

عنه عزم انه قال لن يجزى ولد والده الا ان يحده مملوكا فيشترى فيعتقه يريد فيشترى فيعتق به عند ذلك الشرط وهذا الجمل على انه لا يحتاج
الى اثبات حقه على عتاق زائد بعد الشراء ولا شك ان القرابة ظاهرة الاثر فيه شرعا وقد رتب عتقه على شرائه بالفار لما علمت
من ان المعنى فيعتق هو فهو مثل سقاء فارواه فالترتيب بالفار يفيد العلية على ما عرفت مثل سقي فسجد وزني ما عرفت كما بينا
في قول وجه زفر وغيره وقد ثبت ان الملك ايضا كذا كذا بالنص مع انه يشتمل على عين ملكته وذلك ان في ترتيب العتق عليه
تحصيله لدفع مفسدة القطعية الحاصلة بملكه اياه كالبهاجم والاستعانة بالصلة وبذره عين حكمة القرابة التي بها كانت عتقه
العتق فوجب كون مجموع القرابة والملك علة العتق ولذا اجمعا بينهما واشترت عتاقا القالة شراء القريب عتاقا غير ان الشراء علة
اي علة جزئية لاي علة اى ولما كان الشراء اختياريا اضعف الحكم اليه ولاست النية عنده فاذا نوى عند الشراء ان يشترى عن كفارة صح عتاقه
اذا ملك الاب غير بالارث فان ثبت فيه بلا اختيار فلا يتصور النية فيه فلا يعتق عن كفارة اذا نواه لانها نية متأخرة عن العتق على ما
بخلاف ما اذا وهب له او وصى له به او تصدق به عليه فنوى عند القبول ان يعتق عن كفارة فانه يصح لسبقها عتاقا في السبب باذنا
من الترتيب طرف فساد قوله لم يعتق مستحق بالقرابة لان العتق لا يثبت قبل تمام العلة واما المناقات التي ذكرت في قوله لم الشراء يوجب الملك
والاعتاق ازالته فهو بناء على ظاهر اللفظ وقولنا شراء القريب عتاق وقد علمت انه انما يوجب الملك وملك القريب علة العتق فالا
ايضا صفة الى علة بعبدة والمناقاة انما تثبت لو كان ازالة الملك نفس موجب الشراء او بالذات وكان الاليق بهذه المسئلة
فصل الكفارة قوله ولو اشترى ام ولد له لم يجز عن الكفارة وان نوى عند الشراء ان يكون عتقا عن كفارة يمينية قالوا ومعنى المسئلة
ان يكون تزوج امته لغيره فاولد بالملك ثم يقول لما اذا اشترى ثوبك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشترى ثوبا فانها تعتق لوجود الشرط وهو الشرط لا تجزى
عن الكفارة وانما صورت هكذا لانه يريد الفرق بين شراء القريب عن الكفارة وشراء ام الولد والا فالعاقبة ان يعتق ام الولد عن الكفارة لا تجزى
مطلقا ولا منجزا والفرق بين الشريكين مع ان الشراء في فصلين يوجب كفاية العتق من وجهها القرابة بالاستيلاء والام الولد مستحقة العتق بالاستيلاء على ما
اعتاق من وجهه قال عزم اعتقا ولد له فاني قبل الشراء قد عتقت من وجهه ولم يكن عتقا بالشراء او بتجيزا اعتاقا من كل وجه بل من وجه
دون وجه والواجب بالبحث في اليمين غير من الكفارات اعتاق من كل وجه بخلاف شراء القريب فانه اعتاق من كل وجه لانه لم يكن قبل الشراء
عتق من وجه بخلاف ما لو قال بعتك ان اشترى ثوبك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزى اذا اشترى ثوبا لان حريتها غير مستحقة بجملة اخرى فلم
يتمثل باضافة العتق الى الكفارة وقد قارنته بالنية فكل الموجب قوله ومن قال ان تسريت جارية في حرة اعلم ان التسري بها تفصل عن
السرية بوجوه اخذت من السرية والسرية ان كانت من السرور فانما تسري بهذه الحالة وتسري موبلا من السرور والسيارة فضم سيرا على الاصل وان كانت
من السرور بمعنى الجماع او بمعنى ضد الجهر فانما قد تخفى على الزوجات المحاريف فضمها من تغييرات النسب كما قال دهرى بالضم في النسبة الى الدبر
النسبة الى السهل من الارض سهل بالضم والفعل منه بحسب اعتبار مصدره فان اعتبر التسري قيل التسري بابدال الباء لظن كثر كما وانفتح قلبها
وان اعتبر التسري قيل تسري وكان القياس ان لا يقال بالتسري في المصدرين لانه امتداد السرية لكن لو خط فيه اصل السرية وهو السرور
والسرور فاستعمل برأين ببدال الباء راء وخصت لانها هي الاصل ومنه ما ذكره ابن الاثير عن عائشة وسجلت عن المتعة لانجب

ولنا ان الملك يصير مذكوراً في حقها في حقها فلا يظهر في حق صحة الجراء وهو الحرة وفي مسئلة الطلاق انما يظهر في حق الشرط دون الجراء حتى لو قال لها ان طلقك فانت طالق ثلاثاً فزوجها وطلقها لا تطلق ثلاثاً في حق مسئلة

في كتاب الله نعم الا الشكاح والاستسار والقياس الاستسار بهمة هي بديل البيا والواقعة طرفا بعد الف ساكنة كمنزله كسار ومعنى الشكاح عند ابي حنيفة ومحمد ان يخص امته ويعد بالجماع افضى اليها بما فيه ادخل بينهما وعند ابي يوسف ونقل عن الشافعي رحمه الله لا يعزل ما لم يفرق منه لو وطئ امته لم يفرق ولو لم يفعل ما ذكرنا من التخصيص ولا عدد الا يكون تسرياً وان لم يعزل عنها وان علقته منه لنا ان مادة اشتقاقه سواء اعتبر من السرد او ما يرجع الى التميز او فيه ذلك لا يتحقق الا نزال فيها لان الجماع والسرور في المسألة كل منهما يتحقق دون فائدة في المفهوم واعتباره بلا دليل وكون العرف في ذلك في تخصيصها للطلب الولد وانما يمتنع ما بالعرف في ذلك في المشاهدة فمن الناس من يقصد ذلك ومنهم من يقصد مجرد قضاء الشهوة من غير ان تله له اذ عرفت هذا فاعلم انه اذا حلفت لا تسري فاشترى جارية فخصها ووطئها حثت ذكره القدوري في التجريد عن ابي حنيفة ومحمد رحم ولوقال ان تسربت جارية فبدي حراً فاشترى جارية فسترها عتق العبد الذي كان في ملكه وقت الحلف ولو لم يكن في ملكه عتق فملك عتق ثم اشترى جارية فسترها لا يعق هذا المستبرئ ولوقال ان تسربت جارية فبدي حرة فسترى جارية كانت في ملكه يوم حلف عتقت وهي اجماعية ولو اشترى جارية بعد الحلف فسترها لا يعق عندنا ولا عند احد من الائمة الثلاثة ما لك شافعي واما احمد جرح وقال زفر يعق لان التسري لا يصلح الا في الملك فكان ذكر الملك فكانه قال ان ملكك امه فسترها فبدي حرة وصار كما لو قال لاجنية ان طلقك فبدي حرة فسترها لا يعق هذا مستبرئ لا يعق العبد لا يعق المشتراة لزم صحة تعليق عتق من يبيع الملك بغير الملك وسببه ان في باطل بالجماع وهذا لان التسري لا يفسد الملك لا يستبرئ قد يعق بعد ذلك لا يتفق فان حقيقة ليس الاعداد انه خصها بالجماع فانما يستلزم وجوده في الملك سابقا على ابتداء التخصيص للاعداد او مقدماً وهذا القدر لا يحضره عند التكلم لافضل من حضوره ثم نقدره مراداً لا ليس لازماً بنا لول اللفظ في الذهن بل لازم لوجوده في الخارج واللازم الخارجية لا يلزم تعقلها تعقل ما هو ملزومها في الخارج بخلاف ما لو قال ان ملكك امه فسترها بالخ فانه صرح بجعل الشرط الملك وبخلاف ما قاس عليه من قوله لاجنية ان طلقك فبدي حرة لان عتق عتق عتق القائم في ملكه ليس باعتبارنا الشرط الملك غير ان الشرط مجموع ان تزوجك ثم طلقك فبدي حرة بل لاقتضاء شرط الملك غير ان الشرط هناك اذا ثبت بمقتضاها ثبت المحذور وهو عتق عتق اما بهنا لو ثبت التسري لا يثبت عتق المشتري بها لا احتياجه على امرزاد على مجرد الشرط شرعاً وهو كونه نفس الملك او سببه ولهذا ثبت الملك بهنا لفرضه صحة التسري به فقط لان ما ثبت ضرورة امر لا يتجاوز ما ثبت عند التسري عتقها لا احتياجه عتق غير المملوكة بالاعتاق المعلق قبل ملكها الى كونه معلقاً بالملك او سببه ولم يوجد فظهر ان هذه ليست وزان مسئلتنا وانما وزاننا لو قال لاجنية ان طلقك واحدة فانت طالق ثلاثاً ثم تزوجها فطلقها واحدة ونحن نقول في هذه لا تطلق الاخرين الباقيتين لو طلقها واحدة بعد ان تزوج بها لما ذكرنا من ان شرط الطلاق الواقع بالتطبيق المعلق قبل الزوج كونه معلقاً بالملك او سببه ولم يوجد نعم قد يقدر اللفظ الدال على المعنى فيصير معتبراً لفظاً وان لم يكن مدلولاً التزامياً لتصحيح الجزاء فيها اذا علم ان غرض اليمين المحل فانه يعرف قصد وجود الشرط ليجوز المحذور كما قد روي عن ابي حنيفة لفظ حيا

ومن قال كل مملوك لي حر يعتق أمهات اولاده ومدبره وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء الملك ثابت
فيهم رتبة ويدل ولا يعتق مكاتبه الا ان ينوبهم لان الملك غير ثابت يد ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى
المكاتبه بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من النية ومن قال لنسوة له هذه طالق وهذه
وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لان كلية ولا ثبات احد المذكورين وقد دخلها بين الاوليين
ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للمشاركة في الحكم فيقتضى مجله فصاركها اذا قال احدكما
طالق وهذه وكل اذا قال لعبيده هذا حر وهذا عتق الاخيرة وله الخيار في الاوليين لما بيننا

في قوله ان ولدت ولدا فهو لتصح الجزاء العلم بان غرضه وجود الشرط وهو الولادة والحمل عليها وتخفيفها عليها وفيما ليس كذلك بل كبر
ان الغرض منع الشرط بمنع نفسه عنه لا يجوز التقدير لتصح وقوع الجزاء وحلف التبري من هذا القبيل وقد سئل هنا فقيل ان غرضه
لا يقول بالمقتضى حتى حكم في قوله اعتق عبدك عنى بالفت انه يعتق عن المأمور فكيف خالف هذا وحكم باعتباره وتقدر
واجيب بانه لا يلزمنا اصلاح له فان مناقضة لا نقرنا وتمسك من اجاب بانه ليس عنده من باب المقتضى بل من دلالة
النص حيث كان فم الملك ثابتا عنده فم معنى التبري واعتراض بان الدالة لا بد فيها من صورة اصل و فرع ودلة حتى قيل
قياس غير انه لا يقتصر الى البنية الاجتهاد في فهم حكم المسكوت. فالوجه كون هذا اللفظ في العرف بمعنى ان وطبت مملوكة
لي فكانت الدالة بطريق العبارة وقد قلنا في تحرير الاصول عن فخر الاسلام تفسير الدالة بمعنى دلالة الالتزام
وان لم يرضه هذا والتحقيق ان ليس هذا من المقتضى لان المقتضى ما يكون بثبوت ضرورة تصحيح الكلام الظاهر عدم
صحة لغة مثل رفع الخطا او شرعا مثل اعتق عبدك عنى وقول القائل تسريت لا يتبادر كذبه فيحتاج في تصحيحه الى
التقدير ازالة للخطا وتصحيحا لما لم يصح ظاهره وهذا على وزان ما قلناه في ان اكلت بل الحق انه في اللغة والعرف
واحد وهو اعداد المملوكة الخ لا الاعداد الاعم منها ومن المزمع بها فهو مدلول يقتضى من قبيل العبارة قوله ومن قال كل
مملوك لي حر يعتق أمهات اولاده ومدبره وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء الملك الكامل في هؤلاء
الى السيد ثابتة رتبة ويدل فدخلوا فيعتقون فدخل الامار والمذكور ولو نوى المذكور فقط صدق ديانة لا قضاء لانه نوى
التخصيص في اللفظ العام ولو نوى السود دون غيرهم لا يصدق قضاء ولا ديانة لانه نوى التخصيص بوصف ليس
في لفظه ذكره ولا عموم اللفظ فلا يعمل بنية بخلاف الرجال لان لفظ كل مملوك للرجال حقيقة لانه تعميم مملوك وهو الذكر
وانما يقال لانه مملوكة ولكن عند الاختلاف يستعمل لها المملوك عادة يعنى اذا عمم مملوكة با دخال كل ونحوه يشمل الاناث
حقيقة كما ذكر في جمع المذكر كالمسلمين والواو في فعله على انه عند المحنفة والحنابة حقيقة في الكل فلذا كان
نية المذكور خاصة بخلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو نوى النساء وحدهن لا يصدق لاديانة ولا قضاء
ولو قال لم انوا المدبرين ففي رواية يصدق ديانة لا قضاء وفي رواية لا يصدق ديانة ولا قضاء وقوله ولا
مكاتبه يعنى بقوله كل مملوك لي حر وكذا معتق البعض عن ابى حنيفة رحم لان الملك فيهم غير ثابت يد او بهذا
لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى المكاتبه بخلاف ام الولد والمدبر فاختلت الاضافة الملك اليهم فلا بد من ان ينوبهم
بلفظ كل مملوك وعلى هذا ينبغي لو قال كل مرفوق لي حر ان يعتق المكاتبون لان الرق فيهم كامل ولا يعتق الام
الا بالنية قوله ومن قال لنسوة هذه طالق وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لان كلمة
اولا حد المذكورين وقد دخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة منها والعطف يشترط في حكم المعطوف عليه
وحكمه هنا الطلاق المنجذ وانما التوقف في التعيين فصاركها اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده

باب اليمين في البيع والشراء والتزوج وغير ذلك

ومن حلف لا يبيع أو لا يشتري أو لا يوافق أو لا يوافق كل من فعل ذلك لم يحنث لأن العقد وجد من العاقد حتى كانت الحقوق عليه وهذا لو كان العاقد هو المحالف بحدت في ميثنه فلم يوجد ما هو الشرط وهو العقد من ميثام وأما الثابت لم يحكم العقد إلا أن يتوكل ذلك لأن فيه تشديدا ويكون المحالف ذا سلطان لا يتولى العقد بنفسه لأنه يمنع نفسه عما يعتاده

بناحر او هذا وهذا عتق الاخير ويتخير في الاول ليس لما بينا ومثله لو قال لفلان على الف ولفلان من فلان كان النصف الالف للثاني
وعليه بيان من له النصف الآخر من الاوليين وقد يقال العطفت بالواو كما يصح على الاصل المفهوم من هذه او هذه يصح على
هذه الثانية ووجه لا يلزم الطلاق في الثالثة لان الترديد بين الاولى فقط والثانية والثالثة معا فينبغي البيان كذلك وانما سلم
باب اليقين في البيع والشراء او التزوج وغير ذلك من الطلاق والعتاق والضرب
ولما كان الايمان على هذه التصرفات اكثر منها على الصلوة والتج والصوم وما بعد ما قد جاز عليها والحاصل ان كل باعته
فوقه اقل مما قبله واكثر مما بعده واعلم ان الاصل عندنا ان كل عقد ترجع حقوقه الى المباشري يستغنى الوكيل
فيه عن نسبة العقد الى الموكل ولا يبحث الحالف على عدم فعله بمباشرة المأمور بوجوده من المأمور حقيقة
وحكما فلا يبحث بفعل غيره لذلك وذلك كالحلف لا يبيع ولا يشتري ولا يزوج ولا يتزوج ولا يبيع ولا يشتري ولا
ولا يقاسم وكذا الفعل الذي يستتاب فيه ويحتاج الوكيل الى النسبة الى الموكل كما اذا حلف لا يخاصم فلانا فان الوكيل
يقول ادعني للموكل وكذا الفعل الذي يقتصر اصل الفائدة فيه على محله كضرب الولد فلا يبحث في شيء من هذه
بفعل المأمور وكل عقد لا ترجع حقوقه الى المباشري بل هو فيه سفير وناقل عبادة يبحث فيه بمباشرة المأمور كما يبحث
بفعل نفسه وذلك اذا حلف لا يتزوج فوكل به او لا يطلق او لا يعتق بمال او بلا مال او لا يكتب او لا يبيع او لا يتصدق
او لا توصي او لا يستقرض او لا يصالح عن ماله او لا يزوج او لا يقبل الوديعة او لا يعبر او لا يستعيذ كذا كل فعل يرجع صلاحيته الى المأمور كالحلف
لا يضرب عبدا ولا يزوج ستانة فانه يبحث بفعل المأمور ومن قصار الدين قبضه والكسرة والحمل على
دابة وخياطة الثوب وبناء الدار قوله ومن حلف لا يبيع او لا يشتري او لا يزوج فوكل من فعل ذلك لم يبحث في
العقد من العاقد لا من الحالف حقيقة وهو ظاهر وحكما حتى رجعت حقوق العقد اليه وكان هو المطالب بالتسليم للثمن او
والمخاصم بالعيب وبالعين الموجرة والناجرة ولذا لو كان العاقد بطريق الوكالة في هذه هو الحالف لا يبيع الخ يبحث في
يمينه لصدق انه باع واشترى واستأجر حقيقة وحكما وهذا قول الشافعي في الاطهر وعند مالك وحماد
يبحث لان بالامر يصير كأنه فعله بنفسه كما لو حلف لا يخلق رأسه فامر من خلقه حنث قلنا لم يوجد الفعل منه
حقيقة ولا حكما وهو شرط للحنث بل من العاقد حقيقة وحكما وانما الثابت له حكم العقد الذي هو الملك لا كل حكم
وان كان الحكم انا على خلاف الحلق لان اليمين لم تنفذ فيه على حلقه بنفسه لانه غير معتاد وانما انعقدت على الحلق مطلقا
فيبحث بفعل الغير كما لو حلق بنفسه بان كان ممن يقدر على ذلك ويفعله وقوله الا ان ينوي كذا شئ من قوله لم يحنث
يعني فاذا نوى البيع بنفسه او وكيله يحنث ببيع الوكيل او يكون الحالف ذا سلطان لا يتولى العقود بنفسه
فانه يحنث وان لم ينو لان مقصوده من الفعل ليس الا الامر به فيوجد سبب الحنث بوجود الامر به للعادة وان كان
السلطان رعايا بنفسه عقد بعض البيعات ثم لو فعل الامر بنفسه يحنث ايضا لان عقاده على الاحتمال من فعله بنفسه

ومن حلف لا يتزوج أو لا يطلق أو لا يعتق أو كل بذلك حنث لأن الوكيل في هذا سفير ومعتد ولهذا لا يضيغه إلى نفسه بل إلى الآمر
 وحقوق العقد توجه إلى الآمر لا إليه ولو قال عنيته أن لا أتكلم به لم يدين في القضاء خاصة وسنشير إلى المعنى في الفرق ان شاء الله تعالى
 ولو حلف لا يضرب عبداً أو لا يذبح شاة فامر غيرة ففعل بحنث في عينه لأن المالك له ولاية ضرب عبده وذبح شاته فملاك توليته
 غيرة ثم منفعته راجعة إلى الآمر فيجعل هو مباشرة إذا حقق له وجهه إلى المأمور ولو قال عنيته أن لا أؤتي ذلك بنفسى دين في القضاء
 بخلاف ما تقدم من الطلاق وغيره ووجه الفرق أن الطلاق ليس إلا تكلم بكلام يفهم إلى وقوع الطلاق علية
 والآمر بذلك مثل التكلم به واللفظ يتطهرها فإذا نوى التكلم به فقد نوى الخصم في العام فيدين ديانة لا قضاء أما الذبح
 والضرب فعل حتى يعرف بأثره والنسبة إلى الآمر بالتسبب مجازاً فإذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى الحقيقة فيصدق ديانة وقضاء
 أو مأموره ولو كان رجلاً مباشراً بنفسه مرة ويؤكل أخرى تعتبر الغلبة وكل فعل لا يقادح الحالف كائن من كان كحلف لا يبي ولا يظلم
 انعقد كذلك قوله ومن حلفت لا يتزوج أو لا يطلق أو لا يعتق أو كل بذلك حنث يعني إذا فعله الوكيل وهو قول مالك
 وأحمد وروى الشافعية وأكثرهم لا يحنث لأنه لم يفعل وإنما نسبت إلى الأمر مجازاً ثم إنه يحنث عنه كم يفعل نفسه
 كما يفعل المأمور وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وانتم نابون قلنا لم يملك إضافة إلى نفسه بل لا يستغنى عن إضافة
 إلى موكله كأنه ناقلاً عبارة للموكل فانقصا العقد كله لفظاً وحكماً إليه فيحنث به الآخرى أنه يقال في العرف للتكلم
 بكلام غيبه من شعراء حكمة هذا ليس كلام هذا الرجل بل كلام فلان فكان المعقود عليه عدم لزوم أحكام هذه العقود
 نظراً إلى الغرض وهو أهم مما يلزم مباشرة أو مباشرة مأموره وليس فيه جمع بين الحقيقة والمجاز
 ولو قال عنيته أن لا أتكلم به لم يدين في القضاء خاصة وفيما بينه وبين الله تعالى يدين ولو خلصها وقال أنت
 طالق بدين حنث ولو آل منها فمضت المدة حتى بانث حنث عنه أبي يوسف لأن الأيلار طلاق موجب فحنث
 مضياً يقع مضافاً إلى الزوج وعنه زفر لا يحنث لأن الطلاق إنما وقع حكماً وفقاً بضرراً فلا يكون شرطاً لحنث
 موجود ولو كان مينا ففرق بينهما بعد المدة لم يحنث في قول زفر وعن أبي يوسف روايتان ولو زوجة فضولي فأجاب
 بالقول حنث وعن محمد لا يحنث وفي الإجازة بالفعل اختلاف المشايخ قال شمس الأئمة والأصح عنده
 لا يحنث لأن عقد النكاح يختص بالقول فلا يمكن جعل النجيز بالفعل عاقلة ولا فرق بين كون التوكيل بعبد أبيض
 أو قبله ولو وكل بالطلاق والعاق ثم حلف لا يطلق ولا يعتق ثم طلق الوكيل أو اعتق يحنث لأن عبارة الوكيل
 بنا منقولة إليه قوله ولو حلف لا يضرب عبداً أو لا يذبح شاة فامر غيبه ففعل حنث لأن له ولاية ضرب
 عبده وذبح شاته فيملك توليته غيبه فملكه إياه انتقل فعل الضرب إليه بواسطة الأمر ثم منفعته راجعة
 إلى الأمر على الخصوص وهو ما يحصل من أدبه وانزاجه فيجعل مباشرة إذا حقق ترجع إلى المأمور وهو
 المسئلة في ضرب عبده احترازاً عما لو حلف لا يضرب حرافة لا يحنث بالأمر به لأنه لا ولاية له عليه فلا يعتبر أمره
 إلا أن يكون الحالف سلطاناً أو قاضياً لأنها يملك أن يضرب الأحرار حداً وتغزيراً فملك الأمر به ولو قال عنيته أن لا أؤتي
 بنفسى دين في القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغيره ووجه الفرق أن الطلاق ليس إلا تكلم بكلام شرعي يؤجر
 أثر شرعي في المحل وهو الفرقة والأمر بذلك مثل التكلم به لأن المأمور به كالرسول وملك اللسان الرسول كلسان المرسل
 بالاجماع فإذا نوى التكلم به خاصة فقد نوى خلاف الظاهر فلا يصدق القاضي من حيث أنه يتكلم بكلام داخل تحت ولاية
 المرسل مع فرض أن مقتضيات لا ترجع إليه وبه الحقوق وحقيقة المراد أن الطلاق وأما مع ما كان لفظاً مثبتاً
 أثر شرعي فالحنث على تركه حلف على أن لا توجد الفرقة من جهة وهذا المعنى أعم من أن يتحقق مباشرة أو مباشرة المأمور غيبه احترازاً
 خلاف الظاهر ما الذبح والضرب ففعل حتى لا يتوقف تحقق أثره على الأمر لأن الضرب مثبت مع أثره من الفاعل بلا إذن

ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسا فاضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التاديب والتقف لم ينسب
 فعله الى الامر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته لا يتار باجرة فيضاف الفعل اليه ومن قلا لغيره ان بعث بك هذا الثوب
 فامر انه طلق مكنت المحلوف عليه ثوبه في ثياب الخائف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضيه اختصاصه به
 وذلك بان يفعله باجره اذا بيع بجره فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعث ثوبك حيث يحنث اذا باع ثوبا معلوكا له
 سواء كان باجره او بغيره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضيه اختصاص العين وذلك
 بان يكون معلوكا له ونظيره الصباغة والخيطة وكل ما يجري فيه النيابة بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتل النيابة لانه يفتقر
 الحكم فيه في الوهيين ومن قال هذا العبد حران بعثه فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء
 فنية الفعل الى الامر مجازية باعتبار نسبة فيه فاذا نوى ان لا يفعله بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه بخلاف الكلام المحمول اسبابا شرعية لا تار
 شرعية لا تثبت تلك الآثار بالاذن عن ولاية فلما كان للاذن فيها اثر انقلبا الى الحالف قالوا ثبتت تصديقه قضائي في ضرب العبد
 رواية في تصديقه قضائي في الطلاق لان حقيقة كلامه المباشرة فيها فيصدق في الفصلين وهو قول الشافعي والحنفي ان الفرق
 ثابت ولكن تايده في اختلاف الحكم غير ظاهر فان كون الفعل يتحقق اثره بلا اذن والقول لا يتحقق اثره الشرعي الا بالاذن لا يخفى
 عنه بلزوم الفرق المذكور قوله ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسا فاضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة
 الى الولد المضروب وهي التاديب والتشقيق اى التقوم وترك الاوجاج في الدين والمروءة والاخلاق فلم يمتنع من فعله المأمور
 الى الامر وان كان يرجع الى الاب ايضا لكن اصل المنافع وحقيقتها انما ترجع الى المتصرف بها فلا موجب للنقل وانما في عرفنا
 وعرف عاتنا فانه يقال ضرب فلان اليوم ولده وان لم يباشره ويقول العامي بولده هذا سبقك علقته ثم يذكر لمودب الولد
 ان يضربه فيجد الاب نفسه قد حقق ايعاده ذلك ولم يكذب فمقتضاه ان ينفقه على معنى لا يقع بكذبك من جبنى ويحنث بفعل المأمور
 قوله من قال ان بعث لك هذا الثوب الخ لا شك انه يحنث بك هذا الثوب بعث لك بجمع اى اذ باع على جعل المخاطب مشتر بالهنا فاللام للاختصاص
 واما على جعلها لغيره لتعليل اى بعثه لاجلك ففى الغرض لا اختصاص على ذكره لكن اوجبا الظاهر في الاستعمال انه اذا وليت لغيرك متوسطة جميعه و
 بين المفعول نحو بعث لك هذا كانت لتعليل وجاها واما الاختصاص من انما تصنيف متعلقها لدخولها ومتعلقها الفعل ودخولها كان المخاطب
 اس فيفيد ان المخاطب مختص بالفعل لكونه مختصا به فيبذل لالتفاطلان فعله لاس من جهة وذلك يكون باجره واذا باع باجره كان بيعا باجره من اجله
 وهي لام التعليل فصار المعقود عليه لا يبيعه من اجله فاذا ذاك المخاطب ثوبه بلا عمله فيها علم كمين باجره من اجله لان ذلك لا يتصور
 الا بالعمل باجره ويلزم من هذا كوايد هذا لا يكون الا فى الافعال التى تجري فيها النيابة كالصباغة ونحوه صنعت لك خاتما وكذا ان خط
 لك وان بنيت لك بيتا بخلاف ما اذا قال ان بعث ثوبك حيث يحنث اذا باع ثوبا معلوكا للمخاطب سواء كان باذنه او بغيره
 لان المحلوف عليه يوجد من امره وعدم امره وهو بيع ثوب مختص للمخاطب لان اللام هنا اقرب الى الاسم الذى هو الثوب معنى
 الفعل والقرب من اسباب الترجيح فيوجب اضافتها الثوب الى دخولها على ما سبق مثله ما لو وليت فعلا لا تجزى
 فيه النيابة مثل الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتل النيابة فلو قال ان اكلت طعاما او طعاما لك او شربت
 لك شرابا او شربا لك او ضربت لك فلانا او ضلانا لك او دخلت لك دارا او دارا لك فانه يحنث بدخول داره فحققت له الخ
 اى تنسب اليه واكل طعام يملكه سواء كانه يملكه او يعلمه او دونها ثم ذكر غير الدين ان المراد بالغلام الولد لان ضرب العبد
 يحتل النيابة والدلالة فكان كالا بان قال تع فبشره بغلام عليم وقال قاضى خان المراد به العبد المعروف ولان المضرب
 مما لا يملك بالعقد ولا يلزم محل الضرب يملك به فانصرف اللام الى ما يملك لا الى لا يملك قوله ومن قال هذا العبد حران
 بعثه فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والغرض ان الملك فيه قائم لان خيار البائع لا يوجب خروج المبيع
 من ملك البائع فينزل الجزاء لوجوده بل محل ولو باعه مينا فاسد فان كان العبد في يد المشتري مضمونا عليه بان كان

من حلف لا يضرب ولده فامر انسا فاضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التاديب والتقف لم ينسب فعله الى الامر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته لا يتار باجرة فيضاف الفعل اليه ومن قلا لغيره ان بعث بك هذا الثوب فامر انه طلق مكنت المحلوف عليه ثوبه في ثياب الخائف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضيه اختصاصه به وذلك بان يفعله باجره اذا بيع بجره فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعث ثوبك حيث يحنث اذا باع ثوبا معلوكا له سواء كان باجره او بغيره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضيه اختصاص العين وذلك بان يكون معلوكا له ونظيره الصباغة والخيطة وكل ما يجري فيه النيابة بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتل النيابة لانه يفتقر الحكم فيه في الوهيين ومن قال هذا العبد حران بعثه فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء فنية الفعل الى الامر مجازية باعتبار نسبة فيه فاذا نوى ان لا يفعله بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه بخلاف الكلام المحمول اسبابا شرعية لا تار شرعية لا تثبت تلك الآثار بالاذن عن ولاية فلما كان للاذن فيها اثر انقلبا الى الحالف قالوا ثبتت تصديقه قضائي في ضرب العبد رواية في تصديقه قضائي في الطلاق لان حقيقة كلامه المباشرة فيها فيصدق في الفصلين وهو قول الشافعي والحنفي ان الفرق ثابت ولكن تايده في اختلاف الحكم غير ظاهر فان كون الفعل يتحقق اثره بلا اذن والقول لا يتحقق اثره الشرعي الا بالاذن لا يخفى عنه بلزوم الفرق المذكور قوله ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسا فاضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة الى الولد المضروب وهي التاديب والتشقيق اى التقوم وترك الاوجاج في الدين والمروءة والاخلاق فلم يمتنع من فعله المأمور الى الامر وان كان يرجع الى الاب ايضا لكن اصل المنافع وحقيقتها انما ترجع الى المتصرف بها فلا موجب للنقل وانما في عرفنا وعرف عاتنا فانه يقال ضرب فلان اليوم ولده وان لم يباشره ويقول العامي بولده هذا سبقك علقته ثم يذكر لمودب الولد ان يضربه فيجد الاب نفسه قد حقق ايعاده ذلك ولم يكذب فمقتضاه ان ينفقه على معنى لا يقع بكذبك من جبنى ويحنث بفعل المأمور قوله من قال ان بعث لك هذا الثوب الخ لا شك انه يحنث بك هذا الثوب بعث لك بجمع اى اذ باع على جعل المخاطب مشتر بالهنا فاللام للاختصاص واما على جعلها لغيره لتعليل اى بعثه لاجلك ففى الغرض لا اختصاص على ذكره لكن اوجبا الظاهر في الاستعمال انه اذا وليت لغيرك متوسطة جميعه و بين المفعول نحو بعث لك هذا كانت لتعليل وجاها واما الاختصاص من انما تصنيف متعلقها لدخولها ومتعلقها الفعل ودخولها كان المخاطب اس فيفيد ان المخاطب مختص بالفعل لكونه مختصا به فيبذل لالتفاطلان فعله لاس من جهة وذلك يكون باجره واذا باع باجره كان بيعا باجره من اجله وهي لام التعليل فصار المعقود عليه لا يبيعه من اجله فاذا ذاك المخاطب ثوبه بلا عمله فيها علم كمين باجره من اجله لان ذلك لا يتصور الا بالعمل باجره ويلزم من هذا كوايد هذا لا يكون الا فى الافعال التى تجري فيها النيابة كالصباغة ونحوه صنعت لك خاتما وكذا ان خط لك وان بنيت لك بيتا بخلاف ما اذا قال ان بعث ثوبك حيث يحنث اذا باع ثوبا معلوكا للمخاطب سواء كان باذنه او بغيره لان المحلوف عليه يوجد من امره وعدم امره وهو بيع ثوب مختص للمخاطب لان اللام هنا اقرب الى الاسم الذى هو الثوب معنى الفعل والقرب من اسباب الترجيح فيوجب اضافتها الثوب الى دخولها على ما سبق مثله ما لو وليت فعلا لا تجزى فيه النيابة مثل الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتل النيابة فلو قال ان اكلت طعاما او طعاما لك او شربت لك شرابا او شربا لك او ضربت لك فلانا او ضلانا لك او دخلت لك دارا او دارا لك فانه يحنث بدخول داره فحققت له الخ اى تنسب اليه واكل طعام يملكه سواء كانه يملكه او يعلمه او دونها ثم ذكر غير الدين ان المراد بالغلام الولد لان ضرب العبد يحتل النيابة والدلالة فكان كالا بان قال تع فبشره بغلام عليم وقال قاضى خان المراد به العبد المعروف ولان المضرب مما لا يملك بالعقد ولا يلزم محل الضرب يملك به فانصرف اللام الى ما يملك لا الى لا يملك قوله ومن قال هذا العبد حران بعثه فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والغرض ان الملك فيه قائم لان خيار البائع لا يوجب خروج المبيع من ملك البائع فينزل الجزاء لوجوده بل محل ولو باعه مينا فاسد فان كان العبد في يد المشتري مضمونا عليه بان كان

وکن لک لو قال المشتري ان اشتريته فهو حر فاشترته على انه بالخيار يعنى ايضاً لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا على اصلهما ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو تجزى العتق يثبت الملك سابقاً عليه فكل هذا ومن قال ان لم ابع هذا العبد وهذه الامة فامرأته طالق فاعتق او دبر طلقت امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لغوات محليته البيع

لا يعنى كما في البيع الصحيح البات لانه كما تم البيع يزول العبد عن ملكه الى المشتري قيل وبه تبديل على ان المعلول مع العلة في الخارج وعقيب الشرط فان البيع كما هو علة للملك هو شرط لثبوت العتق لانه كك العبد فكان المعلول وهو الملك اشريع ثبوتاً من الم شروع الذي هو العتق حيث وجد ملك المشتري قبل وجود العتق ويمكن ان يقال بل انما قارن الاعتراف بزال الملك فلم ينزل العتق لانه بعده ولم يصارف الملك وتقدم مثل هذا للمصنف فتذكره وعلى هذا ان المعلول عقيب العلة كما هو رأي المصنف وعرف بهذا ووجه تقييده المسئلة يكون البيع بشرط الخيار لانه لو قال ان بعيت هذا العبد فهو حر فباعه بعباً بانه لا يعنى قوله وكذا كك ان قال المشتري ان اشتريته فهو حر فاشتراه على انه بالخيار يعنى المشتري يعنى ايضاً اما اذا اشتراه شراراً فاسداً باتاً فان كان في يده مضموناً لانه غصبه عتق لانه صار مطلقاً ملك نفسه ولو كان شراراً صحيحاً عتق بطريق الاولى لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه اما على قولها فظاهر واما على قول ابي حنيفة فلان العتق الواقع في هذا العبد بسبب تعليق هذا المشتري والمعلق بالشرط كالمنجز عنده وهو لو اشتراه بشرط الخيار واعتقه قيل اسقاط الخيار يعنى وثبت الملك سابقاً له شرطاً اقتضائياً وكذا اذا واورد طلب الفرق بين هذا البيع وبين النكاح الفاسد على قول ابي حنيفة حيث لا يقع به العتق فيما اذا قال ان تزوجت فبعدة حر فزوجه نكاحاً فاسداً مع ان كلا منهما لا يفيد الملك واجيب بان البيع وان لم يستعقب الملك فهو بيع تام على وفق الدليل وهو الايجاب والقبول في محله فكان وجوده وجود الشرط بخلاف النكاح فانه اذا صح كان على خلاف الدليل اذ الحرية تنفي ورود الملك فكيف اذا كان فاسداً فلا يحكم بانه الشرط الا اذا صح ويمكن ان يقال لا وروى لهذا السؤال فان هذا البيع وان كان بشرط الخيار للمشتري فانه يعقب الملك له بسبب خاص فيه وهو تعليق السابق عتق من يشتره فانه يلزم ان ينزل العتق عند الشراء لانه الشرط ولا يستلزم سبق الملك اقتضائه ومثله لا يتصور في الكلام واورد منع كون المعلق كالمنجز لان المنجز لو لم يثبت عنده الخيار والحكم متقدمه يلغو والمعلق لا يلزم القاعدة لان الملك يثبت بعد مضي مدة الخيار فينزل اذ ذاك ولا يلغو واجيب لما امكن ان يجري فيه ما يجري في المنجز والعتق سحاظ في اثباته وجب اعتباره اذ ذاك والا جاز ان تفسخ قبل المدة فلا يعنى بخلاف ما اذا اشترى اياه بشرط الخيار لا يعنى الا ان يمضي المدة عند في عدم الملك فانه لم يوجد منه تكملة بالاحقاق بعد الشراء بشرط الخيار حتى يسقط خياره وانما يعنى على القريب يحكم الملك ولا ملك للمشتري بالخيار والشايع انما علق عتقه في قوله من ملك دارحم بالملك بالشراراً ما هنا فالاجاب المعلق صار منجزاً عند الشرط وصار قائلاً انت حر فيفسخ الخيار ضرورة قوله ومن قال ان لم ابع هذا العبد او هذه الامة فامرأته طالق فاشترى او دبر تبير مطلقاً طلقت لان الشرط وهو عدم بيعه قد تحقق لوقوع اليا س عن نفقات المحلية بالعتق والتمهيد بغير فساد كما لو علق طلاقاً بعد مضي اوقات العبد فانما تطلق لوقوع اليا س واورد عليه منع وقوع اليا س في العتق مطلقاً بل في بيعه انا في الامة فجاز ان ترتد بعد العتق فتبني في ملكها هذا الحالف فيصير وفي التدبير مطلقاً ليجوز ان يقضى القاضي ببيع المدة بغير خيار

واذا قالت المرأة لزوجها وجئت على فقال كل امرأة طالق ثلاثا طلق هذه التي حلفت في القضاء وعن ابي يوسف اذا طلق
لانه اخرجه جوابا فينبطق عليه ولا يرضى امرها واما وهو يطلق في غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زادوا حرفا في الجواب فيجوز
وقد يكون غرضه ايجابها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومنه التردد ولا يصح مقيدا وان نوى غيرها يصح في ديانته لا قضاء لانه تخصيص العام

باب الايمان في الحج والصلوة والصوم

قال ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على المشي الى بيت الله تعالى او الى الكعبة فعليه حجة او عمره ما شيا وان شاء ركب
واهرق دما وفي القياس لا يلزمه شيء لانه التزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومذهبنا ما نؤمن على ذلك ولا
الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمر بهذا اللفظ فصادقا اذا قال على زيارة البيت ما شيا فيلزمه ما شيا وان شاء ركب اوراق دما وقد ذكرناه
في المناسك ولو قال على الخروج او اني هاب الى بيت الله تعالى فلا شيء عليه لان الزيادة في الحج والعمر بهذا اللفظ غير متعارفة

من المشايخ من قال لا يطلق لانه الاحتمال والصحيح انها تطلق ان ما فرض من الامور الموهوبة الوقوع فلا يثبت لان الحلف على بيع ذر الملك
لاكل ملك اجيب ايضا عن المبرقان ببيع قرن لانفساخ التبر بالقضاء فيعتق ولا فرق بين كل من عبد ذميا او سلبا ويحرم انفسا في المشايخ
قوله اذا قالت المرأة لزوجها وجئت على فقال كل امرأة طالق ثلاثا طلق هذه التي حلفت في القضاء وان قال بغيره لم يصدق فيما يدينه من سعة فطلق في القضاء

فقط

وهي مسئلة الجماع الصغير ولم يحكم خلافا وذكره عن ابي يوسف في شريح الجماع الصغير انها لا تطلق وانتارة شمس الائمة وكثير
من المشايخ لان الكلام خرج جوابا فينبطق على السؤال فكانه قال كل امرأة طالق غيرك طالق دلالة لان غرضه ارضا واما ايسا شها وخطا
الرواية ان اللفظ عام ولا مخصص متيقن لانه ان كان فهو غرضه ارضا وما جازكون غرضه ايسا شها لا غرضه ارضا عليه فيما احل الله
فكان محتمل الكل من الامرين فالحكم بمعين يحكم ولا يزداد على قدر الجواب اذ كيف ان يقول ان كنت فعلت ذلك في طالق فلما لم يقصر
بشيء من الان فروع قال لي اليك حاجة تقضيها فقال نعم وحلف على ذلك بالطلاق والعاق فقال حاجتي ان تطلق زوجك

ثالثا لان لا يصدق لانه مستمر ولو حلف لم يطيعه في كل ما يامره به فيها عنه ثم نهاه عن جماع امراته فجماعها الحالف لا يحث الا اذا كان مما
يدل على قصده الى ذلك عند ابي حنيفة على الطاعة لان الناس لا يريدون بالنهي عن جماع المرأة عادة كما لا يريدون النسي على كل ما
حلف لا يطلق امراته فكل طلاق ايضا في الحث به حتى لو وقع عليها طلاق بمضي مدة الايام يحث لا بها لا ايضا في الحث به فمفروق
القاضي للعتة واللعان ولا باجازه خلع الفضولي بالفعل ويحث لو اجاز به بالقول قال امراته طالق ثلاثا ان دخلت اليك اليوم فشهدها ان

انه دخلها اليوم فقال عبسده حران كانا رايا في دخلت لم يعق عبسده بقولها راينا دخل حتى يشهد اخران غيران الاية بين
راياه دخل ادعت انها امراته فحلف بطلاق زوجته اخرى له ما بي امراته فاقامت بينه امراته فقال كانت امراتي تطلقها
قال لا يحث حلف بالعلم شي فشهد ان له عليه فاقضى بها القاضى يحث في قول ابي يوسف خلافا لمحمد حتى لو كان الحلف بطلاق

فرق بينهما عنه ابي يوسف خلافا له بخلاف ما لو شهد انه اقضه النكاح والمسئلة سجلا لا يحث في قولها حلف بطلاق و
لا يدرى حلف بواحدة او اكثر يتحريم ويعمل بما يقع عليه التحريم فان استوى طنة ياخذ بالاكثر احتياطا قال عمر بن الخطاب
الساعة اذ يمين ان دخلت الدار لم يقع الطلاق على احد منها حتى تدخل الدار فاذا دخلت احد منها خیر في القاء على ايسا شها
ولو اتهمت امرأة بالسرقة فامرت زوجها ان يحلف بطلاقها انها لم تسرق فحلف فقال قد كنت سرقت فللمزوج ان لا يصيد

لاننا صارت متين قصته حلف ان لا يسجد مع امراته الف مرة في طاق قولوا بذا على المبالغة ولا تقدر فيه
والسبعون كثر حلف الا يكلم ابن فلان وليس فلان ابن فولد له ابن فكله يحث في قول ابي حنيفة
وابي يوسف ولا يحث في قول محمد والاصل انه يعتبر وجود الولد وقت اليمين بهما يبرأ من التكلم والحد لا علم

باب اليمين في الحج والصوم والصلوة قد هما بعد ما تقدم لانهما عبادات فترجح في نفسها
فيقتضي ذلك ان تقدم الا ان يعرض ما يوجب تقديم غيره من كشدة الوقوع

المقتضية لاهمية التقديم قوله ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على المشي الى بيت الله او الى الكعبة

ولو قال على المشي الى الحرم او الى الصفا والمروة فله شئ عليه وهذا عندنا حذيفة روى عن ابي يوسف ومحمد في قوله على المشي الى الحرم
او عمرة ولو قال الى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل على البيت بالاتصال وكن المسجد الحرام شامل على البيت فصار
كذلك بخلاف الصفا والمروة لانها منفصلة عنه وله ان التوام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ان يجاب بها بغير حقيقة اللفظ فامتنع صدق

وكذا على المشي الى مكة او مكة بالباء فعليه حجة او عمرة ماشيا وان شاور كعب واهراق دما والتقييد بمكة في الكعبة
مذكور في الجامع الصغير ليقيد ان وجوب احد النسكين بهذه العبارة ليس باعتبار انه مدلول اللفظ والالفاظ لانه لا يلزم
المشي الا ليصل اليه فاذا كان فيه استحالة التمسك بمحصوله والنحو ان يقال ليس باعتبار انه مدلول اللفظ لان الواقع
ان مدلول المشي ليس هو الحج او العمرة بل ولا يستلزمه لجواز ان يمشي الى البيت ولا يفعل نسكا اما ابتداء معصية واما بان يقصد
مكانا في محل داخل المواقيت ليس فيه فاذا وصل عليه صار حكمه حكم ابد وله بعد ذلك ان يدخل مكة والبيت بلا حرام وهذا لان من
الجائز ان يكون في البيت ويوجب المشي اليه مرة اخرى فيلزمه اذا خرج ان يعود كما لو كان في بيت نقال والسداد على هذا البيت
فان عليه ان يخرج ثم يدخل مرة ثالثة ولا باعتبار الحكم لذلك مجازا باعتبار انه سبب لاجرام صوماله عن اللغو لانه ليس لازما له لجواز ان يقصد
سيرة مكانا داخل المواقيت ليس غير كما ذكرنا ولا بالنظر الى الغالب وهو ان الذهاب الى هناك يكون مقصدا لاجرام لما عرفت من القار
الالفاظ وهي ان الذهاب الى مكة يقال على الذهاب على الذهاب الى مكة والسفر اليها او الركوب اليها او المسير او المضى ان لا يلزمه شئ
مع امكان ان يحكم بذلك فيها صونا عن اللغو بل لانه تعرفت ايجاب احد النسكين به فصار فيه مجاز لغويا حقيقة عرفية
مثل ما لو قال على حجة او عمرة والا فالتقياس كما ذكره المصنف ان لا يجب بهذا المشي لانه التزم باليس بقوته واجبة وهي المشي
ولا مقصودة في الاصل ولو قيل بل هي واجبة فان المكي اذا قدر على المشي يلزمه الحج ماشيا اجيب بان الشرط للزوم التذرع على
ما قدمناه بعد كونه من جنسه واجب ان يكون مقصودا لنفسه لا لغيره حتى لا يلزمه التذرع بالوضوء لكل صلوة والمشى المذكور وكذا السعي
الى الحجته كذلك لمن لم يكن مريضا ولا يقدّر على المشي الا انه قد يعكده عليه الطوان فانه واجب مقصودا لنفسه لا لغيره الا ان يراى من جنس المشى الى مكة وتوارد ان لا يجب
يلزم بالتذرع ليس من جنسه واجب اجيب بان شرط الصوم ومن جنسه واجب توجيهه ايجاب المشى ايجاب الشرط ولا يخاف في بعده وان وجوب الصوم
وجوب الاعتكاف بالتذرع والكلام الآن في صحة وجوب التذرع فكيف يستدل على لزومه بلزوم الشرط فخرج المشى وان استدل بالاجماع
او النص المنفرد في حديث نذر عمر الاعكاف في الجاهلية فهم لا يقولون بهذا الحديث بل يصرفونه من ظاهره لانهم والشافعي لا يجوز
نذر الكافر ثم قد يقال تحقق الاجماع على لزوم الاعكاف بالنذر لوجب ابدار اشتراط وجود واجب من جنسه واذا تعارفوا
لا ايجاب صار كقوله على زيارة البيت ماشيا فانه موجب لذلك ولو اراد بيت الله لبعض المساجد لم يلزمه شئ وكذا الا يلزمه
بقوله على المشي الى بيت المقدس او مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم شئ واورد انه اذا كان كقوله على حجة او عمرة ينبغي ان
لا يلزمه المشي لانه لو قال على الحج لا يلزمه والتجواب ان السحق ان التقدير على حجة او عمرة ماشيا لان المشى لم يبدر باعتباره مشرا
فانه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخذت عقبتين جامرتين نذرت ان تمشي الى البيت فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يركب بهدي بهدي
وهدي بهدي واه البوداد وغيره وسنده حجة وما في صحيح مسلم انه قال التمشي وتركب فمعمل الماعلى ذكر بعض الروى وعلى هذا اقتصرنا
في كتاب الحج يعني ان محل الاكمال جواز ركوبها ولو اهدت كما لو نذر الصوم بصفة التتابع ليس له ان يفرق ويقصد بل
او يفرق لزم استينافه فاقصر الراوى على ذلك ليفيد دفع ذلك وعرف لزوم الفتية من الحديث الآخر ومجمل على حاله

ومن قال عبد الله بن حبان لم يخرج القام لقال صحيح وشهد شاهدان على انه لم يعم بالكون لم يثبت عبده وهذا عندنا حنفية وابي يوسف
وقال محمد لا يثبت لان هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التخصية ومن غرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط ولها انها قامت على النفي لان
المقصود منها نفي الحج لا اثبات التخصية لانه لا مطالب بها فعندكم كما اذا شهدوا انه
لم يخرج غايه الامان هذا اللفظ مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا

المحمد فان في بعض طرقه وانما لا تطبق ذلك ثم يعرف لزوم الفدية من الحديث الآخر وقد ذكرنا بقية هناك ذيل طويلا
وفروا حجة وان الرجح ان يلزمه بمشي من بيته لامن حيث يحرم فيه من الميقات يعني المخلاف فيما اذا لم يحرم منه
بل يلزمه المشي منه او من حيث يحرم فيه من الميقات اما لو احرم من بيته لزومه المشي منه بالاتفاق واعلم ان في بعض طرق
حديث عقبة قال ولتهدبته لكنهم عملوا باطلاق الهمي في الحديث الآخر الثابت في الصحيحين واخرج الحاكم في المستدرک من حديث
عمران بن الحصين قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امرنا بالصدقة ونما عن المشي وقال ان المشي
ان ينذر الرجل ان يحج ماشيا فمن نذر ان يحج ماشيا فليهدبها وليركب وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لكن
حمل المطلق على المقيد اذا كانا في واحدة واحدة واجب فتجب البدنة ثم المصارع ذكر هذا المذهب عن علي رضا والمروزي
عن علي بن طريق الشافعي عن ابن علية عن سعيد بن ابى عروبة عن قتادة بن الحسن عن علي بن رضا عن الرجل يحلف على المشي
قال مشي فان عجز ركب واهدي برة رواه عبد الرزاق عن علي بن سعيد عن نذر ان يشي الى البيت قال يشي فاذا اعجز ركب
واهدى جزوا اذا خرج نحوه عن ابن عمر وابن عباس وقادة والحسن واما وروى البدنة في خصوص موضع حيث اخذت عقبة
بن عامر فاسند ابو يعلى في مسنده زهير حدثنا احمد بن محمد الوارث ثنا بهام ثنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس
ان اخذت عقبة بن عامر نذرت ان يحج ماشيا فليلي النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الله عز وجل غنى عن نذر خنك
لتركب ولتهدبته فاما اذا كان الناذر بمكة واراد ان يحج الا احد الذي لم يزل حيا فانه يحرمه من المحرم ويخرج الى عرفات
ماشيا الى ان يطوف طواف الزيارة كغيره وان اراد اسقاطه بعمرة فعليه ان يخرج الى المحل فيحرم منه وانما اختلفوا
في انه يلزم المشي في ذلك الى المحل او لا يلزمه الا بعد رجوعه عنه محرم والوجه يقتضي انه يلزم المشي لا قدمه في الحج من ان
يلزم المشي من بلدته مع انه ليس محرم منها بل هو ذاهب الى محل الاحرام فيحرم منه اعني المواقيت في الاصح لما قد منعه ابي حنيفة
لو ان بغدادا يقال ان كلمت فلانا فعلى ان يحج ماشيا فليقبله بالكوفة فكله فعليه ان يشي من بغداد ولو قال على السفر الى
بيت الله فقد علمت انه لا يلزمه شيء مع اخواته ومثله الشد والهروية والسعي الى مكة وكذا على المشي الى استار الكعبة
او باب الكعبة او من بابها اذا صعدوا البيت او الصفا والمروة والى عرفات ومروا فله لا يلزمه شيء واختلفوا فيما اذا قال
على المشي الى المحرم او الى المسجد المحرم قال ابو حنيفة لا يلزمه شيء وقال صاحباه يلزمه احد النسكين والوجه في ذلك ان يحل على ان
تعرف بعد ابي حنيفة ان اسباب النسك بالانابة كما تعرف بالمشي الى الكعبة ويرتفع المخلاف والافالوجه الذي ذكره لما استضاف
وهو ان المحرم والمسجد المحرم يشتمل على الكعبة فذكر المشتل ذكر المشمول وهو الكعبة ولو صرح بقوله الله على المشي الى الكعبة لزومه
فكذلك المشتل لان اسباب اللفظ لتعارف عينه فيه وليس عين المشي الى المحرم عينه وهو وجه ابي حنيفة قوله ومن قال عبده
عمران لم يحج العام وقال بعد انقضائه حجته واقام العبد شاهدين على انه ضحى العام بالكوفة لم يعيق عبده عند ابي حنيفة
وابو يوسف ولم يذكر قول ابو يوسف مع ابي حنيفة في شرح الجامع الصغير قال صاحب المختلف وكذا لم يذكره الفقيه بالليث في مختصر الجامع

ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذا الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب
ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث لانه واو اذ به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانها تامة الى اخر اليوم واليوم صوم في تقدير النفي

وقال محمد يعقوب لان هذه شهادة قامت على امر مشاهد وهو التضيحية وكيف لا يقبل ومن ضرورة انتفاء الحج ذلك العام فتحقق
الشرط فيتنق ولها انها قامت على النفي معنى لان المقصود منها نفي الحج لاثبات التضيحية فان الشهادة على التضيحية
غير مقبولة لان المدعى وهو اجد لاحق له فيها يطلبه لان العتق لم يعلين بها ولا مطالب له لايه خل تحت القضاء واذا بطلت
الشهادة على التضيحية بقيت في الساصل على نفي الحج منقوضا والشهادة على النفي باطلة فان قيل لاسلم انها مطلقة
باطلة بل النفي اذا كان مما يعلم ويحيط به الشاهد صحت الشهادة عليه فانه ذكر في السير الكبي شهدا على رجل انه قال المسيح ابن
ولم يقبل قول النصارى والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة وبانت امراته لاحاطة علم الشاهد به اجاب لم يصح
بقوله غاية الامر ان هذا النفي يحيط به علم الشاهد لكنه لا يتميز بين نفي ونفي في عدم القبول بان يقال النفي اذا كان كذا صحت الشهادة
به وان كان كذا لا تصح تسييرا ودفع الحج لازم في تمييز نفي من نفي والامثلة السير فالقبول باعتبار انها شهادة
على السكوت الذي هو امر وجودي وصار كشهود الارث اذا قالوا ان شهدا انه وارثه لانعلم له وارثا غيره حيث يعطى له كل ليرة
لانه شهادة على الارث والنفي في ضمنه والارث مما يدخل تحت القضاء فاما النحر وان كان وجوديا ونفي الحج في ضمنه لكنه
لا يدخل تحت القضاء كما ذكر فكانت الشهادة كعدمها في حقه فبقي النفي هو المقصود بها واما في المبسوط من الشهادة على النفي
فقبيل في الشرط حتى لو قال لعبد ان لم يمتدخل الدار اليوم فانت حر فشهد انه لم يدخلها قبلت ويقضى بعقده وانما
من قبيل الشرط فاجيب عنه بانها قامت بامر ثابت معاين وهو كونه خارجا فيثبت النفي ضمنا ولا يخفى انه يرد عليه
ان العبد كما لاح له في التضيحية اذ لم تكن هي شرط العتق فلم تصح الشهادة بها كذا لك لاح له في الخروج لانه لم يجعل الشرط
بل عدم الدخول كعدم الحج في مسئلتنا فلما كان المشهود به مما هو وجودي متضمن للمدعى به من النفي المجول شرطا قبلت الشهادة
عليه وان كان غير مدعى به لتضمنه المدعى به كذا لك يجب قبول شهادة التضيحية المتضمنة للنفي المدعى به فقول محمد مر او ج
قوله ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وامساك ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط وهو الصوم الشرعي
او هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وقد وجد تمام حقيقة واما زاد على ادنى امساك في وقت تكرار الشرط ولان مجرود
في الفعل اذا تمت حقيقة يسمى فالاول انزل ابراهيم عزم واباحا حيث امر السكين في محل البيع فقبيل له قد صدقت الرواية
بخلاف ما اذا كانت حقيقة تتوقف على افعال مختلفة كالصلوة ولذا قال فمين طلع لا يصلي انه قائم قرا بوركع وبسجد حنث
اذا قطع فلو قطع بعد الركوع لا يحنث لانه لا يدخل في الوجود تمام حقيقة قوله ولو حلف لا يصوم يوما او صوما لم يحنث بصوم
ساعة بل باتمام اليوم اما في يوم فظاهرو كذا في صوما لانه مطلق فيصرف الى الكمال وهو المعتبر شرعا فلذا قلنا لو قال شهد
على صوم وجب عليه صوم يوم كامل بالاجماع وكذا اذا قال على صلوة تجب ركعتان عندنا لا يقال المصدرة كورنذكر لفعل
فلا فرق بين حلف لا يصوم ولا يصوم صوما فينبغي ان لا يحنث في الاول الا بتمام لاننا نقول الثابت في ضمن الفعل ضرورة
لا يظهر اثره في غير تحقق الفعل بخلاف الصريح فانه اختارى يترتب عليه حكم المطلق فيوجب الكمال فقد اورد عليه

ولو حلف لا يصلي فقام وقراء وركعت لم يجزئ وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقياس ان يجزئ مبالا فتتاح
اعتبارا بالشروع في الصوم وجبة الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فمالم يات
بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجماء والشان

صوت

ما لو قال الامرن بهذا اليوم وكان بعد اكل او بعد الزوال او قال بالامانة ان لم تصلي اليوم فانت طالق فما ضمت من
ساعتها لو بعد اكلت ركعة صحت اليمين فطلعت في الحال مع انه مقررون بذكر اليوم والكمال واجيب بان اليمين تعتمد التصور
والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورة الناسي وكذا الصلوة من الحائض لان دور الدم لا يمنع كما في الاستحاضة
الا انها لم تشمع مع دورها حيف ففات شرط ادائه بخلاف مسك الكوز لان محل الفعل وهو الماء غيبه قائم اصلا فلا يتصور
بوجه وان المسكتان انما يصلحان بمبته آتين للموردتين لان كل ما كان في المطلق وهو لفظ يوبا ولفظ هذا اليوم ليس
من قبيل المطلق لانه مقيد معرف والمطلقات هي المنكرات وهي اسما بالا جناس والافزاد وعمر ومطلق ولا يقول به احد
والمسكتان مشككتان على قول ابي صيفي ومحمد لان التصور شرعا منتف وكونه ممكنا في صورة اخرى وهي صورة النسيان
والاستحاضة لا يفيها حيث كان في صورة الحلف مستحيلا شرعا لم يتصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على الصوم والصلوة
الشرعيين اما على قول ابي يوسف فظاهر انما ينفقدان ثم يثبت واحكم ان التمر تاشي ذكرانه لو حلف انه لا يصوم فهذا على الحب لانه
لتقسيم الله وذلك لا يحصل بالفاسد الا اذا كانت اليمين في الماضي وظاهرة بشكل على مسئلة الكتاب فانه حنث بعد ما قال ثم افطر من يومه
لكن مسئلة الكتاب اصح لانها نص محمد في الجامع الصغير قوله ولو حلف لا يصلي فقام وقراء وركعت ثم قطع لم يجزئ والقياس يعني على الصوم
ان يجزئ بالافتتاح وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن افعال مختلفة فيما لم يات بها لاسمي صلوة يعني لم يوجد تمام حقيقتها وتحقيقها
منتفى بانتفاء الجزو بخلاف الصوم لانه بركن واحد وهو الامساك ويتكرر ما يجزئ الثاني ولذا قال الفقهاء والليليث لا فرق بينهما في الحاصل
ما بعد صوم ساعة مكر من جنس ما مضى فصار صوم ساعة كصلوة ركعة يعني لانه يجمع فيها تمام الحقيقة ثم قال المصنف ان سجد مع ذلك يعني
الركوع وما قبله ثم قطع حنث ويشكل عليه ما ذكر التمر تاشي حلف لا يصلي يقع على الجائز فلا يحنث بالفاسد الا اذا كان اليمين في الماضي اعني
ما صليت وكان قد صلى فاسدة لان الصلوة الماضية يراى بها جبرها لا التقرب بها ويصح الجبر عن الفاسدة اللهم الا ان يراى بالفاسدة
ان يكون بغير طهارة ويكون ما في الذخيرة بيانه وهو قوله لو حلف لا يصلي فقام وقراء وركعت ثم قطع لم يجزئ استحسانا لان مطلق
الاسم ينصرف الى الكمال وهو باب حصول الثواب وسقوط الفرض قال ولو نوى الفاسدة صدق ديانة وقضاه لان الفاسدة صلوة صالحة
واطلاق الاسم على صورته مجازا جاز فقه نوى ما يحتمل لفظه وقية تخطيط على نفسه لان مع هذا يحنث بالصحة ايضا وليس في هذا الجمع بين الحقيقة
والجواز ما طريقه انه في الصحيح ما في الفاسدة وزيادة على شرط الحنث ولا يمنع الحنث ولو كان حنثا يمينه على الماضي بان قال ان كنت
صليت فني على الجائز والفاسدة ثم فرق بين الاصل وبين الاصل صلوة حيث يحنث بركعة فقال وفي صورة حذف المفعول المنتفى فعل الصلوة
لكن في المفعول صلاوة وذلك يحصل بالركعة الا انه اذا قطعها بعد ذلك فقد انتقض فعل الصلوة ولكن بعد صحة والانتفاض انما يظهر في حكم تقبل
الانتفاض وحنث بعد تحققه لا يقبل الانتفاض فظهر من كلامه هذا ان المراد من الفاسدة هي التي لم توصف منها في يومه في وقت بان يكون ابتداء
المشروع غير صحيح وطريقه ما اورده في الصوم ويرتفع الاشكال هناك ايضا واوراد ان اركان الصلوة القعدة لم يست في الركعة الواحدة فيجب ان
لا يحنث بها واجيب بان القعدة موجودة بعد رفع راسه من السجدة وهذا الولى مبني على توقف الحنث على الرفع منها وفيه خلاف المشايخ والمحققين

أو كوحلف لا يصل صلوة لا يحنث ما لم يصل ركعتين لأنه يادبه الصلوة المعتدلة شرعا وأقلها ركعتان اللهم عن السكتين

باب اليمين في لبس الثياب والحمل وغير ذلك

ومن قال لا والله ان لبست من عزلك فهو هدي فاشترى قطنا فخر لته فنجته قلبه فهو هدي عندنا حقيقة
وقال ليس عليه ان يهدي حتى يغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدى التصديق به ملة لأنه اسم الما يهدي اليها

يتفرع على الخلاف بين أبو يوسف ومحمد في ذلك ومرت المسئلة في سجود السهو ولا وجه ان لا يتوقف تمام حقيقة السجود بوضع بعض الو
على الارض ثم لو سلم فليست تلك القعدة هي الركن والحق ان الاركان الحقيقية هي الخمسة والقعدة ركن زائد على ما تحس
وانما وجبت للحنث فلا يعتبر ركننا في حق الحنث قوله ولو حلف لا يصل صلوة لم يحنث لم يصل ركعتين لانها الصلوة لم يقرب
شرعا صلوة ركعتين للنهي عن البتير انما يمنع الصحة لو فعلت ومن فروع هذه ما في المسئلة الذخيرة قال لعبد ان صليت
ركعة فانت حر فصلي ركعة ثم تكلم لا يعق ولو صلى ركعتين عتق بالركعة الاولى لانه في الصورة الاولى ما صلى ركعة لانها
تتبرر بخلاف الثانية وهذه المسئلة مذكورة في نوادر ابن سبعة عن أبي يوسف فقال بعض المتأخرين تبين بهذه ان المذكور
في الجامع قول محمد يعني وحده وهو غير لازم فان المذكور عن أبي يوسف حلف لا يصل ركعة وصلى الركعة حقيقة دون مجر
الصلوة لا يتحقق الا بضم اخرى اليها والمذكور في الجامع حلف لا يصل ولم يقل ركعة والبتير تصغير البتير ثانياً لا بتر
وهو في الاصل مقطوع الذنب ثم صار يقال للناقص وفي البيع يحنث بالفاسد بخلاف النكاح والفرق غير خاف
ثم اذا حلف لا يصل صلوة قبل يتوقف حنثه على قعوده قدر التشبه بعد الركعتين اختلفوا فيه والاعطانه الغفلة يمينه
على مجر الفعل وهو اذا حلف لا يصل صلوة يحنث قبل القعدة لما ذكرته وان عهدها على الفرض كصلوة الصبح او ركعتي الفجر
يشيغي ان لا يحنث حتى يعقد فروع حلف لا يؤم احدا فصلي فجاء ناس واقعدوا به فقال نويت ان لا أكأم احدا صدق ديت
لاقتضارا لان الشهادة في انما صلى النفس وكذا الوصل في الحال الجمعة بالناس ونوى ان يصل لنفسه الجمعة جازت الجمعة
استحسانا لان الشرط الجمعة وقد وجدت وحش قضاء لادياته وبينغي اذا ام في صلوة الجنازة ان يكون كالاول ان اشهد
صدق فيها والا فليد بالية ولو قال ما صليت اليوم صلوة يريد في جماعة صحت نيته لانها ناقصة والمطلوب ينصرف الى الكامل ولو قال
ما صليت اليوم الطهر يريد في جماعة قال محمد لا تسعه السنة في هذا بخلاف ما اذا صلى الطهر في السفر ثم قاله بمعنى طهر مقيد وسعة فيما بينه
وبين الله تعالى وفي ما اخرت صلوة عن وقتها وقتها نام اختلفوا بانها على ان وقت التذكير وقتها بالحديث فيصيح اول ابل بغيره الوقت
باب اليمين في لبس الثياب والحمل وغير ذلك قد مر على الضرب والقتل لان اللبس اكثر وقوعا منه لا يفيد خصوص
الملبوس اولان شرعية اوسع من شرعية الضرب والقتل والمحمل يضم الحمار وتشديد الباء جمع على بفتح الحاء وكون اللام
كشدتي ودي قوله ومن قال لا والله ان لبست من عزلك اى ثوبا من عزلك اى مغزولك فهو هدي فخر لته من قطن مملوك له وقت
الحلف قلبه فهو هدي اتفاقا ولو لم يكن في ملكه قطن او كان فلم تغزل منه بل غزلت من قطن اشتراه بعد الحلف قلبه
ففي مسئلة الكتاب فعند ابو حنيفة فهو هدي فقال لا ليس ان يهدي حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف اى وقت الحلف ومعنى الهدى
بنا ما يتصدق به بملكه لانه اسم لما يهدي اليها فان كان مذهبى شاة او بدنة فانما يخرجها عن العدة ذبحة في الحرم والتصدق
به هناك فلا يحز في ابدار قيمته وقيل في ابدار قيمة الشاة روايتان فلو سرق بعد الذبح ليس عليه غيره وان نذر ثوبا جاز التصديق
في ماله بعينه او بقيته ولو نذر ابدار ما لا ينقل كابدار دار ونحوها وبهذه رقيمتا وجه قوله ان النذر انما ينعقد فيما هو في الملك قال صلى الله عليه وسلم

لما ان النذر افايعهم في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وعزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان يغزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب للملكه ولهذا يحدث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم يصير من كونه

لا نذر فيها لا يملك ابن آدم او مضافا الى سبب الملك مثل ان اشتريت كذا فهو يدي او فعلى ان الصدق به ولم يوجد ذلك فان
المجمل شرط ليس سببا للملك الملبوس ولا متعلقه الذي هو غزل المرأة سبب للملكه اياه لانه يملك القطن وليس الغزل سببا للملك القطن
لان غزلها يكون من قطنها ويكون من قطنه فلا يصح النذر في المشتري من القطن او اغزل وله ان يغزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج
لان العادة ان يشتري القطن في البيت وبني تغزله فيكون المغزول مملوكا له والمعتاد هو المراد بالالفاظ فالتعليق بغزلها هو تعليق
ملكه للشوب كانه قال ان لم يست ثوبا ملكه بسبب غزلك قطنه فهو يدي لا حاجة الى تقدير ملك القطن ولا الى الالتفات اليه وان كان في الواقع
لا يملك المغزول بالغزل الا اذا كان القطن مملوكا له وح لا فرق بين ان يملك القطن بعد ذلك او في حال الحلف ثم استوضح على ان
سبب عادي لملكه المغزول بقوله وكذا يحدث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر بالاتفاق منع ان القطن غير مذکور وما ذاك الا
لكون ذكر الغزل ذكر سبب الملك في المغزول لان معنى يديها كونه كمالا وقع ثبت الحكم عنه وكون الغزل في العادة يكون من قطن مملوك له
يستلزم كونه فلما وقع ثبت عنه ملك الزوج في المغزول وهذا فارق مسيلة التسري حيث لا يحدث فيها بالشرا بعد الحلف لان المضاف
الى التسري ليس مضافا الى سبب الملك لان الملك لا يثبت عند التسري اثره بل هو متقدم عليه لهذا بطل قول من رجع قول زفر في
مسئلة التسري هذا الواجب في ديارنا ان يغني بقوله لان المرأة لا تغزل الا من كتان نفسها او قطنها فليس الغزل سببا للملكه للمغزول
عادة فلا يستقيم جوابا بي حنيقة راجع فروع تتعلق باللبس حلف لا يلبس غزلها فليس فلما بلغ الذيل السرة تذكر فلم يدخل يده في الكمين و
بعد في اللحاف حث حلف لا يلبس ثوبا لا يحدث بلبس القلنسوة والعامة ومن حلف لا يلبس ولم يقل ثوبا حث والسر اويل ثوبا حث
ولو قال هذا الشوب فاتخذ منه قلنسوة حث ولو ارتد اوارته حث سوى القميص وغيره بخلاف ما لبس قميصا لا يحدث اذ ارتد به
او ارتد في حنيقة على اللبس المعتاد وكذا اذا حلف لا يلبس سراويل فارتد به او تعم لا يحدث ولو قال هذا السر اويل فارتد به او تعم حث
ولو وضعه على عاتقه يديه حث لا يحدث ولو حلف لا يلبس القبا او قبا فلم يعين فوضعه على كتفه ولم يدخل يديه لا يحدث وفي هذا القبا
يحدث لان في المنكر ليعتبر اللبس المعتاد وفي المحين الوصف لغو فلا يعتبر اللبس المعتاد بل مطلق اللبس قال الصدر الشهيد واختار الامام
الحث في المنكر ايضا لانه يلبس ايضا كذلك ولو وضع القبا على اللحاف ونام تحته قيل لا يحدث وقيل بل يحدث لانه لو جعل القبا فوق
الذمار حالة النوم يحدث والمراد بالذمار ما يلبس فوق القميص وهو الشعار ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لا نصار شعار والناس ذمار وفي
فلان موضع قباء على كتفيه يحدث لانه لا لبس لكن لبس وارتجاف ما ذكر لفظ القبا ولو حلف لا يلبس ثوبا حث عليه بمنزلة الحث لانه يلبس
فمنه كما تقدم اذا حلف لا يدخل فلان ثوبا حث لانه لا يحدث وان كان حث علم انه ثوب المملوك عليه ولا وكذا الوقي عليه بمنزلة لو حلف لا يلبس سراويل او حلف لا يدخل
اصري عليه لا يحدث ولو حلف لا يلبس من غزل فلان لا يحدث بالربق والذوق والعروة ولو لبس من غزلها وغزل غير حث اما لو قال ثوبا من غزلها لا يحدث ولو كان في
من غزل غير حث وكذا ان كان فيه صلة من كذا او خريص او علم من غزل غير حث ولو حلف لا يلبس من غزلها فليس حث منه او فيه صلة من كذا او خريص او علم من غزلها
عند ابي يوسف وعندنا لا يحدث وعليه الفتوى لا يلبس ثوبا من نسج فلان فليس ثوبا من نسج علامه وفلان هو المتقبل عليه فان كان لا يعمل بيده لا يحدث والا
لا يلبس خريصا او اربسيا لا يحدث الا بثوب كله او لحمة منه لا ماسداه او حله منه الا ان يذويه لا يلبس من القطن لانه لا يفرق الى الثوب المتخذ منه

ومن حلف لا يلبس حلياً فليس حلفه فضة لم يحنث لانه ليس بجعل عرقاً ولا شراً حتى يحرم استعماله للرجال والفتنة له لقصد الخمر وان كان من ذهب حنث لانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولو لبس عقده ولو غير موصم لا يحنث عندنا حنيفة وروى فلا يحنث لانه حلي حقيقة حتى سمى في القرآن وله انه لا يتحل به عرفاً الامر صاعاً ومبنى الايمان على العرف وقيل هذا الاختلاف عصر زمان يفتى بقوله لان الحلي به على الافراد معتاد ومن حلف لا ينام على فراش فنام عليه وفوقه قرايم حنث لا يحنث لان فراشه فيعد نائماً عليه وان جعل فوقه فراش اخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشيء لا يكون تبعاً له فيقطع النسبة عن الاول ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحنث لانه لا يسمى جالساً على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه يحنث له فلا يعتبر حاله من حلف لا يجلس على سرير فجلس على سريره فوقه بساط او حصير حنث لانه يعد جالساً على السرير في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريراً آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه فلو حشى به ثوباً وهو المضرب لا يحنث وكذا لا يلبس من غزل فلاته ولا نية له هو على الثوب وان نوى عین الغزل لا يحنث بل يلبس الثوب ولا يلبس عین الغزل لا يلبس من ثياب فلان وفلان يبيع الثياب فاشترى منه ولم يحنث لا يلبس كتناً فلبس ثوباً فيه كتان فهو حنث لا يكسوفلانا فكساة قطنية او خفين او جوربين او ارسل اليه ثوباً فلبسه حنث الا ان يئوى كسوتيه بيده ولو اعطاه دراهم فاشترى بها ثوباً فلبسه لا يحنث قوله ومن حلف لا يلبس حلياً فلبس خاتم فضة لم يحنث عندنا وعند الائمة الثلاثة يحنث لنا الذين جعلوا عرفاً ولا شراً بدليل انه ابيع الرجال مع منعهم من التحلي بالذهب والفضة وانما ابيع لهم لقصد التختيم لا للزينة فلم يكن حلياً كاللاني حتم وان كانت الزينة لازم وجوده لكنها لم تقصد به فكان عدماً خصوصاً في العرف التي هي مبنى الايمان قال المشايخ هذا اذا لم يكن على هيئة خاتم النساء ربان كان لفرض فان كان حنث لانه لبس النساء وانما يراى الزينة لا التختيم فكل معنى التحلي به وصار كلبسه سواراً او خنثاً لا او قلادة او قرطاً او دلو جاً حيث يحنث بذلك كله ولو من الفضة وقيل لا يحنث بخاتم الفضة مطلقاً وان كان تاليفاً للنساء وليس بجيه لان العرف في خاتم الفضة نفى كونه حلياً وان كان زينة ولو كان الخاتم من ذهب حنث مطلقاً بفض وبلا فض اتفاقاً قوله ولو لبس عقد ولو غير مرصع لا يحنث عندنا حنيفة وقال لا يحنث وعلى هذا الخلاف عقد زبرجد او زمرد او ياقوت ولقولنا قال الائمة الثلاثة وجه قولنا انه حلي حقيقة فانه يترتب به وسمى به في القرآن قال نعم وتستخرجوا منه حلية تلبسونها والمستخرج من البحر هو اللؤلؤ والمرجان وله انه لا يتحل به في العادة وهو المراد بقوله عرفاً الامر صاعاً بذهب او فضة ومبنى الايمان على العرف لا على استعمال القرآن فينصرف الى المرصع فلا يحنث بغيره قال بعض المشايخ قياس قوله انه لا لباس ان يلبس العلمان والرجال اللؤلؤ وقيل هذا اختلاف عصر وزمان في زمانه كان لا يتحل به الامر صاعاً وفي عرفنا تخلوا بالسافج وفتى بقوله لان العرف القائم على التحلي به صاعاً قوله ومن حلف لا ينام على فراش اى فراش معين فانه قال في غيره الكتاب على هذا الفراش وبدليل قوله وان جعل فوقه فراش اخر فنام عليه لا يحنث ولو كان نكرة بان حلف لا ينام على فراش حنث يوضع الفراش على الفراش لانه نام على فراش نكرة ثم اذا نام عليه وفوقه قرايم حنث لان القرايم تبع للفراش لانه سا ترقيق يجعل فوقه كالتى تسمى في عرفنا الملا اى الملاة المجلولة خوف الطرقة واذا كان تبعاً لم يتغير ولا ينام على نفس الفراش بخلاف ما اذا جعل فوقه فراش اخر فانه لا يحنث اذا نام على الاعلى لانه يشد والشيء لا يكون تبعاً لمثلثة فتقطع النسبة الى الاسفل وروى عن ابى يوسف رواية غير طاهرة عنه انه يحنث لانه يسمى نائماً على فراشين فلم تنقطع النسبة ولم يصرا صديها تبعاً للآخر وحاصله ان كون الشيء ليس تبعاً لمثلثة مسلم ولا يضرنا خفيه في الفراشين بل كله اصل بنفسه ويتحقق الحنث بتعارف قولنا نام على فراشين وان كان لم يلبس الا الاعلى قوله ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحنث لانه لا يسمى جالساً على الارض عرفاً فاعبر العرف كلاماً من البساط والارض المحصية اصلاً ولهذا يقال اجلس على البساط لا تجلس على المحصية وقارة اجلس على المحصية لا تجلس على الارض فجعل الجالس على احد بها غير جالس على الارض بخلاف ما لو جلس على ذبولة حيث يعد جالساً على الارض ويقال جلس فلان على الارض افيحنث فسروا انه حيث كان اللباس تبعاً له كان بمنزلة نفسه فلا يعتبر جالساً بل كانه جلس بنفسه على الارض نعم لو خلع ثوبه فبسطه وجلس عليه لا يحنث لارتفاع البتية ولو حلف لانه

باب اليمين في القتل والضرب وغيره

ومن قال ان ضربك فعبدى فهو على الحيوة لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن ولا يلزم كالتحقق في الميت ومن يذب في القبر يوضع فيه الحيوة في قول العامة

على السير في العادة كذلك على ما يفرش عليه يقال عليه اليمين ينجى السير ولا شك ان وقوعه من انواع النجاسات من غير ان يكون على الارض لان اى الآخذ على مثل الاول الاسفل فلم يجعل تابعا له في النجاسة بل اياها اتفاقا وخرجه من حيث على تلك اليمين فان يقال نعم على فراش من لا يقال بان على ما يفرش من غير ان يكون على الارض بل على ما يفرش من غير ان يكون على الارض وهكذا الحكم في ذلك لان هذا السطح لا ينجس على ما هو عليه من النجاسة بل على ما يفرش من غير ان يكون على الارض اذ اختلف لا ينجس على ما هو عليه من النجاسة بل على ما يفرش من غير ان يكون على الارض ولو بنى على ذلك سطح آخر فنجس عليه لا يكره قال الشيخ ابو الميمن في منسوخه في كتابه كماله في بيان ما ينجس من الارض عليها بفعل او تحت حث وان جعلت على بناء لم ينجس وان مستعمل على ما يفرش من الارض

باب اليمين في الضرب والقتل وغير ذلك من النفس والكسوة وقوله من يدين ان يدين يدين في حية متى اذا كانت فضية لا ينجس لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن مما يستعمل في التاديب في حيا قابل للتاديب اذ اباهم وانا لا يتحقق في الميت لانه لا يحس ولذا كان الحق ان الميت المعذب في قبره توضع فيه الحيوة بقدر ما يحس العالم والنجاسة بشرط عند اهل السنة حتى لو كان متفرقا الاجزاء بحيث لا تتميز الاجزاء بل هي مختلطة بالتراب فعذب جعلت الحيوة في تلك الاجزاء التي لا يأخذ بالبصر وان الله على ذلك لعزير والخلق فيه ان كان بنا على انكار عذاب القبر امكن الا فلا يتصور من عاقل القول بالعدا مع عدم الاحساس وقد اورد على اخذ الايلام في تعريف الضرب قوله نعم وضربك ضعت فا ضرب به ولا تحت فقد برضرب الضغث وهي خزة من ريجان ونحوه ولا ايلام فيه وارجب ولا يمنع عدم الالم في ضرب ايوب عرم بالكلية وقد روى عن ابن عباس ان قبضة من الشجر وان سلم فمخصوص بابوب ودمع بانه تمسك به في كتاب الحيل في جواز الحيوة فلم يعتبره وفي الكشاف بانه الرخصة باقية والحق بان البربر يضرب لضغث بلا الالم اصلا خصوصية لوجه اليوب عرم ولا ينافي في ذلك بقا شرعية الجملة في الجملة متى قلنا اذا حلفت ليضرب مائة سوط فجميع مائة سوط وضرب مرة لا ينجس لكن بشرط ان يصيب به كل سوط منها وذلك اما ان يكون باطرافها قائمة او باعراضها مبطنة والايلام شرط فيه اما عدمه بالكلية فلا وضرب بسوط واحد له شعبتان خمسين مرة يسير ولو ضرب مائة سوط وضغث بحيث لم يتالم به لا يبرر ضرب صورة لا معنى ولا به من معناه ولا يبرر الا بان يتالم حتى ان من المشايخ من شرط فيما اذا جمع بين زوس الاعواد وضرب بها كون عدد بحال لو ضرب متفرقا بالوجع المضروب وبعضهم قالوا بالحنث على كل حال والفتوى على قول عامة المشايخ بان يبرر بالام فروع لا ضربك حتى اقلبك هو الضرب الشديد ومثله حتى اترك كل لاجي ولا ميت وحتى تستغيث فهو على وجود ذلك وكذا حتى يقول دعهما ايضا على الضرب الشديد لا ضربك بالسيف حتى تموت ولا ضربك على الارض حتى يثقب نصفين فهو على ان تضرب به الارض ويكره فقط وخلاف هذا ليس بصحيح حلف يضربه بالسيف حنث يضربه بغلافه وهو فيه وكذا بالسوط فلفه بخرقه وضربه حنث ليدفع به بنصل هذا السكين او بنزع هذا الرمح فزعه وركب غيره وضربه لم يحنث ولو قال بان لقتيك فلم اضربك فعبدى حر فراه على سطح دون بحيث لا يتصل به لا يقدّر على ضرب لا يحنث قال محمد اذا كان بينه وبين فلان قدر ميل او اكثر ولم يلحقه حلف لا يضرب امراته فزناه

وکن ذلک الکسوة لانہ یراد به التلیک عند الاطلاق ومنه الکسوة فی الکفارة وهو من المیت لا یتحقق الا ان ینوی به السوء قبل بالفارسیة ینقل الی اللبس
وکذا الکلام والدخول لان المقصود من الکلام الافهام والموت ینافیهم والمواد من الدخول علیه زیارته وبعد الموت یموت فی القبر
لا هی ولو قال من غسلتک فعبثک هو فغسله بعد ما مات یجئ لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهیر یتحقق ذلک فی المیت من
حلف لا یضرب امراته فمذ شرفها او خفی او غضاها حث لان اسم الفعل مؤنث وقد تحقق الایلام وقیل لا یجئ فی حال اللامعة لانه یسمى عارضا لا یضرب

امه یصی فاصاب ضرب المرأة بغير قصد حث لا اعذب فحبه لا یجئ لان الحبس تعذیب قاصر فلا یدخل تحت المطلق قوله وکذا
اذا حلف لیکسوة فالتی علیه ثوبا بعد موته یجئ وتقتصر الکسوة علی الحیاة لا اعتبار التلیک فی مغمورها وکذا لو قال کسوتک
کان مبهمة وقد جعل الله سجاة احدى خصال الکفارة والمعتبر فیها سوسی الاطعام التلیک والمیت لیس بالالتلیک لم یصح التلیک
وقال الفقیه ابو الملیث لو كانت یمینه بالفارسیة ینبغی ان لا یجئ لان هذا اللفظ بالفارسیة یراد به اللبس دون التلیک لان
میوت بالفارسیة استثنایا من قوله فموت علی الحیاة التي تضمنه التشبیه فی قوله وکذا لک الکسوة وح یجئ لان السرة یتحقق فی حق المیت
کما فی الحجۃ تہ یمینه علی دابة الموت والحيوة وبکرضیه وهو الکسوة علی تاویل قوله کسوتک وقیل علی تاویل الاکسار ولا وجود فی اللغة
قوله قال وکذا لک الکلام یعنی اذا حلف لا یتکلم فلو کلمه بعد موته لا یجئ لان المقصود منه الافهام والموت ینافیہ لانه
لا یسمع ولا یفهم واورده عندهم قال لعل الطلیب قلبه یدرہل وجهه تم ما وعدکم بحکم حقا فقال عمر بن الخطاب الموت ما یرسل الله فقال عمر والله
نفسی بیده ما انتم باسمع من هولاء ومنهم واجب بانه غیر ثابت یعنی من یتیم المعنی والافہونی الصحیح وذلك بسبب ان عائشة روتہ
بقوله قم یا انت بسمع من فی القبور فانک لا تسمع الموتی وبانه انما قال علی وجه الموعظة الاحیاء لا لانہم الموتی فماتوا عن علی
انہ قال السلام علیکم دار قوم مومنین اما انکم فمکنت واما انکم فمکنت واما انکم فمکنت واما انکم فمکنت واما انکم فمکنت واما انکم فمکنت
والتک تضحی انما تر عیسم لکن بقی انہ روى عنہ عن ان المیت یسمع خفی نعالم اذا انصرفوا ولینظر فی کتاب البخاری من ہذا الشرح قال
والدخول یعنی اذا حلف لا یدخل علی فلان یقید بالحيوة فلو دخل علی میتا لا یجئ لان المراد من الدخول علیه زیارته او خدمته حتی لا یقال
دخل علی عائط ولا علی دابة والزیارة للمیت لیس حقیقة بل انما المراد قبره ولہذا قال عمر کنت نیتکم عن زیارة القبور الا فروروا فلم
عن زیارة الموتی قال ولو قال ان غسلتک فعبثک حرافقة علی الحيوة والموت لان الغسل الاسالة والمعنی المراد به التطهیر فزاله الوسخ والکل
یتحقق فی حالة الموت کالحيوة وفي شرح الطحاوی الا الاصل کل فعل یلزم ویلزم ویلزم ویلزم ویلزم ویلزم ویلزم ویلزم ویلزم ویلزم ویلزم
والجماع والکسوة والدخول علیہ انتی ومثله التقبیل اذا حلف لا یقبلہا فقبلہا بعد الموت لا یجئ وتقبیلہ عمر عثمان بن مطعون
ما اخرج فی الکفن محمول علی ما ضرب من الشفقة او التعظیم وقیل اذا انعقد علی تقبیل یلیح یجئ او علی امرأة لا یجئ وهو علی الوجه ولو
لا یغسل او لا یوصئ او لا یحمله او لا یمسه او لا یلمسه فموت علی الحيوة والموت قوله ومن حلف لا یضرب امراته فمذ شرفها او غضاها حث
وکذا لو رجاها لا یقر صاوع بعض المشائخ ینبغی ان لا یجئ بذلک لانه لا یتعارف ضربا واجب بما علل به فی الکتاب وهو ان الضرب آم
لفعل هو لم یصل بہ وہذہ الاشیا کذلک وفي النسخة حلف لا یضرب فلانا فنفض ثوبه فاصاب وجهه اوراه بجمر او ثیابه فاصابه لا یجئ
واستشکل یمین الضرب بانہا ان تعلق بصورة الضرب عرفا فموت القاع التادیب فی محل قابل له فیحجب ان لا یجئ بالحق وقد الشرع فافض
لانه لا یتعارف ضربا او یضاه وهو الایلام فیحجب ان یجئ بالرمی بالجمر او بہا فیحث بالضرب مع الایلام ما رجا لکن لا یجئ وهو اشکال وارادوا
من ان شرط الحث حصول المحلوف علیہ وهو الضرب لفظا او عرفا مثاله حلف لا یمسک کذا فیمسک فیمسک لانه وان بعد شرط الحث
لیکن لم یوجب شرط الحث لفظا لان مقصودہ ان لا یمسک کذا فیمسک فیمسک لانه وان بعد شرط الحث لفظا

ختم

ومن قال ان لم يقتل فلانا فامواته طالق وفلان ميت وهو عالم به حدث لانه عقد بيمينه على جوفه تجدتها الله تعالى فيه هو متصور فينقض ثم يحلف للبراءة
وان لم يعلم لا يحث لانه عقد بيمينه على جوفه كانت فيه ولا يتصور فيصير قياسه الكفر على الاختلاف وليس في تلك المسئلة تفصيل العلم هو الصحيح

باب اليمين في تقاضي الدراهم

قال ومن حلف ليقتضين دينه الى قريب فهو ما دون الشهرون قال الى بعيد فهو اكثر من الشهرون ما دونه يعني قريبا والشهر ما زاد عليه بعد بعيد ولهذا يقال عند بعض العبد ما لقيتكم عندهم من شهر من حلف ليقتضين فلانا دينه اليوم ففضاء ثم وجد فلانا ببعضها زيوفا
او بهرجة او مستحقة لو بحث الحالف لان الزيادة عيب والعيب يعدم الجنس وهذا الوجه له صار مستوفيا وجد شرط البر وقبض المستحقة
صحيح ولا يرتفع بوجه البر المحقق وان وجد هارها ما او ستوقه حدث لانها ليس من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بها في العرف والسلم
لم يوجب عرفا فلا يحث غيبه وان قيل تابل لم قال فخر الاسلام وغيره هذا يعني الحث اذا كان في الغضب اما اذا فعل
في الممازحة ولا يحث فلوا واما لكن لا على قصد الاداء بل وقع الخطا في الممازحة باليد وعن الفقيه ابي الليث انه قال اذا كانت بالعربية
اما اذا كانت بالفارسية لا يحث بهر الشعر والحنق والعض والحق ان هذا هو الذي يقتضيه النظر في العربية ايضا الا انه خلاف المتبادر
قوله ومن قال ان لم يقتل فلانا فامواته طالق وفلان ميت والحالف عالم بموته حث لا لما علم بموته قبل حلفه والقيل ازالة الحيوة
عادي مخصوص الزمان عقدي يمينه على ازالة عادة حيوة سجدها الله فيه وذلك متصور فينقض بالاتفاق ثم يحث في الحال للعجز الحالي المستمر
عادة وان لم يعلم لا يحث لانه عقد بيمينه لا محالة على ازالة المحو القائمة فيه ولا يتصور ازالة القائمة ولا حيوة قائمة فكان قياسه الكفر
على الاختلاف السابق بين ابي يوسف وبينهما فعنده منقذ ويحث فعليه الكفارة وعند ابي حنيفة ومحمد رحم الكفارة لانه لا حث ولا اتفاق
قوله وليس في تلك المسئلة اي سئل الكوز تفصيل بين العلم عدمه بل الحكم انه لا يحث عند ما سوا علم ان فيه ما وقت الحلف او لم يعلم
قوله هو الصحيح احتراز عما ذكر في شرح الطحاوي حيث قال فيه ولو كان يعلم ان الكوز لا ماء فيه فحلف فقال ان لم اشرب الماء الذي
في الكوز فامواته طالق فان يحث بالاتفاق وعند ابي حنيفة رواية اخرى لا يحث علم او لم يعلم به قول زفر ووجهه لو كان يعلم ان لا ماء
في الكوز فحلف ينبغي ان تنقذ بيمينه عندهما على ما يحث الله فيه في الكوز وهو متصور ثم العجز الحالي المستمر يوجب حثه بخلاف ما اذا لم يعلم
ان في الكوز ماء لان بيمينه الفقدت على ما في الكوز ولو وجد الله وكان غير المحلوف عليه فلا يتصور شرب المحلوف عليه الله تعالى علم بالصواب

باب اليمين في تقاضي الدراهم التقاضي المطالبة وهو سبب للقضاء بهي سائل الباب فترجم الباب بما هو سبب مسئلة
وخص الدراهم بالذكر لانها اكثر دورا في المعاملات قوله ومن حلف ليقتضين دينه الى قريب او عاجلا فهو ما دون الشهر فان آخره الى الشهر
حث وان قال الى بعيد او عاجلا فهو على اكثر من شهر وعلى الشهر ايضا ولكنه قصد الطباق بين قوله ما دون الشهر وما فوقه فلا يحث الا بالبلوغ
اذا مات الشهر فصاعدا من حين حلف سنة او اكثر بلافاية محدودة الا الموت فان مات لاقبل منه لا حث عليه على مقتضى ما ذكره وقال الشافعي
واحد ليس في بين القريب والبعيد تقدير لانه اذا في فكل مدة قريبة بالنسبة الى ما بعد ما وبعيدة بالنسبة الى ما دونها ومدة الدنيا
كلها قرينة باعتبار وبعيدة باعتبار آخر وانما يحكم بحثه اذا مات قبل ان يقتضيه وقتا بعد اوجان من الاعتبار اعتبارا لاضافة ولا ضبط
فيها كما ذكرت واعتبار العرف وعليه مبني الايمان والعرف يعد الشهر بعيدا فانه يقال ما رايتك منذ شهر عند استعادة الغيبة
فخذ الاطلاق وعدم النية يعتبر ذلك فاما اذا نوى بقوله الى قريب والى لبعيد مدة معينة فهو على ما نوى حتى لو نوى بقوله الى قريب
او عاجلا سنة او اكثر صححت وكذا الى آخر الدنيا لانها قريبة بالنسبة الى الآخرة وتقدمت فروع فيما لو حلف ليقتضين صبي او عند اللال فخر
قوله ومن حلف ليقتضين فلانا دينه اليوم ففضاء فيه ثم وجد فلانا ببعضها اي بعض الدراهم زيوفا وفي النقوشة غشا قليلا
يحث بتجوز التجز بها وانما يرد بيت المال او بهرجة وغشها اكثر من الزنوف يرد من التجار المستقص ويقتل السهل منهم او مستحقة
لم يحث بذلك سواء ردد لها في ذلك اليوم او لا لان الفتيوف عيب وكذا البهرجة ولفظ الزيادة المذكورة في الكتاب غير عربي بل هو من
استعمال الفقهاء والعيب في الجنس لا يعدم الجنس اي جنس الدراهم ولهذا اي ولكن وصف الزيادة لا يعدم اسم الدراهم

وان باع بها عبدا وقبضه برني يمينه لان قضاء الدين طريقه المقاصدة وقد تحققت بحمد البيع فحسبته
شرط القبض ليقرب به وان وهبها له يعني الدين لم يلزم عدم المقاصدة لان القضاء فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين

لوتجوز بها في الصرف اى لو جعلت به لاني الصرف بالبيع او بعتت راس مال السلم صح مع ان الافتراق عن غير قبض مفسد لما فسر
انها لم يثبت عنها جنس الدراهم فيه في اليمين بها سواء حلف على القبض او الدفع وكذا قبض الدراهم المستوفى صحيح ولذا لو اجاز لها ان قبض
جاز واذا برني دفع هذه المسماة الثلاثة فلور الزبون والمبهرجة اذ استوفيت المستوفى لا يرتفع البرهان القبض فانما ينتقض في حق حكم
يقبل الانتقاض ومثله لو دفع المكاتب هذه الانواع عتق فردا مولى المكاتب بسبب انما زينة او بهرجة او مستحقة لا يرتفع
العتق ولو كانت رصا صا او ستوفة خث اذا قضى اليوم ولم يرد بها وارجم والمستوفة المغشوشة غشا ادا وهو تعريب
سنة توفى اى ثلاث طبقات طبقا الوجوبين فضة واما فيها نحاس ونحوه لانها ليست من جنس الدراهم حتى لا تجوز بها في الصرف والسلم
ولا يثبت المكاتب باذنها فلور يرد المولى لغير عدم عتق العبد قوله وان باعه اى باع الحالف المديون رب الدين الله
حلف ليقضيه اليوم وينه في اليوم المحلوف على قضائه فيه عتق او قبضه رب الذي بر المديون في يمينه لان قضاء الدين لو وقع بالذم
كان بطريق المقاصدة وهو ان يثبت في ذمة القابل وهو الدائن مضمونا عليه لان قبضه لنفسه كملك وللاين مثله على المقبض فيلتحق
قضا صا فكذا هنا بما اذ لافرق بين الدراهم وغيرها مما يتاخر بها في يمينه باعطاء العتق قضا صا وهو ان يثبت له في ذمة من العبد وله في ذمة
فيلتحقان قضا صا ثم البر وقضائه الى محصل مجرد البيع قبض الدائن العبد او لاهي لو ملك المبيع في يد المديون الحالف قبل قبض المشتري
المبيع انفسح البيع وعاد الدين ولا يثبت قبض البر في اليمين وانما نص عليه محمد تاج الدين ليعتبر الدين على رب الدين لان الثمن وان وجب
بالبيع كانه على شرف اسقوط لجواز ان يملك المبيع قبل القبض ولو كان البيع فاسدا فقبضه فان كانت قيمة نفى بالدين بر ولا خث
لانه مضمون بالقيمة هذا اذا حلف المديون وكذا اذا حلف رب الدين فقال ان لم اقض مالي عليك اليوم او ان لم استوف قال محمد فان
لم يبرعني اذا وجب رب الدين الدراهم المدين في اليوم قبل القضاء فقبل لم يبر المديون لان شرط البر القضا ولم يوجد لعدم المقاصدة ولا
القضا فعل المديون والبت فعل الدائن بالابر فلا يكون فعل هذا الاخر قال في الفوائد الظهيره واذا لم يبر لم يثبت ايضا عندها الغزوات المحلوف
عليه يعني تعذر المحلوف عليه وهو القضا قبل انقضاء اليوم وقدم في مسئلة الكوزان بقا التصور شرط لبقاء اليمين في الوقت
وبه كذا في الكلام بنا في يمين موقته وان كان في الجامع الصغير لم يذكر اليوم واعترض بعضهم عليه بانه يستلزم ارتفاع النقيضين
لان البر نقيض اليمين فلا يرتفعان وهذا غلط لان النقيضين اللذين يجب صدق احدهما دائما بها في الامور الحقيقية كوجود زيد وعدمه اما
في الامور الشرعية اذا تعاقب قيام النقيضين بسبب شرعي فانما يثبت حكما ما دام السبب قائما وانما فيه منه فان قيام اليمين بسبب
اشيوت احد الامرين لا محذور من اليمين او البر شرعا فاذا فرض انتفاؤه انتفى الحث والبر كما هو في اليمين حيث لا يرد ولا خث وجميع ما اورد
من الاستسناد مثل قول صاحب الخلاصة لم يثبت في مسئلة الكوز قول الكرخي في هذه المسئلة لم يثبت لان فائده فيه لان عدم
متفق عليه انما يفيد لو قال ابر ولم يثبت وكيف يتصور البر وبفضل المحلوف عليه ولم يفعل واعلم ان جواب هذه المسئلة اعني مسئلة
البت مقية يكون الحلف على يوم بعينه كما اشرنا الى ذلك في المطلقة بان حلف ليقضين يمينه فابراه او وهبه فلا شك ان يثبت الاتفاق
لان تصور الاشتراط يتناول في اليمين المطلقة بل في الآية اورد حين حلف كان الدين قائما كان تصور البر ثابتا فانفقدت ثم حث عليه

ومن حلف لا يقبض دينه درهمان درهم فقبض بعضه لم يحث حتى يقبض جميعه منفردا لان الشرط قبض الكل لكنه بوصف التفرق الا ترى انه اضاف القبض الى دين معرف مضافا اليه فيصرف الى كله فلا يحث الابه فان قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما لا يعمل الوزن لم يحث وليس ذلك بتفريق لانه قد يتعدن قبض الكل دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه ومن قال ان كان لي الامانة درهم فامرته طالق فلم يملك الا خمسين درهما لم يحث لان المقصود منه عرفا في ما زاد على المائة وكان استثناء المائة استثناءا بجمبع اجزائها وكان لك لو قال غير مائة او ستمائة لان كل ذلك اداة الاستثناء مسائل متفرقة واذا حلف لا يفعل كذا تركه ابد لانه نفى الفعل مطلقا فعمله لا متناع ضرورة عموم النفي وان حلف ليفعل كذا ففعله مرة واحدة يوفي عيده لان الملتزم فعل واحد غير عين اذا المقام مقام الاثبات فيترى باي فعل فعله وانما يحث لوقوع الياس عنه وذلك بموته او بفوت محل الفعيل زمن يقدر فيه على القضاء بالياس من البر بالهبة قوله ومن حلف لا يقبض دينه درهمان درهم فقبض بعضه لم يحث بمجرد قبض البعض بل يتوقف حثه على قبض باقية فاذا قبضه ثلثي الشرط اني شرط الحث قبض الكل بوصف التفرق لانه اضاف القبض المتفرق الى كل الدين حيث قال لا اقبض ديني وهو اسم لك فلا يحث الا بتامه متفرقا غير انه لو كان التفرق في مجلس واحد لم تعد الوزن لا يحث اذا كان لم يتشاغل بين الوزنين لا يعمل الوزن لان المجلس جامع للتفرقات فكان الوزنات وزنة واحدة بخلاف ما اذا شاغل بعمل آخر لانه يتخلف مجلس القبض على ما عرف دلالة قد يتعدن قبضة بوزنة واحدة لكثرة فحبل التفرق الكائن بهذا السبب شيئا واحدا في الجامع الكبير موقته كهذا اذا كان لرجل على رجل مائة درهم فقال عبدي حر ان اخذت منك اليوم درهمان درهم فاخذ منها ستة ولم ياخذ ما بقي حتى غابت الشمس لم يحث لان شرط حثه اخذ كل المائة على التفرق ولو قال ان اخذت منها اليوم درهمان درهم فاخذ خمسة ولم ياخذ ما بقي حتى غابت الشمس حث لان شرط الحث اخذ بعض المائة متفرقا لان كلمة من للتبعض وقد وجد قوله ومن قال ان كان لي الامانة فامرته طالق فلم يملك الا خمسين لم يحث لان المقصود منه عرفا نفى عن ما زاد عن المائة فيصدق على الخمسين اذ يصدق ان الخمسين ليس زائدا على المائة واما بالنظر الى اللفظ فلا يصح الا على جمل المستثنى مسكوتا عن كونه فان معنى اللفظ ليس لي مال الامانة فالامانة مخروجة من نفى المال فاذا قلنا ان المستثنى مسكوت فيكون المائة غير محكوم عليها بانها في ملكه غير متعرض لما يثبت بوجه من الوجوه وعلى هذا طائفة من المشايخ واما على جمله مثبتا بطريق الاشارة كما هو قول طائفة اخرى او على ان الاستثناء من النفي اثبات وهو مختارنا وصرح بالمصنف فقال الاستثناء من النفي اثبات في هذا الكتاب فيحث لفظا لانه حلف على ان له مائة واما قول المصنف ولان استثناء المائة استثناء بجمبع اجزائها فظاهر انه وجه مقابل لقوله لان المقصود منه عرفا وهو ان يكون له لولاله ومعلوم ان اخراجه ليس الا من النفي وحاصله اخراج جميع اجزاء المائة من عدم الملك فلو صح كان الحلف على نفى خمسين من ملكه فكان يحث فليس للحول عليه الا وجه العرف بخلاف ما لو ادعى انه اعطى زيدا مائة مثلا فقال زيد لم يعطني الا خمسين فقال ان كنت اعطينه الامانة فانه يحث بالاقول وكذا اذا اختلف في قدر الدين فقال لي عليه مائة وقال الآخر خمسون فقال ان كان لي عليه الامانة فهذا النفي للمقصود لانه قصد بيمينه الرد على المشكك وفي الجامع الصغير عبده حر ان كنت املك الا خمسين فملك عشرة لم يحث لانها بعض المستثنى ولو ملك زيادة على خمسين ان كان من جنس نال الزكوة حث والا لا ترى انه لو قال مالي صدقة ينفقها الى مال الزكوة او حلف مالي مال لا يحث الا بمال الزكوة وفي خزائن الامم لو قال امرته طالق ان كان له مال وله عروض وضياع ودر وغيره التجارة لم يحث والمسئلة ياتي ان شاء الله تعالى مسائل مشهورة في هذه المسائل فيكون شارحا في الذم من اواخر وضع الرحمة من وضع المسائل ويكون الاشارة على ظاهرها والظاهر الاول لان المعتاد تقدم الترجمة فان من عادة المصنفين ان يذكروا لما شذ عن الابواب المترجمة ونحوه قوله واذا حلف لا يفعل كذا تركه ابد لانه نفى الفعل فتم الاستناع في جميع الاوقات المتقبلة ضرورة عموم النفي للفعل المتضمن للمصدر المتكثرة فلو وجد مرة لم يكن النفي في جميع الاوقات ثابتا وان حلف ليفعل كذا ابر بالفضل مرة واحدة لان الملتزم فعل واحد غير عين اذا المقام مقام الاثبات فيسوي في فعله سواء كان مكررا فيه او ماسيا او وكيدا عن غيره واذا لم يفعل لا يحكم بوقوع الحث حتى يقع الياس عن الفعل وذلك بموت الحالف قبل الفعل فيجب عليه ان يوصي بالكف

واذا استخلف الوالی رخصاً لم یکن یحل بکل داعی دخل البلد فہذا علی حال ولا یتبع خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بزوجہ فلا یفید فائدہ بعد نزال سلطنتہ والزوال بالموت وکذا بالغزل فی ظاہر الروایۃ ومن حلف ان یتبع عبداً لفلان فوجہہ ولم یقبل فقد تجرئی بمینہ خلا فالزفرۃ فاند یستبرأ بالبیع لانه علیہ مثلہ ولما انه عقد تبرع فیتبرع بالمتبرع

او یفوت محل الفعل کما لو حلف لیضرب زیداً اولیاً کلین ہذا الرغیف فمات زید واکل الرغیف قبل اکلہ فمکنث ہذا اذا کانت الیمین مطلقۃ کما ارینا کلو کانت مقیدۃ مثل لا کلمۃ فی ہذا الیوم سقطت بفوات محل الفعل قبل نسی الوقت عنہما علی سلف مسئلۃ المکون خلا فی ابی یوسف لو اکل الرغیف قبل مضی الوقت سقطت الیمین عنہما علی عرف لومات الحالف قبل مضی لاحت علیہ ولا کفارة ولو جن الحالف فی یوم حنث عنہنا خلا لا حرم قولہ واذا استخلف الوالی رخصاً لم یحل بکل داعی دخل البلد والعیین المہملتین کل مفسد وجمعه وعاد من الدعوی وهو الفساد ومنہ دحر العودیدیر کبیر العین فی ضی ولفظہا فی المضارع اذا فسد فوعلی حال ولا یتبع خاصۃ ولو عزل لایزجر اجنارہ بعد ذلک وهو قول الشافعی وروایۃ عن احمد وہذا التخصیص انما ثبت بدلالة الحال وهو العلم بان المقصود من ہذا الاستخلاف زجرہ بما یدفع شرہ او شر غیرہ بزوجہ لانه اذا زجر داعی اخر ازجر داعی اخر کما قال ولکم فی القصاص حیوۃ وہذا تحقق الان فی حال ولا یتبع خاصۃ لانہا حال قدرۃ علی ذلک فلا یغنی فایدہ بعد نزال سلطنتہ والزوال بالموت وکذا بالغزل فی ظاہر الروایۃ فاذا سقطت الیمین لا تعود ولو عاد الی الولاية وعن ابی یوسف انه یجب علیہ علامہ بعد الغزل ایضا وهو قول الشافعی وروایۃ عن احمد لانه مفید لاحتمال ان یعاد فیزجرہ لتقدم معرفۃ بحالہ وبذا یبعد فی شرح الکترثم ان الحالف لو علم بالباء ولم یعلم بہ لم یکنث الا اذا مات وهو المستخلف او عزل لانه لا یکنث فی الیمین المطلقة الا بالیاس الا اذا کانت موقتۃ فیمکنث بمضی الوقت مع الامکان انتہی ولو حکم بانفساد ہذہ للفور لم یکن بعید النظر الی المقصود وهو المبادرۃ لزجرہ ودفع شرہ فالداعی یوجب التقیید ای بالفور ای فور علمہ بہ وعلی ہذا لو حلف رب الدین غزیمہ او الکفیل ان لا ینخرج عن البلد الا باذنہ یتقید بحال قیام الدین والكفالة لان الاذن انما یصح ممن لہ ولا یتبع خاصۃ وکذا لا ینخرج امراتہ الا باذنہ تقیید بقیام الزوجۃ فاذا زال الدین والزوجة سقطت ثم لا تعود الیمین بحدود بخلاف ما لو حلف لا ینخرج امراتہ من الدار فانه لا یتقید بہ اذ لم ینکر التقیید فلا موجب لتقییدہ بلزمان الولاية فی الاذن وکذا الحال فی حلفہ علی العبد مطلقاً ومقیداً وعلی ہذا لو قال لامرأۃ کل امرأۃ تزوجا بغیر ذلک طالق فطلق امراتہ طلاقاً بانیاً او ثلاثاً ثم تزوج بغیر ذلک طلاقاً لانه لم یتقید بمینہ بتقاریر النکاح لانهما متماثلان تقیید بہ لو کانت المرأة لیستفید ولاية الاذن والمنع یعقد النکاح قوله ومن حلف لیسجن عبداً لفلان فوجہہ ولم یقبل بر فی مینہ الاصل ان اسم عقد المعاوضۃ کالبيع والاجارة والصف والکف والنکاح والرہن والخلع بازار الایجاب والقبول معا و فی عقود التبرعات بازار الایجاب فقط کالبتہ والصدقة والعاریۃ والعتیۃ والوصیۃ والعمری والتحمی والاقرار والہدیۃ قال زفرہی کالبيع وفی البيع وامامہ الاتفاق علی انہ المجموع فلذا وقع الاتفاق علی انہ لو قال بعتک اس من ہذا الثوب فلم یقبل فقال بل قبلت او اخیرتک ہذہ الدار فلم یقبل فقال بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر لان اقرارہ بالبيع تضمن اقرارہ بالایجاب والقبول وقوله لم یقبل رجوع عنہ وکذا علی عدم الحنث لانه لا یجب فایجب فقط وعلی ان الحنث اذا حلف الیمین الیوم فواجب فیہ فقط ووقع الخلاف فی ذلک لو کان بلفظ البتہ عندنا یبرأ الایجاب عند حنث مسئلۃ المکون فایجب بالبيع لانه ای عقد البتہ تسلیم مثله حیث یتوقف تمام سببیۃ علی القبول فلا یكون ہو ای عقد البتہ بلا قبول کما لا یجاب فی البيع ثم لا یشرط القبض فی روایۃ عنہ بل یجوز ایجاب علی الجاہلۃ والقبول من الآخر بل تمام السبب انما القبض بشرط حکم والسبب یتیم دونہ کالبيع بشرط الخيار فی روایۃ اخرى عنہ بشرط مع القبض فلا یرجى القبض الاخر لان السبب بلا حکم غیر معتبر قال المصنف ولما انه عقد تبرع فیتبرع فیتبرع ای البتہ اسم التبرع فاذا تبرع وجہ المسمی فی حنث وانما یراد تمام سبب الملک الاعلی بالنقل من بعضهم ان الملک مینث بہ قبل القبول

ولهذا يقال ذهب ولم يقبل ولان المقصود اظهار الساحة وذلك يقر به واما البيع فعاوضة فاقبض الفعل من الجانبين

الا ان بالرد ينتقض دفعا لغير المنته بلا اختيار ونحوه من فسخ نكاح الزوجة المرفوعة لانه لا مولى ولا عمل على هذا بل لا بد من القبول لتام العقد فكان في احتياجه الى القبول في تمام العقد ووقوعه سببا للملك الآخر كالبيع والتملك اصله انما يتم به ما هو من جهة وهو التملك وهو بهذا القدر لا بد في ملك الآخر وان كان بلا بدل حتى يظهر رضاه بذلك بلفظ المفيد له وهو كالبيع في هذا القدر وحقيقة الخلاف انما هو في تعيين مسميات شرعية لا لفظا هي لفظ البيع والمنة واخراتها ولا سبيل الى ذلك الا بالنقل والاستدلال فلما كان عند اطلاق لفظ باع فلان كذا او بعت كذا انهم منه وقوع الايجاب والقبول حكم بان اسم البيع للمجموع لم وقع النزاع في اسم المنة فقل زفره هو كذا لك واستدل الاصحاب بالنقل وهو ما في الصحاح من قول ابن عباس ان الصعب بن جشمته اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش وهو بالابواب او بدران فرد عليه فلما كان في وجهه قال يا ابا لم نرده عليك الا انا حرم فقد اطلق اسم الاباء من احد الجانبين فقط لغرض انرده عليه ووجه ان قول ابن عباس اهدى لما حكاه قول الصعب بن جشمته رضا اهدى لك هذا او حكاية فعل وعلى كل تقدير يفيد ان اسم المدي يتم بمجرد فعل الواجب قبل الآخر ولا استدلال ايضا بقولنا وبعت فلان فلم يقبل وليس شئ منها يلزم لان غاية ما فيه انه صح ان يطلق لفظ المنة والمدة على مجرد الايجاب بقرينة لقوله فلم يقبل ونحن لا نكره ان يصح ان يقال عليه فقط كما يقال على المجموع وكونه ظرفي موضع انه استعمل في مجرد الايجاب بقرينة لا يفيد الحكم بانه هو معناه الحقيقي الذي يجب الحكم به عليه عند عدم القرينة الاخرى لوقال بعت هذا الثوب بالفت فلم يقبل فلم يكن مخطيا ويكون مستقلا لاسم الكل في الجزر فلول صدق قول القائل وبعت فلم يقبل على ان وضع لفظ المنة بمجرد الايجاب دل صدق قوله بعت فلم يقبل على ان البيع بمجرد الايجاب والاشياء واما الاستدلال لقول الصديق لعائشة كنت نخلتك عشرين وسقا من ال الفالية وانك لم تكوني جزية فسماه نخل قبل القبض وانما ينتقض على احدي روايتي زفراته ماخوذة فيه القبض ايضا ولنا نعمها بل المقبرة للمجموع من الايجاب والقبول والقبض شرط الحكم لانه تمام السبب مسمى للفظ واما الوجه القائل ان المقصود من الجهة اظهار الساحة وهو يتم بالايجاب يعني فالظاهر ان الاسم بازار ما يتم به المقصود من العقد ولا يخفى انه غير لازم ولا كانت اسما والامور التي لها غايات اسما وتلك الغايات وايضا فقصده اظهار الساحة غير المراد او لا ينبغي حل فعل جميع العقلاء عليه بل اللزم كون المقصود منها وصول النفع للجيب والفقير الاجنبي وهذا اليق ان يجعل مقصود العقلاء فيجب العمل عليه وعلى استباره لا يتحقق الوصول الى مجموع القبول والايجاب واقربا انه اسم للتبرع كما ذكر المعاصر والاستدلال عليه بانه عقد تبرع فيتم بالتبرع وان كان تمام السبب يتوقف على شئ آخر وهو تبرع السبب ان سلم هذا وعلى هذا الخلاف الفرض وعن ابي يوسف ان قبول المستعرض لا بد منه فيه لان الفرض في حكم المعاوضة فلو قال اقرضني فلان الف الف لم يقبل قوله ونقل عن ابي حنيفة في رواية ان والابرار يشبه البيع من حيث انه يفيد الملك باللفظ دون قبض المنة لانه تملك بلا عوض ولذا ذكر في الجامع ان في الفرض والابرار يوقيا ساوا واستحسانا وقال الحلواني فيها كالمينة قيل والاشبه ان يلحق الابرار بالمنة بمجموع الفرض في الفرض بالبيع للعرض فاعلم ان الابرار يشبهان شبه الاستقراض الذي هو في الذمة لانه بالقبول فلهذا لا يتوقف على القبول وشبه التملكيات باعتبارها الى عين المال حتى جرت احكام المال عليه في باب النكوة ولذا قلنا يرتد بالرد ولا يقبل التخليق ولا يقبل التخليق ولا يعلم خلا في ان لا يقرض لانه فروع حلف لا يوصى بوصية فوهب في مرض بالموت لا يحسن وكذا لو اشترى اياه في مرض فعتق عليه ولو حلف ليهبته اليوم مائة درهم فوهب مائة له على آخره وامره بقبضها برولوات الكوفة قبض قبض الموهوب له لا يمكن من قبضه لانه صارت ملكا لورثته وفي شرح الجامع الكبير للعالي ان الاية والوصية والافرار والاستخدام

وهو حلف لا يشتم ربحانا فشم ورد واليا سميننا لا يحنث لانه اسم لما لا ساق له ولها ساق ولو حلف لا يشترى بنفسها ولا يئذله فهو على دهنه اعتبارا واللعن

لا يشترط فيه القبول من الآخر ولو قال لعبدان وهبك فلان مني فانت حر فوبه منه ان كان العبد في يد الواهب لا يعتق سلمة
اولا وان كان ودية في يد الموهوب ان بذر الواهب فقال وهبتك لا يعتق قبل او لم يقبل وان بذر الموهوب له فقال بهبه مني فقال
وهبته منك عتق ولو حلف لا يهب عبده من فلان فوبه له اجبني فاجاز الحالف الهبة حنث كما رواه ابن سماعه عن محمد ولا يعيب
لفلان فوبه له على عوض حنث حلف لا يستدين دينا فزوج لا يحنث ولو حلف لا يشارك ثم شارك بهال ابنه الصغير فالشريك هو الابن لا الاب
لانه لا ربح للاب في المال ويغتنم بين نفى الشركة على ما عليه عادة الناس من الشركة في التجارة دون الاحيان فلما اشترى عبدا لم يحنث
بخلاف ما لو قال لا يكون بيني وبينه شركة في شئ حيث يحنث بخلاف ما لو رثا شيا لا يحنث لانه لم يشارك مختارا انما لزمه حكما احب او كره
قوله ومن حلف لا يشتم ربحانا فشم ورد واليا سميننا لم يحنث ويشتم هو بفتح اليا وواشين مضارع شتمت الطيب بكسر الميم في الماضي هذه هي
في اللغة المشهورة الفصيحة واما شتمت اسم بفتح الميم في الماضي وضمه في المضارع لقد اكرها بعض اهل اللغة وقال هو خطار وصح عدمه وقد
نقلها الفزار وغيره وان كانت ليست فصيحة ثم سمين الشم المقصود فلما حلف لا يشتم طيبا او جدرجه لم يحنث ولو وصلت الرأحة الى داء
وفي المعرب الريحان كلما طاب ريح من النبات وعند القفا بالساق راسية طيبة كما لورقة وقيل في عرف اهل العراق اسم لما لا ساق له من القبول
ماله راسية مستلذة وقيل اسم لما ليس له شجرة ذكره في البسوط لانه قال والنجم والشجر يسجدان ثم قال والمحبة والعصف والريحان لان
الريحان انما يطلق على ما ينبت من بذر مما لا شجر له ولعينه راسية مستلذة وشجر الورد والياسمين ليس بعينه راسية انما الراسية للزينة
هذا والذي يجب ان يعول عليه في ديارنا اهدار ذلك كله لان الريحان متعارف لنوع فهو ريحان المحامم واما كون الريحان الترنخي منه فيمكن
ان لا يكون لانهم يلزمونه التقييد فيقال ريحان ترنخي وعندها يطلقون اسم الريحان لا يفهم منه الا المحامم فلا يحنث الا بعين ذلك النوع
قوله ولو حلف لا يشترى بنفسها فوعد على دهنه دون ورقة فلا يحنث بورقة وذكر الكرخي انه يحنث به ايضا بعموم الجواز وهذا يعني على العرف
فكان في عرف اهل الكوفة بائع الورق لا يسمى بائع البنفسج وانما يسمى به بائع الذهب ثم صار كل يسمى به في ايام الكرخي فقال به وانما عرفنا
فيجب ان لا ينفقه الا على نفس النبات فلا يحنث بالذهب اصلا كما قال في الورد والحنان والياسمين على شرائها ينصرف الى الورق لانها اسم
للورق والعرف مقرر بخلافه في البنفسج فروع متفرقة الاصناف اذا حلف على الدجاج نضيا او اثباتا وكذا الحمل والابل
والبعير والجزور والبغلة والبغل والبغلة والشاة والغنم والحمار والخنزير تناول الذكر والانثى والذات واللوصدة قال قائلهم
لمس امرئ بدير يندرقني صوت الدجاج وضرب بالنواقيس للصوت انما هو للدك وفي الحديث في خمس من الابل شاة وعن ابي يوسف
البقرة لا تناول الثور وليس بذلك والثور والكباش والدك والبرذون للحمى والبقرة لا تناول الجاموس للعرف حلف لا يفعل كذا
ولا كذا ففعل واحد منها حنث وان لم يذكر حرف النفي فقال لا افضل كذا وكذا فكل من حلف لا ياكل مما يجز به فلان فجار
بسمخص فليخ فاكل من مرقة وفيه طعم اللحم حنث ذكرنا في قاضي خان وعلى هذا يجب في مسئلة الحلف لا ياكل لحم فاكل من مرقة
انه لا يحنث ان يقيدها اذ لم تجده طعم اللحم حلف لا يشرب حراما من هذا الجنس فقاه فشر به لا يحنث قال لعبد اذا سقيت الحمار
فانت حر فبهبه عتق لانه سقاه لكن لم يشرب حلف لا يشرب عصيرا ففعل عتق وان حلف لا يحنث ولو عصره في كفرة

ولهذا يسمى بالنعمة بالنفس قسم والشراء بيقيني عليه

فحساه حنث اما لو قال لا يدخل حلقى حنث فيها وفي الفتاوى هذا في عرفهم اما في عرفنا ينبغي ان لا يكون حاشا لان ما العنب يسمى
عصيرا في اول ما يعصر حلف على امرأته لا تسكن هذه الدار وهي فيها وبابها مغلق وللدار حافظ في معذورة حتى يفتح الباب وليس لما
ان يتصور الحائط قال الفقيه وبناخذ قال الصدر الشهيد فرق بين هذا وبين ما لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأة طالق
وقيد ومنع من الخروج فلا يحنث ولو قال لامرأة وهي في بيت والدان ان لم تحضري الليلة فمنعها الوالد من المحضور منعها حنثا
قال الصدر بالشهيد في فتاوى الفضل وذكر بعد هذا انه لا يحنث قال والاصح انه يحنث ولا بد من الفرق بين الفعل وعدم الفعل وذلك
لان الشرع قد يجعل الموجد معدوما بالعدو كالكره وغيره ولا يجعل المعدوم موجودا وان وجد العذر انتفى يعني وقد اكرهت على السكنى
وهو فعل والمكره على الفعل لا يضاف الفعل اليه فلا يحنث فقد صرح بجواب الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل فيمن قال ان لم اخرج من هذه
اليوم فقيدها الحالف ومنع اياها انه يحنث وهو الصحيح وفي الخلاصة لو قال لامرأة ان سكنت هذه الدار فانت طالق فكان لبيد في
معذورة حتى يصبح ولو قال لرجل لم يكن معني وراهو الصحيح الا لخوف لص وغيره وهذا ما سلف الوعد به كل عبدا حر فله عبدة
وبين غيره لا يعتق لا نضارته الى التام ومثله لا اكل مما اشتراه فاشتراه مع آخر فصار مشتركا لا يحنث لو اكل منه ولعتق عبده
المأذون وان كان عليه دين ولا يعتق عبده المأذون عند ابي حنيفة اذا كان عبده مستقرا كسبه ورقبته بالدين وان
نوى المولى عتقه وان لم يكن عليهم دين ان نواه عتق ولا فلا وعند ابي يوسف ان نواه عتق والا فلا كان عليه دين اولا وقال محمد بن عتيق
في الاحوال كلها قال لغيره والله لتفعلن كذا ولم ينو شيئا فهو حالف فان لم يفعل المخاطب حنث وان اراد به الاستحلاف في استحلاف ولا شيء
على واحد منها اذا لم يفعل ولو قال لغيره اقسمت واقسمت بالله عليك لتفعلن كذا وقال الشافعي والله اشهد عليك ان لم يقل عليك في الحنث
هو المبتدأ الا ان يكون اراد الاستفهام فلا يمين عليه ايضا ولو قال عليك عند الله ان فعلت فقال نعم فالحالف المحجب ولا يمين
على المبتدأ وان نواه اشترى مناسا من اللحم فقالت امرأته هو اقل من من وطفت عليه فقال ان لم يكن منا فانت طالق
فانه يطبخ قبل ان يوزن فلا يحنث هو ولا المرأة حلفت لا ياكل من خبز خنته فسا فر الحنث وحلفت لامرأة دقيقا فاكل منه
حنث لانه باق على ملكه قال الامام القاضي هذا اذا لم يفرز قدر لكن قال لها اكل من دقيقي بقدر ما يكفيك اما اذا فرز قدر
من الدقيق واعطاه صار ملكا لها فلا يحنث قال في الخلاصة وفي الفتاوى حلف لا ياكل من مال فلان فنتنابله
فاكل الحالف لا يحنث لان كلاهما اكل من مال نفسه في العرف وفيه نظر قال قلت للقاضي الامام لو كان احد الشركاء
صبيا لا يجوز ولو كان كل واحد اكل مال نفسه ينبغي ان يجوز قال نعم واستصوب لكن لم يصح بالخلاف استنه واقول الفرق
ان عدم الحنث لاكل كل من المتناهدين مال نفسه عرفا لا حقيقة وعلى العرف تبني الايمان فلم يحنث وعدم جواز التناهي
مع الصبي لانه غير اكل مال نفسه حقيقة بل بعض مال الصبي ايضا وفي الخلاصة حلف لا ياكل من خبز فلان فاكل خبزا بينه وبين
فلان يحنث وقال في مجموع النوازل لا يحنث لانه اكل حصته ولو قال لا ياكل من مال فلان فمات فلان فهو وارثه فاكل ان لم يكن
انه وارث سواه لو كان فاكل بعد القسمة لا يحنث والاحنث ولو قال رغيف فلان لا يحنث ولو حلف لا ياكل رغيفا ففلا

وقيل في عرفنا تقدم على الورق وان حلف على الورد فاليمين على الورق

فاكل غنمين بينه وبين غيره يحنث في مجموع النوازل وكذا دار بين اختين قال زوج احدهما ان دخلت الانى نصيبك فانت طالق
وهي غير مقسومة فدخلت لا يحنث لانها ما دخلت في غير نصيبها ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا بينه وبين غيره لا يحنث ولو
حلف لا يزرع ارض فلان فزرع ارضا بينه وبين غيره يحنث لان نصف الارض لسيما ايضا ونصف الارض لغيره وادار ولو حلف لا ياكل
من حبوب فلان فاكل من حبوب بينه وبينه حنث ولو اشتريه بدينار ثم اشتريه بدينار لم يحنث ولو حلف لا ياكل من طين فلان
فاكل من طين غيره حنث ولو حلف لا ياكل من قدر فلان لم يحنث في الاصل ولو حلف لا ياكل من طعام اشتراه فلان
فاكل من طعام اشتراه مع غيره حنث الا اذا نوى شراء وحده بخلاف ما لو حلف لا يلبس ثوبا اشتراه فلان
فلبس ثوبا اشتراه فلان مع غيره لم يحنث لان الثوب اسم لكل منسلا يقع على البعض ومثله لا يدخل دارا
اشترى فلان فدخل دارا اشتراه فلان مع غيره لا يحنث وفي مجموع النوازل امرأة ذهبت نظير فقال لها زوجها
اخرجي اياكي توخرم فانت طالق فذهبت من آخر فاكل الحالف يحنث وقال صاحب الخلاصة وعلى قياس ما ياتي ينبغي ان لا يحنث
صورتها في الفتاوى حلف لا ياكل من ثمن غزل فلان فيباع غزلهما وذهبت الثمن لا ينهش منه وبينه الابن الحالف فاشترى
شيئا فاكل لا يحنث قال وهذا صحيح من الاول وفي الجامع الصغير لو قال ان اكلت اليوم الارغيف او ان تغدوت برغيف فبعدى حر
فاكل رغيفا ثم اكل بعده ثم اذ فاكته حنث في فتاوى قاضي خان حلف لا ياكل اليوم الارغيف فاكل رغيفا مع النخل او الزيت او اللبن
لا يكون حاشا لان الاستثناء يقتضي الجانبة في المعنى المطلوب وبهذا الاشياء لا تجانس الرغيف في المعنى المطلوب وهو الاكل
وبهذا خلاف الاول ولو قال ان اكلت اليوم اكثر من رغيف فبعدى حر فتاوى علي النجف فاحتمل وفي الفتاوى حلف لا ياكل هذه الخبثية
التي فيها الزيت فاكل بعضها حنث ولو كان مكان الاكل بيع فباع النصف لا يحنث ولو حلف لا ياكل هذه البيضة لا يحنث حتى ياكل
كلها وكذا في البيضتين ولو حلف لا ياكل هذا الشيء كالرغيف مثلا فاكل بعضه قال ابو بكر الاسكاف ان كان شيئا يمكن ان ياكل كله
في عمره لا يحنث ياكل بعضه وقال بعضهم اذا اكل بعضه لا يمكن ان ياكل كله في مجلسه يحنث في ميميه وهو الصحيح قال محمد بن كل شيء ياكله
الرجل في مجلس واحد ويشربه في شربة واحدة فالحلف على جميعه لا يحنث لاكل بعضه لكن في الفتاوى حلف
لا ياكل هذا الرغيف فاكل وبقى منه شيء ليس يحنث فان نوى كله صححت نيته فيما بينه وبين الله تعالى وهل يصح في القضاء
فيه روايتان انتهى وكان المراد ان يترك شيئا قليلا جدا بحيث لا يقال الا ان فلانا اكل جميع الرغيف لقلة المتروك
والا فقد سمعت ما ذكره محمد بن الفضل في غير موضع انه اذا حلف لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث باكل البعض وتقدم
من النصوص لو قال هذا الرغيف على حرام حنث باكل لقمة منه قال في فتاوى قاضي خان قال شأخا
الصحيح انه لا يكون حاشا لان قوله هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل هذا الرغيف ولو قال بكذا
لا يحنث باكل البعض قال ابراهيم سمعت ابا يوسف رح يقول فيمن قال كلما اكلت اللحم او
كلما شربت الماء فله حمله ان قصد في كل فاكل فله حمله في كل لقمة من اللحم

لأنه حقيقة فيه والعرف مقر له وفي النفس قاض عليه

وفي كل نفس من الممار درهم حلف لا يكلم فلانا وفلانا لا يحنث حتى يكلمها الا ان ينوي الحنث باحدهما فيحنث
 باحدهما اما لو قال لا اكلمها وقال بالفارسية باين دو كس سخن نگويم ونوي واحد الا يصح نية ذكره في المحيط قال وينبغي ان يصح
 لان المشتري يكره ويراد الواحد فاذا نوى ذلك وفيه تعليل على نفسه يصح انتفى فهو مقيد بما اذا كان فيه تعليل على نفسه ولو قال فلانا او فلانا
 حنث باحدهما وكذا لو قال فلانا ولا فلانا وفي مجموع النوازل لا اكلم فلانا يو ما ويومين وثلاثة فذا على ستة ايام ولو قال لا اكلمه لا يو ما
 ولا يومين ولا ثلاثة فعلى ثلاثة ايام حلف لا يشرب من دار فلان فاكل منها شيئا قال محمد بن مسلمة يحنث لان المقصود من هذا اليمين
 الامتناع عن جميع المأكولات وقال غيره لا يحنث في يمينه الا ان ينوي جميع المأكولات والمشروبات اما لو قال بالفارسية فلا
 في تناول المأكول والمشروب حلف لا يغتسل من امرأة عن الجنابة فجا معها ثم جامع اخرى او على العكس حنث وان لم يغتسل لان
 انعقدت على الجماع كناية ولو نوى حقيقة الغسل حنث ايضا اذا اغتسل عنها وعن غيره لا يحنث كما لو حلف لا يتوفنا من الرعايا قرضا
 من الرعايا وغيره حنث ولو حلف لا يحل نكته على امرأة ان اراد لا يجامع صح وهو ما دل وان لم يرد ان فتح سراويله للبول ثم جابها
 لا يحنث لان فتح سراويله عليها ان يفتح لاجل جماعها وان فتره لجماعها ولم يجامع قالوا ينبغي ان يكون حائشا لوجود شرط الحنث
 ولو حلف لا يحل نكته في الغربة فجامع من غير حل النكته ان نوى غير حلها لا يحنث وصدق تضاروان حلف لم ينو يحنث ونحو هذا قوله
 ان اغتسلت من الحمام فحانق اجنبية فان قالوا يرجي ان لا يكون حائشا وتكون يمينه على الجماع وعلى هذا الاصل لو حلفت لا تغتسل بها
 من جنابة زوجها فجامعها كرهية قال الصغار ارجوان لا يحنث قال الفقيه ابو الليث لان قوله كناية عن الجماع واذا كانت كرهية عليه لا يحنث
 فلو قال لها عند ارادة الجماع لم تنكحني او لم تدخل معي فليست فلم تفعل ثم فعلت بعد ساعة ان كان بعد سكون شهوة حنث والا لا دس في
 الجماع الكبير حلف لا يجامع امرأة فجامعها فمادون الفرج لا يحنث فان قال عنيتم فيما دون الفرج حنث بها ولو قال لامرأة ان فعلت حراما في هذه السنة
 فانت طالق ثلاثا فذا على الجماع فان علمته بان فعله بما فيتها بَدْءُ اخل الفرجين وتعرف انها ليست مملوكة له ولا زوجة لو شهد عندها
 اربعة على ذلك لانه شهادة على الزنا والزنا لا يثبت الا بذلك ولو اقر لها كفى مرة لا يسعها المقام معها بان حنث الحاكم انه فعل وليس
 لامرأة بنية حلفته عند الحاكم فان حلف وسعها المقام موقلت فمذمومة المسئلة تفيد مسالة ما اذا علمت انه طلقها ثلاثا يقيها ثم انكر في انه لا نكحة
 ابد او اذا لم يستطع منعه عنها لما ان تسمه ولو قال بالفارسية اگر تو با کسی حرام کنی فانت طالق فابها فجامعها في العدة طلقت عندها
 لانها يعتبر ان عموم اللفظ وابو يوسف يعتبر الغرض فعلى قياس قوله لا يحنث فلا تطلق وعليه الفتوى ذكره في النكاح وغيره ولو قال لا تحنث
 فعلت فان لم افعل قال ابو حنيفة ان لم يفعل على قور فعله حنث حلف لا يعرف وهو يعلم شخصه ونسبه ولا يعرف اسمه ففي البالغ لا يحنث
 لان مسرفة البائع كذلك وحينت في الصفيصة وعليه نسخ ما لو لم ير حبل ولذا حنث على حبله ولم يمسح به بعد
 فركه الجاهل ثم حلف انه لا يعرف هذا الصبي يحنث ولو تزوج امرأة ودخل بها ولا يدري اسمها فحلف انه لا يعرفها لا يحنث وكذا لو حلف انه
 لا يعرف هذا الرجل وهو يعرف بوجهه دون اسمه لا يحنث الا ان يعرفه بوجهه فيحنث لانه شهد على نفسه ولو حلف لا يفعل ما دام فلان
 في هذه البسطة فخرج ففعل ثم رجع فلان ففعله ثانيا لا يحنث حلف لا اترك فلانا يغتسل كذا وكذا من هنا

كتاب الحدود

ويخل يبر بقوله لا تفعل لا تخرج الا تخرج اطاعة او عصاه والله سبحانه وتعالى اعلم

كتاب الحدود

لما اشتمل الايمان على بيان الكفارة وهي دائرة بين العقوبة والعبادة اولاه بالحدود التي هي عقوبات محضته اندفاعا الى بيان الاحكام بتدرج ولولا ما يعارض هذه المناسبة من لزوم التفريق بين العبادات المحضات لكان ايراد الحدود والصوم واجبا لا شتما له على بيان كفارة الاضطرار المذهب فيها جنة العقوبة حتى تدخلت على ما عرف بخلاف كفارة الايمان المذهب فيها جنة العبادات لكن يكون الترتيب في الصلوة ثم الايمان ثم الصوم ثم الحد ثم الحج فيقع من الفصل بين العبادات التي هي جنس واحد بالاعتبار ما يعيب الاخوات المتحدة في الجنس القريب فيوجب الاستعمال الشارح الكذا لك لکن قال نبي الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحد يث ثم ثم محاسن الحدود المحرر ان تذكر كلب ان كتب ببيان لان الفقيه وغيره يستوي في معرفة انها لا متنازع عن الافعال الموجبة للفساد وفي الزنا ضياع الذمة واما انتها معنى بسبب اشتباه النسب لا يلتزم بمولود مع ما فيه من تهمة الناس البراءة لغيره لئلا يعمم الناس الى خصوصه ورجحه في باقي الحدود وزوال العقل وفساد الاعراض اخذ اموال الناس وقبح هذه الامور مركز في العقول ولذا لم يمسح الاموال والاعراض والزنا والسكر في مله من الملل وان ابعج الشرب كان فساد هذه الامور ما كانت الحدود التي هي مانعة منها حقوق الله على الخصوص فان حقوقه على الخاص بدات فقيه مصالح عامة ولذا قال المص والمقصود من شرعية الانزاج عما يتضرر به العباد وابعاد المشهور في بيان حكمة شرعيتها الزجر الا انه لما كان الزجر يراى لا تزجاعدل المص الى قوله لا تزجاءر الا ان قوله في الطهارة ليست باصلية الى آخره اى الطهارة من ذنب بسبب الخد يفيده مقصود ايضا من شرعيتها لکن ليس مقصودا اصليا بل يمتنع لما هو الاصل من الانزجار وهو خلاف المذهب فان المذهب ان الحد لا يعمل في سقوط اثم قبل سببه اصلا بل لم يشرع الا لتلك الحكمة واما ذلك فقول طائفة كثيرة من اهل العلم واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما في البخاري وغيره ان من اصاب من هذه المعاصي شيئا فغوب به في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب منها شيئا فستره الله فهو الى الله ان شاء وعف عنه وان شاء عاقبه واستدل الاصحاح بقوله نعم في قطاع الطريق ذلك اى التقتيل والصلب والنفي لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا فاخبر ان جزاء فعلهم عقوبة دنيوية وعقوبة اخروية الا من تاب فانها تسقط عنه الاخرة بالاجماع للاجماع على ان التوبة لا تسقط الحد في الدنيا ويجب ان يحل الحديث على ما اذا تاب في العقوبة لانه هو الظاهر لان الظاهر ان ضربه او رجسه يكون معه توبة منه لذوقه بسببه فقتله جميعا بين الادلة وتقيد الظني عند معاوضة القطعي له متعين بخلاف العكس وانما اراد المص انه لم يشرع للطهارة فاراد بعبادة غير حبيبة ولذا استدلل عليه بشرعيته فمن حق الكافر ولا طهارة في حقه من الذنب بالحد يعني ان عقوبته بالحد لم ترتفع بمجرد الحد بل بالتوبة معه ان وجد لم يتحقق في حقه لان التوبة عبادة وهو ليس من الهاد اما من يقول ان الحد بمجرد سقوط اثم ذلك السبب الخاص الذي حده فان قال ان الحد لا يسقط عن الكافر يحتاج الى دليل سمعي في ذلك اذا لم يسمع انما يوجب لزوم عقوبة الكافر في حقه لا تضاعف عذاب الكفر عليه فاذا فرض ان الله سبحانه جعل الحد مسقطا للعقوبة معصيته صار الفاعل لما اذا خذ من قبله ما اذا لم يفعلها فاما يضمن الى عذاب الكفر عذاب تلك المعصية اذا خذ بها الكافر الا ان يدل دليل سمعي على ذلك هذا والله المستدل على عدم كون الحد

قال المحقق لغة هو المنع ومنه الحد واللبواب في الشريعة هو العقوبة المقدرة عقاباً على حق لا يسمى العقاب من حد لانه حق العبد ولا يتغير بحد من
التقدير والمقصود بالاصح من شرعه الا ان جازعاً يتصرف به العباد والطهارة ليست اصلية فيه يدل على شرعه حق الكافر قال الزنا ثبت بالبينة
والاقرار والمواد ثبوت عند الامام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق
فيه مرجح لا سيما فيما يتعلق بثبوت مضرته ومقررة والوصول الى العلم القطعي متعدد فيمكنه بالظاهر

مستطاباً بانه يقام عليه وهو كاره فليس لشئ سبوا التكليف بما يصيب الانسان من الكاره وانه علم ثم تحقق العبارة قال
بعض المشايخ انها مانع قبل الفعل زواج بعده اى العلم بشئها يمنع الاقدام على الفعل وايضا عا بعده يمنع من العودة
قوله المحقق لغة المنع وعليه قول نابغة ذبيان: الاسليمان اذا قال الاله في قم في البرية فاخذوا عن القيد وهو الخطا في القول
والفعل وغير ذلك مما يلزم صاحب عليه كذا ذكره الا علم في شرح ديوانه وكل مانع شئ فهو حادله وحداد اذا ضيق للبلب لغة
ومنه قيل للبواب المنع من الدخول فالسجنان حداد المنع من الخروج بلا شك وان كان البيت الذي استشهد به لا يفيد
وهو قوله يقول الى الحداد وهو يقودني الى السجن لا تجزع فما بك من بكس يذفانه لا يلزم كون الفاعل الذي كان يقوده هو سجناً
لجواز ان يكون غيره ممن يوصل اليه فانه حداد له اذ يمنع من الدخول الى حال سبيله وللحداد حداد المنع النحر في قول الاشي فقتاد لما تنفع
ولكننا الى جوة عند حداد وهو على الاصطلاح المعروف للمأبئة حد المنع من الدخول والخروج وحداد دارناياتها المنع من دخول ملك الغير فيها وخروج بعضا اليه
في شرع قال المحقق لغة هو المنع من الاقدام على القصاص الا انه حق العبد لا التعذيب لعدم تقديره على ما عليه المشايخ وهذا الالتماس في شرع منه
هو التعذيب بالضرر بكنه لا يخصص في الضرر بل يكون جزاء من جنس عركه غير على ما سألني ان شاء الله تعالى في هذا المصطلح وهو المشهور في اصطلاح اخيراً في حد
القياس الا ان في اصطلاح القصاص انما هو مقتدره العقوبة شرعاً غير ان على هذا القسم يصح فيه العقوبة ولا يقبله على الاول الى مطلقاً لا يقبل الا سقاط بعد ثبوت
سببه في الحاكم عليه متى لم يجر الشفاعة فيه فانما يطلب ترك الواجب لذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه في النحر وبنية التي تشرع فقال تنفع من في
حد من حد وانه فاما قبل الوصول الى الامام والاثبات عنده تجوز الشفاعة عند الرفع الى الحاكم لم يطلقه ومن قال به الزبير
بن العوام وقال اذا بلغ الى الامام فلا عفا عنه ان عفا وهذا لان وجوب الحد قبل ذلك لم يثبت والوجوب لا يثبت بمجرد النقل
عنه الامام عند الثبوت عنده قوله الزنا مثبت بالبينة والاقرار ابتداءً بحد الزنا الكثرة وقوم سببه مع قطعية من كتاب الله
بخلاف السدة فانما لاكثر لكثرة والشرب وان كثر فليس حده بتلك القطعية والزنا مقصور في اللغة الضميمة لغة اهل الحجى ر
التي جاز بها القرآن قال المدقق ولا تغربوا الزنا وتعد في لغة نجد وعليه قال بالفردوق ما باطاب من يزن يعرف زناؤه ومن يشرب
الخمر طوم يصبح سكر ابيض الكاف ونشيداً من التكسير والخمر طوم من اسما الخمسة قال فالسرا وثبوت
عند الحاكم اما ثبوت في نفسه فبايجاب الانسان للفعل لانه فعل حسي وسيدكر المص تعريف الزنا في باب الوطى الذي يوجب الحد
وهناك يشكك عليه وخص بالبينة والاقرار لتفي ثبوت يعلم الامام وعليه جواهر العلماء وكذا سائر الحدود وقال ابو ثور ونقل
قولا عن الشافعي انه يثبت به وهو القياس لان الحاصل بالبينة والاقرار دون الحاصل بشهادة الامام قلنا
نعم لكن الشرع اهدر اعتباراً بقوله نعم فلازم يا تواباً شهداء فاذ لك عند الله بهم الكاذبون ونقل فيه اجماع
الصحابة وقول المص لا ننادي ليل ظاهراً لتعليل الواقع من النصوص الدالة على ثبوت بالبينة والاقرار فانما ثبتت بما
غير مقتضى الى هذا المعنى وحاصله لا تعذر القطع الكففي بالظاهر ومعنى البينة وفي الاقرار لان الاقرار بسبب الحد
يستلزم مضرته في البدن ومضرته في العرض وتوجب نكاحاً في القلب فلم يكن الاقدام عليه الا مع

الشفقة

قال فالبينه ان تشهد اربعة من الشهود على رجل وامراه بالزنا لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم قال الله تعالى ثم ايا تو اربعة شهداء وقال عليه السلام للذي قد فاداة اثنت اربعة يشهدون على صدق مقالتك وكان اشتراط الاربعة يتحقق معنى السبوت وهو مندوب اليه لا اشاعة فيه

ومما انفرد الآخرة على القول بسقوطه بالحد ان لم يثبت وقصد الى تحقيق النكاح لنفسه اذ ورطته في اسباب بطلان
لينال درجة اهل العزم قوله فالبينه ان تشهد اربعة من الشهود ليس فيهم امرأة عصى رجل او امرأة بالزنا ويجوز كون
الزوج منهم عندها خلافا للشافعي هو يقول هو متهم ونحن نقول التهمة ما توجب جرمه فرفع والزواج يدخل بهذه الشهادة
على نفسه لحوق العار وخلو الفراش خصوصا اذا كان له منها اولاد صغار وانما كانت اربعة لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم وقال تعالى ثم ايا تو اربعة يشهدون على صدق مقالتك والافصح في ظرك فلم يحفظ على ما ذكره والذي في البخاري بان عم
قال البنية والافصح في ظرك نعم اخرجه ابو يعلى في مسنده ثنا مسلم بن ابى مسلم الجرجاني ثنا خالد بن الحسين عن هشام
عن ابن سيرين عن انس بن مالك قال لا اول لعان كان في الاسلام ان شريك بن شحاذة بن بلال بن امية بامرأة
فرفعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم اربعة شهود والافصح في ظرك فالمسألة وهي اشتراط
الاربعة قطعية مجمع عليها ثم ذكر ان حكمه اشتراط الاربعة تحقيق معنى السبوت المندوب اليه فاقصر عليه لنفي قول
من قال ان تكتم ان شهادة الزنا تتضمن الشهادة على اثنين وعصى كل واحد يحتاج الى اثنين فلزمست الاربعة
اما ان فيه تحقيق معنى السبوت فلان الشئ كلما كثرت شروطه قل وجوده فان وجوده اذا توقف على اربعة ليس
كوجوده اذا توقف على اثنين منها فلا يتحقق بذلك الا نذر اذ امانة مندوب اليه فلما اخرج البخاري عن
اسبغ بريرة عن عم من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن
ستر مسل ستره الله في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه واخرج ابو داود
والنسائي عن عقبة بن عامر عنه عليه السلام قال من رأى عورة فسترها كمن اسبغ مؤودة واذا كان ستر
مندوب اليه ينبغي ان يكون الشهادة به خلاف الاول التي مرجعها الى كراهية التنزيه لانها في رتبة
الندب في جانب الفصل وكراهية التنزيه في جانب الترك وبذا يجب ان يكون بالبينة الى من لم يعتد
الزنا ولم يفتك به اما اذا وصل الحال الى اشاعة والفتك به بل بعضهم ربما افتخروا به فيجب كون
الشهادة اولى من تركها لان المطلوب الشارع اخلاء الارض من المعاصي والفواحش بالخطايا
المقيدة لذلك وذلك يتحقق بالتوبة من الفاعلين وبالزجر لهم فاذا لم حال الشهادة في الزنا
مثلا والشرب وعدم المبالاة به واشاعة فاعلاء الارض المطلوب ح بالتوبة باحتمال يقابل ظهور
عدمها من التصرف بذلك فيجب تحقيق السبب الآخر للاخلار وهو الحد وبخلاف من زل مرة
او مرارا ستر متوفا متدما عليه فانه محل استحباب ستر الشاهد وقوله نعم لزال في ما عزم
لو كنت سترته ثوبك الحديث سياسته كان في مثل ما ذكرنا والله سبحانه اعلم

واذا شهدوا يسألهم الإمام عن الزنا ما هو وكيف هو ابن زنى ومنه زنى وبين زنى لأن البنى عليه السلام استفسر
ماترا عن الكيفية وعن الزنية وكان الاحتياط في ذلك واجب لانه عساه غير الفعل في الفرج عنه او زنى في
دار الحرب وفي المتقدم من الزمان او كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود كوطي جارية الابن فيسقط في ذلك احتيا لا سند

وعلى هذا ذكره في غيبه مجلس القاضى وادار الشهادة تكون بمنزلة الغيبة فيه يحرم منه
ما يحرم منها ويحل منه ما يحل منها واما ان المختار في الحكم ما ذكره المص فلان شهادة الاثنين كما تكون معتبرة على
فصل واحد يكون معتبرة على افعال كثيرة كما لو شهدوا ان هولاء الجماعة فتوا قتلانا ونحوه
فالعمل عليه ذكره المص قوله واذا شهدوا بالزنا سلم الحرام عن خمسة اشياء عن الزنا ما هو وكيف
واين زنى ومتى زنى وبين زنى ثم استدل المص على وجوب نفي الاشياء بانه صلى الله عليه وسلم
استفسر ما عزا عن الكيفية وعن الزنية ولان الاحتياط المطلوب شرعا في ذلك وهذا الوجه يعجز الخمس
والسمعى يقتصر على اثنين منها فما صله استدلاله على اثنين منها به ليسين وعلى الثلاثة البقية بدليل واحد
فان قيل الكلام في استفسار الشهود فكيف يتدل عليه باستفسار المقر وهو ما عجز فاجاب ان عمله
استفساره بعينها ثابتة في الشهود كما استتبع فوجب استفسارهم امانة استفسر عن الكيفية ففيها افرق
ابوداؤد والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن ابن هريرة قال جابر الاسلمى بنى الله صلى الله عليه وسلم
فشهد على نفسه انه اصاب امرأة دراما اربع مرات كل ذلك يعرض عنه فاقبل في الخامسة فقال انكبتها قال نعم
حتى غاب ذلك منك في ذلك منها قال نعم قال كما يغيب المردود في المحلة والمرشاة في البير قال نعم قال فلن تدرى ما الزنا قال
نعم اتيت منها حراما مثل ما ياتي الرجل من امراته حلالا قال فما تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرني فامر به فرجم فسمع النبي
صلى الله عليه وسلم رجلين من اصحابه يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذئب ستر الله اليه فلم تدعه نفسه
حتى رجم الكلب فسكت عنهما ثم سار ساعته حتى مر بحديقة حماره سائل برجلية فقال اين فلان بن فلان فقال نحن نرا
يا رسول الله فقال انزلا فكلنا من حيفه هذا الحمار فقالا ومن ياكل من هذا يا رسول الله قال فلما نلتما من عرض اخيكا
انفاثا من اكل منه والذي نفسي بيده انه الآن لفي انهار الجنة ينغمس فيها واما استفساره عن المرتبة فقبلي
ابوداؤد وعن يزيد بن نعيم بن بزرال عن ابيه قال كان ما عزين مالكا في حواري فاصاب جارية من المحمى فقال له
ابى ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره بما صنعت لعله ان يستغفر لك فانا ه فقال يا رسول الله انى زنيته
فاقم على كتاب الله فاعرض عنه فعاد حتى قاتلها اربع مرات فقال عمر انك قد قتلها اربع مرات فينبى قال بلى فقال بل جئتها
قال نعم قل بل باشرتها قال نعم قال بل جاعتها قال نعم فامر به ان يرجم فامر به ان يرجم فامر به ان يرجم فامر به ان يرجم فامر به
فترجع بوطينة بعير فرماه به فقتله ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فقال بل تركتموه لعله ان يتوب فيتوب
الله عليه ورواه عبد الرزاق في مصنفه فقال فيه فامر به ان يرجم فامر به ان يرجم فامر به ان يرجم فامر به ان يرجم فامر به
بلحى بعير فاصاب راسه فقتله واما ان في الاستفسار عن الامور الخمسة الاحتياط فلما قال لانه عساه غير الفعل في الفرج
عنه بان ظن مائة الف رجلين حراما زنى او كان لظن ان كل وطى محرم زنى لوجب المحم فيشهد بالزنا فلهذا قال

فادعى ذلك وقالوا رأيناها وطبها في فرجها كالليل في المحلة وسأل القاضي عنهم فقروا في السر الطولية حكم بشهادتهم ولم يكتف بظاهر العدالة في الحد وداحتيا لا للحد قال عليه السلام ادرؤ الحد وما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عندنا حنيفة راء وتعديل النسب والعلائية تبينه في الشهادات انشاء الله تعالى

شك

يسال عن الزنا ما هو ولا يتحقق كان مكرها ويرى ان الاكراه عن الزنا لا يتحقق فيكون مختارا فيسأل عما روى عن ابي حنيفة فيسند به فلما اسد عن كيفية دني التحقيق في حاله متعلق بالزنا في نفسه ثم يتحقق كون المشهود به في دار الحرب وليس فيه حد عندنا فلما اسد لم ينزني ويحتمل كونه في زمان تقادم فلا حد فيه اذ قد ثبت بالبينة او في زمن صباه فلما اسد لم ينزني وحد التقادم سياتي ثم يتحقق كون الزنا بها ممن لا يجب بزناها وهم لا يعلمون كجارية ابنة او كانت جارية او زوجة ولا يعلمها الشهود كما قال المغيرة حين شهد عليه كيف حل لولاء ان ينظر وافي بيتي وكانت في بيت احد هم كوة يبد منها للنظر ما في بيت المغيرة فاجتمعوا عنده فشهدوا وقال المغيرة والله ما اتيت الا امارا ثم ان المدعى راعى بعد قول زياد وهو الرابع رايته كالليل في المحلة وكان مثل النصف من العبادة في عمره الثلاثة ولم يحده لانه ما نسب اليه الزنا بل قال رايته قد من مخفويين وانفا سا عابته ولما فارتفع ويخفف وهو لا يوجب الى وخرج عبد الرزاق في تفسيره بسند عن عمر رضي الله عنه ان ميتا بوا فتاب اثنان فقبلت شهادتهما وابي ابو بكر ان ميتا فكانت شهادته لا تقبل حتى مات وعاد مثل النصف من العبادة انتفى فلما اسد لم ينزني بزنا من هي وقياسه في الشهادة على زنا امرأة ان يسال عن الزنا بها من هو فان فيه ايضا الاحتمال المذكور وزيادته وهو جواز كونه كان صبيا او مجنونا بان كنت احدا بها فانه لا يجب عليها في ذلك حد على قول الامام ابي حنيفة رحم ولوسالهم فلم يزيدوا على قولهم انها زنية لا يحسد الشهود عليه ولا الشهود ولا نهم شهدوا بالزنا ولم يثبت قد نهم لانهم لم يذكروا ما ينبغي كون ما ذكره زنا ليظهر قد فهم لغير الزنا بالزنا بخلاف ما لو وصفوه بغير صفة فانهم يجدون فصار كما لو شهدوا بربعة فساق بالزنا لا يقضي بشهادتهم ولا يحدون لانهم باقون على شهادتهم غير انهم لا يقبلون على هذا الواقام القاذف اربعة من الفساق على صدق مقاتل بسقط به الحد عندنا بخلاف ما لو ثلثة وابي الرابع فان الشهادة على الزنا قاذف لكن عند تمام الحجية يخرج عن ان يكون قاذف فاعلم لم نهم بمتنا مع بقى كلام الثلاثة قد فاجحدون ولو شهدوا فسالهم فبين ثلثة ولم يزد واحد على الزنا لا يحسد ما وقع في اصل المبسوط من ان الرابع يقول شهادته زاني فسأل عن صفة فلم يصنفه احد على انه قال للقاضي في مجلس من غير المجلس الذي شهد فيه الثلاثة قوله واذا بينا ذلك قالوا رأيناها وطبها في فرجها كالليل في المحلة وهي تضم الميم والحاء وهو حاصل جواب السؤال عن كيفية الزنا في الحقيقة وسأل القاضي عنهم فعدوا في السر يبعث ورقة فيها اسماءهم واسماء محلتهم على وجه يتميز كل منهم لمن يعرفه فيكتب تحت اسمه هو حدل مقبول الشهادة والعلائية بان يجمع بين العدل والشأ فيقول هذا هو الذي عدلته وهذا هو المصداق في الشهادات حكم بشهادته وهو حكم بوجوب حده وبقى شرط آخر وهو ان يعلم ان الزنا حرام مع ذلك كله ونقل في اشراط العلم بحرية الزنا اجماع الفقهاء ولم يكتف بظاهر العدالة وهو كونه مسلما لم يظهر عليه فسق كما اكتفى بها ابو حنيفة في الاموال احتيا لا للحد ولما كان ذلك مما عاينوا على ثبوتها بالبرهان امكن استدلال عليه بما روى ابو بصير في مسنده من حديث ابي هريرة عن عمر ادرؤ الحد وما استطعتم ورواه الترمذي من حديث عائشة عن عمر قال ادرؤ الحد وعن المسلمين ما استطعتم فان كان لها مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخطي في الغفوة من ان يخطي في العقوبة قال الترمذي لا يعرف مرفوعا الا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد ويزيد ضعيف واسند في حله عن البخاري يزيد مستكر الحد يث

بها

بها

قال في الاصل مجيبه حتى يسأل عن الشهود لانه اتهام بالجناية وقد حبس رسول الله عليه السلام رجلا بالتهمة بخلافه والديون حيث لا يجب فيها قبل ظهور العدالة وسياتيك الفرق ان شاء الله تعالى قال والاقرار ان يقر العاقل البالغ على نفسه بالزنا او بمات

ذاهب وصححه المحاكم وتعقبه الذهبي به قال البيهقي والموقوف اقرب الى الصواب ولا شك ان هذا الحكم وهو رد المحرم مجتمع عليه وهو اقوى وكان ذكره ذكر مستند الاجماع واعلم ان القاضي لو كان يعلم عدالة الشهود ولا يجب عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه بعينه عن ذلك وهو اقوى من الحاصل له من تعديل المزكى ولولا ان ثبت من امار الشرع عليه بالزنا في اقامة الحد بالسمع الذي ذكرناه لكان سجد عليه لكن ثبت ذلك هناك ولم يثبت في تعديل الشهود و امار علمه بعد التمس فوجب اعتباره قوله قال في الاصل اى قال اذا وصفنا الشهود الاشياء المذكورة بحبس القاضي المشعوب عليه بالزنا الى ان يسأل عن عدالة الشهود لانه متمسك وقد يرب ولا وجه لاختلافه من لانه اخذ الكفيل نوع احتياط وليس بمشروع فيما يندرس بالشبهات فان قيل الاحتياط في الحبس اطهر منه في اخذ الكفيل اجاب بان حبس ليس للاحتياط بل هو تفسير لانه صار متبها بالفواحش بشهادة هؤلاء وان لم يثبت الزنا الموجب للحد بعد حبس المتهمين تعذر الهضم جائز بخلاف ما ادشهودوا وبالدين لا يحبس المشهود عليه قبل ظهور عدالة الشهود لان أقصى العقوبات هناك بعد ثبوت العدالة والقضاء بموجب الشهادة الحبس فلا يجوز ان يفرض قبل ثبوت الحق بخلاف ما هنا فان كان بعد الثبوت عقوبة اغلظ وهذا هو الفرق الذي وعده الله بقوله سياتيك الفرق واما قوله وقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بالتهمة فاخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن ابن عمر عن ابي عبد الله عن جده معاوية بن جندب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا من تميم زاده الترمذي والنسائي ثم خلى عنه وحسنه الترمذي وصححه المحاكم وروى عبد الرزاق في مصنفه عن عراك بن مالك قال اقبل رجلا من بني عفار حتى نزلوا بطننا ان من مياه المدينة وعندهم هاناس من غطفان متمسكهم فاصبحنا بغيرهم وقد فقدوا بعيرين من الابلهم فاتهموا الغفاريين فاقولهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحبس احد الغفاريين وقال لا تخرجه فالتمس فلم يكن الا يسيرا حتى جاوزها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لاحد الغفاريين استغفر لي فقال غفر الله لك يا رسول الله فقال عزمك على سبيل الله قال فقتل يوم ايامته قوله والاقرار ان يقر العاقل البالغ على نفسه بالزنا اربع مرات قدم البينة بالبينة لانه المذكور في القرآن ولان الثابت بهما قوسه حتى لا ينفذ في الشبهة بالفرار ولا بالتقادم ولا حجة مقعية والاقرار قاصر ولا بد من كونه صريحا ولا يظهر كذبه ولذا قلنا لو اقر الاخرس بالزنا بكتابة او اشارة لا يحد لاشبهة عدم الصراحة وكذا الشهادة عليه لا تقبل الاحتمال ان يدعى شبهة كما لو شهدوا على مجنون انه زنى في حال افاقته بخلاف الاعمى صح اقراره والشهادة عليه ولاه النقص والغيب ولو اقر فظهر مجبوا او اقرت فظهرت زنا وذلك بان تخبر النساء بانما تقرأ لطل المحرم وذلك لان اخبارها بالرتق يوجب شبهة في شهادة الشهود وبالشبهة يندرى الحد ولو اقر انه زنى بخبر سائر اقرت باخرس لاحد على واحد منهما واختلف الحكم في اشتراط تعدد الاقرار فنفاه الحسن وحماد بن ابى سليمان ومالك والشافعي وابو ثور واستندوا بحديث العفيف حيث قال فيه واعد يا انيس على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها ولم يقل اربع مرات ولان القاعدة لم تقرر لبعاد انما ردا غز لانه شك في امره فقال المك جنون وذهب كثير من العلماء الى اشتراط الاربعة فختلفوا

فی اربع مجالس من مجالس المقررة القاضی فاشترط البلوغ والعقل لان قول العی و المجنون غیر معتبر و هو
غیر موجب للحد واشترط الاربع مذهبنا وعند الشافعی انه یکتفی بالاثار و واحدة اعتبارا بساثر الحق و
وهذا لانه مظهر وتکرار الاقرار لا یفید زیادة الظهور بخلاف زیادة العدد فی الشهادة وکتنا حدیث فاعترف
فانه علیه السلام اخر الامامة الی ان تم الاقرار منه اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظهر و نهالما آخرها للثبوت الوجوب

فی اشتراط كونها فی اربع مجالس من مجالس المقررة قال به علماؤنا ونفاه ابن ابی السیلى واحمد فیما ذکر عنه وکتفوا بالاربع
فی مجلس واحد و ما فی الصحیحین ظاهریه و هو ما عن ابی هريرة رضی الله عنه قال اتی رجل من المسلمین رسول الله صلی الله علیه
و سلم وهو فی المسجد فقال یا رسول الله انی زنی فاعرض عنه ففتنی تلقا وجهه فقال
یا رسول الله انی زنی فاعرض عنه حتی بین ذلک اربع مرات فلما شهد علی نفسه اربع شهادات دعاه
رسول الله صلی الله علیه و سلم فقال آکب جنون فقال لا فقال بل احصنت قال نعم فقال صلی الله علیه و سلم
اذ بیوا به فارجموه فرجمناه بالمصالی فلما ازلفت الحجارة هرب فادركناه بالحرمة فرجمناه فمذا طاهر فی انه کان فی مجلس واحد فقلت
نعم موطأ هر فیه لکن اظهر منه فی افادة انما فی مجالس بان فی صحیح مسلم عن بريدة ان ما عزا الی النبی صلی الله علیه و سلم فزده ثم اتاه الثانية
من العدد فزده ثم ارسل الی نومه بل یعلمون بعقله باساقالوا العلم الا و فی العقل من صالحننا فاتاه الثالثة فارسل الیه
ایضا فسألهم فاجروا انه لا بأس به ولا یعقله فلما کان الرابعة حلف له حفیفة فرجمه واخرج احمد و ساجدة بن برزوخ
فی مسندیهما وابن ابی شیبة فی مصنفه ثنا وکیع عن اسرائیل عن جابر بن عامر عن عبد الرحمن بن ابرهیم عن ابی کبیر
قال اتی ما عزی بن مالک النبی صلی الله علیه و سلم فاعترف وانا عنده مرة فزده ثم جاء فاعترف عنده الثانية
فزده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فزده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجما قال فاعترف الرابعة فجمه ثم سأل
عنه فقالوا لا نعلم الا خیر فامر به فرجم فصرح بقصد المجنی و هو یستلزم ضیقة ونحن انما قلنا انه اذا تعیب ثم عاد فهو محلی
وروی ابن جبان فی صحیحه من حدیث ابی هريرة قال جاء ما عزی بن مالک الی النبی صلی الله علیه و سلم فقال ان العبد
زنی فقال له ویلک و ما یدریک ما الزنا فامر به فطرد فاخرج ثم اتاه الثانية فقال مثل ذلک فامر به فطرد واخرج ثم اتاه
الثالثة فقال له مثل ذلک فامر به فطرد واخرج ثم اتاه الرابعة فقال مثل ذلک فقال ادخلت واخرجت فقال نعم فامر
ان یرجم فزده و غیر ما یطوّل کذا هری تعدد المجالس فوجب ان یحیل الحدیث الاول علیها فان قوله ففتنی تلقا وجهه معذور
مع قوله الاول اقرار واحد لانه فی مجلس واحد وقوله حتی بین ذلک اربع مرات امی فی اربع مجالس فانه لا ینافی ذلک وقد
الاحادیث علی تعدد المجالس فیحیل علیه و اما الکلام مع المکتفین بمرّة واحدة فاما کلن الغامدية لم تقر الامرة واحدة
فمنوع بل اقرت اربعاً یدل علیه ما عند ابی داود والنسائی قال کان اصحاب رسول الله صلی الله علیه و سلم
یتحدّث ان الغامدية و ما عزی بن مالک لو رجعا بعد اعترافهما لم یطلبهما و انما رجما بعد الرابعة فمذا النص فی اقرارها اربعاً غایة ما فی الباب
انه لم ینقل تفصیلاً و الرواة کثیر ما یخذون بعض صورة الواقعة علی انه روى البزار فی مسنده عن ذکره ابن سلیم ثنا شیخ
من قریش عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن ابيه فذكره و فیه انما اقرت اربع مرات و بورد ما ثم قال لما اذ بهی حتی تدعی الحدیث
غیر ان فیه مجهولاً تنجز حالیه بما یشهد له من حدیث ابی داود والنسائی و اما کون رد ما عزا ربعاً کان لاسترا بته فی عقله
فان سلم لا ینوقف علم ذلک علی الاربع والثلاثة موضوعه فی الشرع لا یلزم الا انذار کخیار الشیء جعل ثلاثاً لان عینه لا یغیر

ولأن الشهادة اختصت فيه زيادة العدد فكذلك الأقرار أعظم ألامور الزنا وتحقيق المعنى المستر ولا بد من اختلاف المجالس المتروية ولأن اتحاد المجلس اثر في جمع المتفرقات فعندما يتحقق شبهة الاتحاد في الأقرار والأقرار قائم بالمقر فيعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضي فلا خلاف بان يرد القاضي كلما اتفقت فيه حيث لا يرد في غيره لورودها إلى حنفية

فالمترتب استحباب ان يوزع ثلثه ليراجع نفسه في شبهة فلم تكن الاربعه عدداً معتبراً في اعتبار اقراره لم يوزع رجه بعد الثالثة ومما على ذلك ترتيبه صلى الله عليه وسلم الحكم عليها وهو مشعور بعليتها وكذا الصحابة فمن ذلك قوله في حديث هزال انه قد قتلها اربعاً فبين وهو حديث اخرجه ابو داود والنسائي والامام احمد عن يزيد بن نعيم بن هزال عن ابيه قال كان ما عزمنا ماك في حجر ابني فاصاب جارية من المحمي فقال له ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث المتقدم وزاد فيه احد قال هشام بن محمد شي يزيد بن نعيم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه وانه يا هزال لو كنت سترت بثوبك لكان خير لك مما صنعت به قال صاحب التتبع واسناده صالح وزيد بن نعيم روى له مسلم وذكره ابن جبان في الشقات وابو ذكره ايضا وهو مختلف في صحته وقد روى ترتيبه صلى الله عليه وسلم على الاربع جماعة بالفاظ مختلفة فمنها ما ذكرناه ومنها في لفظ لابن داود عن ابن عباس انه قد شهدت على نفسك اربع مرات وفي لفظ لابن ابي شيبة ليس اباك قتلها اربع مرات وتقدم في مسند احمد عن ابي بكر رضى الله عنه قال بحضرة عزم ان اعترفت الرابعة رجلك الا اني في اسناده جابر الجعفي وكذا روى في الصحيح انه رده مرتين او ثلاثاً فمن اختصار الراوي لافلا شك انه اقرار بها وقوله في ذلك اللفظ شهدت على نفسك وليس من انه اعتبر الاقرار بالشهادة فكما اوجب سبحانه في الشهادة على الزنا اربعاً على خلاف المقادير في غيره ولذا اعتبر في اقراره انزال البكل اقرار بمزلة شهادة واحد ولو لم يكن ذلك لكان النظر والقياس يقتضيه واذن فقوله وحديث العسيف فان اعترفت فارجهما معناه لا عثر في الزنا بل على انه كان مطلوباً من الصحابة خصوصاً من كان يباين خاصة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الصحابة ونقل هذا الحديث إلى هريرة في استفسار ما عزمه رجه بعد الخامسة وتاويله انه عدا والاقاري فان منها اقرارين في مجلس واحد كما قد مناه في الجمع فكانت خمساً فان قيل يجوز يكون لرويه ليرجع قلنا ينبغي ان يلقنه الرجوع ولكن في مجلس الاقرار الموجب لو كان الاقرار الموجب هو الاول للقنة بعده لانه يطلقه مختاراً في اطلاقه ليدبى قد لا يرجع هكذا يوم بعد يوم وهذا لما علمت ان اللقنة مخالطة الامام بالنظر اذا ثبت السبب عند فهمه عليه ان يفصله الا فالقاصد من الايجاب غير انه اذا رجع قبل رجوعه فاجاب السبب بمقيد بعدم الرجوع قبل اللقنة وهذا لا يوجب رده اذ اخرج ليدبى فيرجع وقد لا يرجع بل يذنب حاله وهو مصر على الاقرار غير انه يقول في نفسه ان الاقرار بهذا الحق لا يوجب شيئاً على الامام فيجلس في بيته مصر على اقراره غير راجع عنه خصوصاً في زمن لم تعرف فيه تفاصيل هذه الاحكام للتاسع بعد واما ما روى ان العامة قالت له عليه الصلوة والسلام اتريد ان تروني كما روت ما عزمه اني لم يجلس من الزنا فليس فيه دليل لاحد بل لما قالته قال لا فاذبني حتى تلدى فلما ولدت انت بصبي في خرقه قالت هذا قد ولدت قال فاذبني فارضيه حتى تقطيه فلا فطمت انت بالبصبي في يده كسرة خبز قالت هذا يا نبي الله قد فطمت وقد اكل الطعام فذبح البصبي الى رجل من المسلمين ثم امر بها فخر لها الى صدرها وامر الناس ان يجروا فحجوا فقتل خالد بن الوليد بحجر فرمى را سبب فنضج الدم على وجهه خالدها فسبح النبي صلى الله عليه وسلم سباً ايأ فقال مملأ يا خالده فوالذي نفسي بيده لقد تابعت توبة لوتابها صاحب كس لغفر له وليس في هذا انه اعتبر قولها فلم يرد في غاية الامر انه ردها وغيبه الى ولادتها ثم ردها الى فطامها لا تفاق الحال بان مثبت مع ثبوت حكم الرد مطلقاً سبب ظاهر في خصوص هذا الرد ولعلها كل رجعت اليه ليدبر منها ما هو اقرا

لأنه عليه السلام طرد ما عزا في كل مرة حتى توأى بيمين المدينة قال فإذا تم إقراره أربع مرات سأله عن الزنا ما هو وكيف هو ابن ربي ومن نفي فأبى ذلك لمزومه الحد فقام المجته ومعه السؤال عن هذه الأشياء وبناء في الشهادة وكلمة يذكر السؤال فيه عن الزمان وذكره في الشهادة لأن تقادم العهد يمنع الشهادة دون الإقرار وقيل لو سأله جاز لجواز زنا في صباه فإن دجس المفر عن إقراره قبل إقامة الحد وفي وسطه قبل رجوعه وخلى سبيله وقال الشافعي وهو قول ابن أبي ليلى يقيم عليه الحد لأنه وجب الحد بإقراره فلا يبطل بوجهه وإنكاره كما إذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وهذا القذف ولنا أن الوجه خبر محتمل للصدق كالأقرار وليس أحد يكذب فيه فيحقق الشبهة في الأقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وهذا القذف لو وجد من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع

أولاً إن يقع في مجلسها شيء مما هي بصدد به ولو لم يكن ما تقدم مما يفيد أن إقرارها كان أربعاً غير أنه لما كان المجلس جامعاً للمنفرد حتى يعد الواقع فيه واحداً وكان المقام مقام الاحتياط في الرد اعتبر به المحكم بقعد والاقرار بقعد ومجلس المفر دون القاضي لأنه الذي يتحقق بالأقرار فيه فارق الشهادة فإن الأربع فيها اعتبر في مجلس واحد حتى لو جاز في مجلس واحد أنها كلام جماعة حقيقة فلا يمكن اعتبارها واحداً بخلاف إقرار المقر فإنه من واحد فمكن فيه اعتبار الأقرار في اتحاد المجلس فاعتبر كذلك عند الامكان تحقيقاً للاحتياط وأما ما قيل إن اشتراط الأربع في الشهادة لأن الشاهد متمم بخلاف المقر فإنه بعد العدة والصالح ممنوعة بل لا شك في الصدق واصل التقدير إنما لزم حتى لزم الاتيان لا مكان النسيان فيذكره الآخر لا للتمتة وزوالها بالآخر بشرط في النسيان لك أيضاً بالنص قال تع فتذكر أحد لهما الآخر غير أن

انما تخاطب المرأة لا الرجل إلا جئني فلزمت الآخر فتذكره قوله لأنه عزم طرد ما عزا في كل مرة حتى توأى بيمين المدينة لا يعرف بهذا اللفظ وأقرب الألفاظ إليه ما ذكرناه من حديث ابن جبان أنه طرد وأخرج فارجع إليه قوله وأذا بين أي على وجه لا يتضمن إفعالاً لزم الحد ولم يذكر السؤال فيه عن الزمان فلا يقول متى زنت وذكره في الشهادة لأن تقادم العهد يمنع الشهادة دون الإقرار وبهذا السؤال لتلك الفائدة فإذا لم يكن التقادم مسقطاً لم يكن في السؤال عنه فائدة ووجه الفرق بين الشهادة والإقرار في ذلك سيذكره المصنف في باب الشهادة على الزنا وبهذا بخلاف سؤال من زنت لأنه قد بين من لا يجد بوطيها كما ذكرنا في جارية ابنة بخلاف ما لو قال في جوابه لا أعرف التي زنت بها فإنه يحسد لأنه إقرار بالزنا ولم يذكر ما كونه فسد زناً بل تضمن إقراره لأنه لا ملك له في المزنية لأنه لو كان يعرفها أن الإنسان لا يجمل زوجته وأمه والحاصل أنه إذا أقر أربع مرات أنه زنى بامرأة لا يعرفها صدقته وإذا أقر أنه زنى بفلانة وهي غائبة يحسد استحساناً لمحدث الحديث الضعيف صدقته ثم أرسل إلى المرأة فقال إن أعرفت فارجعها ولأن انتظار حضرة ما إنما هو لاحتمال أن تذكر مسقطاً عنه وعنهما لا يجوز التأخير لهذا الاحتمال كما لا يخفى إذا ثبت بالشهادة لاحتمال أن ترجع المشهور ولأن كلامنا من حيث الشبهة وبه لا يندرج الحد ولو أقر أنه زنى بفلانة وكذبته وقالت لا أعرفه لا يجد الرجل عنه أبي حنيفة وقال لا يجد وعلى هذا الخلاف إذا أقرت أنها زنت بفلان فأنكر فلان شحبه هي عنه بها لا عنه قوله وقال الشافعي يقيم عليه الحد وهو قول ابن أبي ليلى والمسطور في كتبهم لورج قبل الحد أدب ما أقيم عليه بعضه سقط وعن أحمد كقولنا وعن مالك في قبول رجوعه وإتيان فاستغفنا عن تحريم دليل الشافعي وعلى تقديره فقوله كما إذا وجب بالشهادة تحرير الجاه فيه أنه إنكار بعد ثبوت كما لو فرض أنه شهد وأعيد وهو ساكت فلما سأله الحاكم الأسئلة الخمسة وتمت المجته أنكر ولا يخفى أنه تكلف والحق أن الرجوع عن الإقرار بالزنا بعد الإقرار به محل صحة شرعاً فليجيب كونه المحل الذي هو الأصل رجوعاً عن أقسه أو بغيره وهو ليس مستغافراً في الشهادة لعدم في القصاص وهذا القذف يعني لو أقر بها ثم رجع لا يقبل وكذا لا يقبل في الزنا ولنا أن الرجوع خبر محتمل للصدق والكذب وليس أحد يكذب فيه فيحقق الشبهة في الأقرار السابق عليه فيذكره بالشبهة لأنه أربع من الإقرار السابق فأنتم بخلاف ما فيه حق العبد من القصاص وهذا القذف لأن العبد يكذب في ما خبر به الناس فينبغي عدم أثره

ويستحب للإمام ان يلقي المقر الرجوع فيقول له لعلك لمست او قبلت لقوله عليه السلام لما غزى لعلك لمستها او قبلتها وقال في الاصل وينبغي ان يقول له لا امام لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة وهذا قريب من الاول في المعنى **فصل** في كيفية الحد واقامته واذا وجب الحد وكان الزاني مختاراً رحمه بالحجارة حتى يموت لانه عليه السلام رحمه ما عزا وقد احسن وقال في الحديث المعروف وزنا بعد احصان وعلى هذا اجماع الصحابة

في اخباره الاول بالكلية قوله ويستحب للإمام ان يلقي المقر الرجوع لقوله عم لما غزى لعلك لمستها او قبلتها ما عزا لعلك لمستها او قبلتها وعنه البخاري لعلك قبلت او غزيت او نظرت وقال في الاصل ينبغي ان يقول له لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة والمقصود ان يلقيه ما يكون ذكره دليلاً لذكره كائناً ما كان كما قال ايضا عمر السارق الذي جنى باليه سرقته وما خلا سرقته علم بالحدود **فصل** في كيفية إقامة الحد بعد ثبوت الحد تكون اقامته فذكر كيفية قوله واذا وجب الحد وكان الزاني مختاراً هذا من الاثر التي جاء الفاعل منها على مفعول بفتح العين يقال احصن يحصن فهو محصن في الفاظ معدودة هي اسبب فهو مسبب اذا طال وامع في الشيء ومنه قول المصنف في خطبة الكتاب معرضاً عن هذا النوع من الاسباب وقيل لابن عمر ادع الله لنا فقال اكره ان اكون من المسببين بفتح الهمزة والفتح بالفاء افتقر فلو بفتح الفاعل المفعول فيه ستبان ويقال بكسر الهمزة اذا انفس وعليه دين قوله رحمه بالحجارة حتى يموت عليه اجماع الصحابة ومن تقدم من علماء المسلمين وانكار الخوارج الرجم باطل لانهم انكروا حجة اجماع الصحابة فجهل مركب بالدليل بل هو اجماع قطعي وان انكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لان ثبوت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر المعنى كشجاعة علي ووجود حاتم والامام في قفا صيل صورة وخصو صياته اما اصل الرجم فلا شك فيه ولقد كوشفت بهم عمر رص وكاشفت بهم حيث قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله والان الرجم حق عليه من زني وقد احصن اذا قامت البينة وكان الجمل والاعتراف رواه البخاري وروى ابن داود انه خطب وقال ان الله تم بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناه وصيناكم ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجنا من بعده واني خشيت ان يطول بالناس زمان فيقول قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبته في شجرة المصنوع وفي الحديث المعروف ابي المشهور المروزي من حديث عثمان وعائشة وابي هريرة وابن مسعود بنفي الصحيحين من حديث بن مسعود لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث الشيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وروى الترمذي عن عثمان انه اشرف عليهم يوم الدار وقال انشدكم يا ايها القلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث زناً بعد احصان وارتهاد بعد اسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم قال فغلام تقتلني الحديث قال الترمذي حديث حسن ورواه الشافعي في مسنده عن عثمان لا يحل دم امرء مسلم الا من احدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس ورواه البيهقي والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين والبيهقي وابوداود والدارمي اخبره البخاري عن فقهه عمر من قول ابي قتادة حيث قال والله ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احداً قط الا في ثلاث خصال رجل قتل بجريرة نفسه فقتل او رجل زنى بعد احصان او رجل عاثر بامر الله ورسوله وارتهاد عن الاسلام ولا شك في رجم عمر ورضاه ولا يخفى ان قول الشيخ حسن او صحيح في هذا الحديث يراعى المتن من حيث هو واقع في خصوص ذلك السند وذلك لا ينافي الشهرة وقطعية الثبوت بالمطافرة القبول والاحكام اصل ان انكاره انكار دليل لا يتناقض فان الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معاً او بقطعة كسائر المسلمين الا ان انحرافهم عن الاحتياط بالصحابة والمسلمين وترك التردد في

قال وغير جبر الارض على الشهادة بوجه ثم الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن ابي طالب في شاهد قد يتجاسر على الاداء فيستغلر المباشرة فيجزم بكون
في بدايته احتيال للدعوى وقال الشافعي رة لا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجدل فيما يقع محلكا ولا هلاكا
غير مستحق ولا كذلك الوجه لانه اطلاق قال فان امتنع الشهود من الابداء سقط
لحد لانه دالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوائد الشرط

على المسلمين والرواة او قعم في جبال كثيرة تخافوا السمع عنهم والشهرة ولذا حين يابوا على عمر بن عبد العزيز القول بالرجوع
لانه ليس في كتاب الله الزمهم باعداد الركعات ومقادير الزكوات فقالوا ذلك لانه فعلة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون فقال
لهم وهذا ايضا فعلة رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجوا الى ارض قضاء لان في الحديث الصحيح قال فرجناه يعني ما عزا بالمصلي وفي مسلم وابي داود وفا
الي بفتح الفرق كان المصلي كان بلان المراد مصلي الجنب لم يفتق الحديثان واما في الترمذي من قوله فامر به في الرابعة فاخرج الى الحرة
فرجم بالجارية فان لم يتاوه على انه اتبع حين هرب حتى اخرج الى الحرة والا فبو غلط لان الصحاح والحنان متظافرة على انه انما صار اليها
دورا لانه ذهب به اليها ابتداء ليرجم بها ولان الرجم بين الجدران يوجب ضررا من بعض الناس لبعض المظنين قوله ويتبيد في الشهور ورجحه
ثم الامام ثم الناس وهذا شرط حتى لو امتنع الشهود عن الابداء سقط الحد عن المشهود عليه ولا يحسدونهم لان امتناعهم
ليس مريجا في رجوعهم ولو كان ظاهرا فيه فنية احتمال كونهم تضرعت نفوسهم عن القتل وان كان سجن كما تراه وفي الشاهد من امتناع بعض
الناس في ذبح الجيران المحلال الاكل والاضحية بل ومن حضوره فكان امتناعهم شبهة في درر الحد عن المشهود عليه وهذا الاحتمال
شبهة في انذاع الحد عنهم وقيل يحسدون والاول بواية المبسوط وقال الشافعي ليس بشرط اعتبارا بالجلد يعني فان ثبت الحد بالاشهاد
على غير المحصن لا يشترط في اقامته الحد ابتداء للشهود واجاب بالفرق بان الجلد لا يحسنه كل احد فقد يقع لعدم الخبرة به كما هو محتمل اذا
بخلت الرجم فان المقصود به الاهلاك فلا يلزم من عدم اشتراطهم ابتداء بهم بالجلد عدمه في الرجم وهذا دفع لاحقا واما اثبات التذنب
فيقول على رضا بنار على وجوب تقليد الصحابي فان قوله في ذلك ليس مما يدرك بالعقل مضاه ليجعل على السماع لانه علمه بان امتناعهم
دلالة الرجوع فان الشاهد ربما يتاوهل في الاداء فمنه مباشر القتل يتعاطم ذلك فيمنع الحد يتحقق هذه الدلالة وهذا هو قول
لانه دالة الرجوع وقول بعضهم انه شبهة الرجوع حقيقة والرجوع شبهة فاحتمال شبهة المشبهة وبها لا يندرس الحد على ما هو
وسياتي انما يصح بناء على ان الامتناع من الابداء ليس ظاهرا في الرجوع بل محتمل احتمالا مرجحا فان الغالب على الناس جواز
الطباع عن القتل حتى يمتنع كثير من ذبح المباح كالاضحية والدجاجة فكيف بالاسل فالامتناع عن قتله لا يكون ظاهرا في الرجوع بل
ظاهرا فيما هو الغالب وهو عدم قتل الانسان فكان في الامتناع شبهة الرجوع لا دلالة وهو غلط لاننا لم نشترط الابداء
بقتله بل برمييه حتى لو راه بحصاة صغيرة حصل الشرط فامتناعه عن مثل ذلك دليل رجوعه لكنه دليل فيه شبهة فانه اشارة لا قطع
بوجوب الحد لول منه كان ثبت الرجوع عند الامتناع فيه شبهة والرجوع الذي فيه شبهة رجوع بخلاف شبهة الرجوع واحتماله لا يتاوهل احتمالا
الرجوع رجوع والرجوع ثبوت لان الثابت شبهة في الشهادة ولا شبهة المشبهة فيلزم كون الثابت بالامتناع رجوعا في شبهة
كان الثابت قد فاقه شبهة بخلاف مرجح الرجوع فانه به يظهر ان تلك الشهادة قد فاقته شبهة فيجوز هناك ولا يجد بملاية الرجوع
او المكن دالة قطعية يوجب معها الحد لول قطعا لثبوت شبهة في القذف على ما ذكرنا وما ثبت ذلك عن علي رضا فخرج ابن ابي شيبة
بن اوديس عن يزيد عن عبد الرحمن بن ابي ليس ان عليا كان اذا شهد عند ما للشهود على الزنا امر الشهود ان يرجعوا ثم رجعوا
الناس فاذا كان باقرار بدأ هو فرجم ثم رجم الناس قال وحدثنا ابو خالد الاسمر عن الحجاج عن الحسن بن سعد بن عبد الرحمن بن عبد الله

ويغسل ويكفن ويصل عليه لقوله عليه السلام لا تغزوا به كما تمنعون بموتاكم ولا تقاتلوه بقتل بحق فلا يسقط النفس كالمقتول
قصاصاً وصل النبي عليه السلام على الغامدية بعد ما رجعت وان لم يكن محصناً وكان حراً فجلده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتقم في حق المحصن قبل في حق غيره معصو كلابه يا مولاي امام بضربه

قوله على انه يجب على الامام ان يامرهم بالابتداء حتماً للمثبت دلالة الرجوع وعدمه وان لم يتبدى هو في الاقرار ليكشف للناس انه لم يقصر في
امر القضاة بان لم يتبادل في بعض شروط القضاة بالحد فاذا امتنع جاز طهرت اماره الرجوع فامتنع الحد بطور شبهة تقصير في القضاة
وبى داريه فكان البسادة في معنى الشطرنج لزم من عدمه لانه جعل شرطاً بذاته وبذا في حقه عزم منتف فلم يكن عدمه رجة لطلب
على سقوط الحد اذا لم يربأ واعلم ان مقتضى ما ذكرناه لو بدأ الشهود فيها اذا ثبت بالشهادة يجب ان يثنى الامام فلو لم يثنى الامام سقط
الحملات والمأخذ فيها قالوا وليست الكل من رجم ان يقصد قتله لانه المقصود ولانه تيسير عليه الا ان يكون ذارحم محرم منه فلا يقصد
ويكتفى بغيره فيه قوله ويغسل ويكفن ويصل عليه لقوله صلى الله عليه وسلم في ما عذر صنوا به النوروى ابن ابى شيبة عن ابى معاوية
عن ابى حنيفة عن علقمة بن مرثد عن ابن ابى بريدة عن ابى بريدة قال لما رجم ما عذر قالوا يا رسول الله ما صنعت به قال اصنوا به ما تصنون
بموتاكم من الغسل والكفن والمخوط والصلوة عليه واما صلوة عزم على الغامدية فاخرجه التتة الا البخارى من حديث عمران بن الحصين ان
امرأة من جليته انت النبي صلى الله عليه وسلم وهى جلي من الزنا فقلت يا بنى الله اصبحت حدا فاقمه على الحديث بطوله الى ان قال ثم
امر بها فرجمت ثم صلى عليها فقال له عمر انصلى عليها يا بنى الله وقد زنت فقال لقد تابيت توبة لو قسمت على سبعين من اهل المدينة
لو ستمت وهل وجدت توبة افضل من ان جادت بنفسها لهد وفي صحيح البخارى من حديث جابر بن امرأه عذر قال ثم امر به فرجم وقال له النبي
صلى الله عليه وسلم خير او صلى عليه قال ابن القطان قيل للبخارى قوله وصلى عليه قاله غير معر قال لا ورواه الترمذى وقال حسن صحيح
ورواه غير واحد منهم ابو داود وصححه واما ما رواه ابو داود ومن حديث ابى بردة الاسلمى انه عزم لم يصل على ما عذر ولم يبه عن الصلوة عليه
ففيه مجابيل فان فيه عن ابى بشر حدثني نفر من اهل البصرة عن ابى بردة نعم حديث جابر بن الصميصين في ما عذر وقال له خبير
اولم يصل عليه معارض صريح في صلوة عليه لكن المثبت اولى من النافي لكن على اصول الحنفية وهو ان النفي اذا كان من جنس
ما يعرف بدليله لا ينافى لا ثبات ويطلب الترجيح بغيره لا يمتنع لان هذا النفي وهو كونه لم يصل عليه من ذلك اذ لا شك ان الصلوة
اذا شهد الصلوة بتامها يعلم عدم صلوة عليه عزم فيطلب الترجيح بغير ذلك ومن يذاوب بالكل الى انه يصل عليه غير الامام
والصالح ان الصلوة عليه شرعاً لا شك فيها فانه مسلم قتل بحق فيغسل ويصل عليه كالمقتول قصاصاً بخلاف الشهيد فانه
قتل بغير حق فلا يغسل ليكون الاثر شاهداً له ولا طهار زيادة تشريفه بقيام اثر شهادة يوم القيمة واما انه عزم صلى على ما عذر
ففي حيز المعارض والغامدية من بنى فاعرجى من الازد قاله المبرورى الكامل وفي كتاب الساب المبرورى لطن من خراعة وقد سمعت في حديث
عمران بن الحصين انت امرأة من جنسية قوله فان لم يكن محصناً وكان حراً فجلده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة وانا قد سمع الزانية مع ان العادة عكسها لانه لا يصل اذ الحاجة فيها اكثر ولو لا يمكنها لم يزن وبذا عا
في المحصنة يشنع في حق المحصنة كغيرها في تعيين النسخ القطع بجم النبي صلى الله عليه وسلم فيكون من نسخ الكتاب بالنسخة القطعية وبو ادلى
من ادعاه كون النسخ الشنع والشنية اذ انيا فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم لعدم القطع بثبوتها قرأنا ثم انتسخ
تلاوتها وان ذكرنا عزمه وسكت الناس فان كون الاجماع السكوتى حجة مختلفة فيه وبقره رجعية لا يقطع بان جميع المحصنة

بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان عليا رما لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرة والمتوسط بين المبرج وغير المؤلم لافضاء الاول الى الحدود وخلق الثاني عن المقصود وهو الاثر بخار ويلزم عنه ثيابه معناه دون الاثر ان كان عليا كان يأمر بالتجريد في الحد ودون التجريد ابلغ في اتصال الام اليه وهذا الحد مبناء على الشدة في الضرب وفي يوم الاثر انكشف العورة فليتوقاه ويفرق الضرب على اعضائه لان الجرح في عضو واحد قد يفضي الى التلف والحد ذا جزأين مختلف قال الرأس ووجهه وفوجه لقوله عليه السلام للكهنة امر بضره الحدائق الوجه والمذاكير ولان الفرج مقلل والواسع بمجم الحواس كذا الوجه وهو بمجم المحاسن ايضا فلا يبرهن في ثيابها بالتميز ذلك اطلاقا ولا يشترط

من الصحابة كانوا اذا ذكروا حدوا ثم لا شك ان الطريق في ذلك الى عمر رضائي ولما دنا منه علم قال علي رضي الله عنه ان الرجم سنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينسأ الى القرآن المنسوخ التلاوة وعمر من قوله ذلك انه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رايه ان الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالنسبة وبوقول قيسل به ويستدل بقوله عمر الشيب بالثب جلد مائة ورجم بالحجارة وفي رواية ابى داود ورمى بالحجارة وسياسة الكلام عليه قوله بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا فصيل المراد ثمرة السوط غدبته وذنبه ستة ارسن واحدة ثمر الشجر وفي الصحاح رخميه عقد اطرافه ورجع المطرزي ارادة الاول بنا لما ذكر الطحاوي ان عليا جلد الوليد بسوطا لم يفرق العين جازمة كانت الضربة ضربتين وفي الايضاح ما يوافقه قال ينبغي ان لا يضرب بسوطا ثمرة لان الثمرة اذا ضرب بها تميز من ثمرتين ضربتين وفي الدراية لكن المشهور في الكتب لا ثمرة له لعقده عليه وقول المصنف في الاستدلال عليه لان لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرة لا يتحمل الوجه الاول اصلا بل احد الامور اما العقده واما تليين طرفه باليد اذا كان يابس ربه الظاهر روى ابى شيبة ثنا عيسى بن يونس عن خزيمة السدوسي عن النس بن مالك قال كان يؤمر بالسوط فمقطيع ثمرة ثم يدق بجزء حجر حتى يذوب ثم يضرب به ثلثا في زمن من كان هذا قال في زمن عمر بن الخطاب والحاصل ان المراد ان لا يضرب وفي طرفه ميس لان جرح السوط فكلية اذا كان فيه عقدة وليست ذلك ما روى عبد الرزاق عن يحيى بن ابي كثير رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصابته هذا فاقه في قد عاظم بسوط فاتي بسوط شديد له ثمرة فقال بسوط دون هذا فاتي بسوط كسور لمن فقال يا رسول الله هذا فاتي بسوط بين سوطين فقال هذا فاضربه فجلده فرواه ابن اشيبه عن زيد بن اسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى برجل فذكره مالك في الموطأ والحاصل ان يجنب كل من الثمرة بمعنى العقدة وبمعنى الفرج الذي به يصير تقيما للمشارك في النفي لانه عين العبد ومائة ولو تبرز بالثمرة فيما يشاكل العقدة ليعم المجاز ما هو يابس الطرف على ما ذكرنا كان فانه لا يضرب بمثل حتى يدق راسه فيصير متوسطا ثم له بين المبرج وغير المؤلم فيكون مؤلما غير مبرج فلزم انه اراد بالموجب المبرج والا لم يستقم وجه هذا ظاهر ولو كان الرجل الذي وجب عليه الحد ضعيف الخلقة فحيف عليه الملاك يحمله جلد خفيفا تحمله قوله يبرج عنه ثيابه الا ان ارادته عورته وبه قال مالك وقال الشافعي واحمد ترك عليه قميص او قميصان لان الامر بالجلد لا يقتضي التجريد وقول المصنف لان عليا كان يأمر بالتجريد زاد عليه شارح الكنز فقال صح ان عليا كان يأمر بالتجريد في الحد ودفاعا عما قال المخرج انه لم يعرف عن علي بن روى عنه خلافة وروى عبد الرزاق بسنده عنه انه اتى برجل في حد فضربه وعليه كسار قسطا من قاعدا واسند الى المغيرة بن شعبة في الحد وذا انتزع عنه ثيابه قال لا الا ان يكون فردا او مشوا واسند عن ابن مسعود لا يتحل في هذه الامة تجريد قوله ويفرق الضرب على اعضائه لان جمعه في عضو قد يفضي الى استئصال الراس والوجه والفرج وذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للذي امر بضر الحدائق الوجه والمذاكير ولم يحفظه مخرجون مرفوعا بل موقوف على رضي الله عنه انه اتى برجل سكران او في حد فقال اضرب واعط كل عضو حقه والوجه والمذاكير رواه ابى شيبة وعبد الرزاق في مصنفهما وسعيد بن منصور وقال ابن المنذر وثبت عن حماد بن الخطاب رضي الله عنه قال وقد اتى برجل اضرب واعط كل عضو حقه قال روي هذا القول عن علي بن

ما ذكره

وقال ابو يوسف انه يضرب الرأس ايضا رجم اليه وافيا يضرب سوط القول ابى بكر ثم اضربوا الرأس فان فيه شيطانا قلنا قايلا انه قال ذلك
فبين ايمن قتله ويقال انه رمى في حرب كان من دعاة الكفرة والانصار في مقتله ويضرب في المحرمات كلها قائما غير ممدود لقول علي بن
يوسف الرجل في المحرمات وقيامه والنساء قعودا ولا مبنى اقامة المحرمات على التشهير والقيام ابلغ فيه ثم قوله غير ممدود فقد قيل المذنب يلقى على
الارض ويمد كما يفعل في زماننا قيل ان هذا السوط في دفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان ممدود بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على مقتضى

والنهي رحم انتى ولا شك ان معنى ما ذكره المصنف في الصحيحين من حديث ابى هريرة عن عمر قال اذا ضرب احدكم فليترك الوجه واليد
ولا شك ان هذا ليس مراد اهل الاطلاق لانه لا يقطع ان في حال قيام الحرب مع الكفار لو توجه لاصد ضرب وجهه من يداوره او يهوى
مقابله حالة المحلة لا كيف عنه اذ قد يمنع عليه بعد ذلك وليقتله فليس المراد الا من يضرب صبرا في صدقته او غير قتل
في القتل صريح ما تقدم من رواية ابى داود من حديث ابى هريرة انه عزم رجم امرأة فحفر لها الى التندوة ثم قال ارموا
واقفوا الوجه وح فلا شك ان قول عمر وعلي رضي الله عنهما عضو حقه كما ذكره ابن المنذر بهذا يقتصر عليه عام مخصوص لانها
لا يريد ان قطع ضرب الوجه واليد الكبر وانما كان ذلك حله ما فلم يمتنع الى ذكره على انه ذكر في رواية غيره عن علي كما حكاه
آخفا بما سمعت فعلم ان ما اوردته المصنف ليس على بعض المطلوب والبعض الآخر هو ضرب الرأس ملحق بالمعنى الذي
ذكره وهو انه مجمع حواس الباطنة فربما يفسد فيه ابدان معنى وبما من المصنف ظاهر في القول بان العقل في الرأس الا ان
يادل وهي مختلفة بين الاصوليين وما قيل في المنظومة والكافي ان الشافعي خص النظر واستدلال الشارحين عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم لعلال بن امية البينة والانحة في ظهره غير ثابت في كتمان بل الذي فيها قولنا وانما ذكره رواية عن مالك
انه خص النظر وما يليه واجيب بان المراد بالنظر نفسه اى صديك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر وعلي وابن مسعود
وما استنبطناه من قوله عزم اذا ضرب احدكم فليترك الوجه وانه في نحو المحرمات سواء داخل في الضرب ثم خص من الضرب
بدليل الاجماع وعن عمر رضي الله عنه في الضرب في المحرمات والاعضاء والنمذ كبر جمع ذكر بمعنى العضو فترى ان جمعه بين الذكر
بمعنى الرجل حيث قال ذكران وذكرورة وذكرارة وبمعنى العضو ثم جمعه على اعتبار تشبيهه ما حوله من كل جزو ذكر كما قالوا شابت
مفارقة وانما لم يفرق واحد قوله وقال ابو يوسف يضرب الرأس ضربة واحدة رجع اليه لانه ان كان اولا يقول لا يضرب
كما هو المذهب الحديث ابى بكر الذي ذكره درواه ابن ابي شيبة ثنا وكيع عن المسعودي عن القاسم ان ابا بكر رضي الله عنه
انتفى من ابيه فقال اقبل الينا فان فيه شيطانا والمسعودي مضعف ولكن روى الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار
رجلا يقال له صبيغ قد رمى المدينة فجعل يبالي عن مشابهة القرآن فارسل اليه عمر واحد عرجين النخيل فقال له من انت
فقال انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجي من تارك العرجين فضربه على راسه وقال انا عبد الله عمر وجعل يضربه حتى رمى راسه
فقال يا امير المؤمنين حسبك فقد ذهب الذي كنت اجد في راسي وهذا في جواب المصنف بان ذلك كان مستحق القتل ولو قلنا ان ذلك
ابى بكر كانت فيه فان ضرب عمر الرأس كان لرجل مسلم وكذا ضرب ابى بكر الذي انتفى من ابيه فذاوا استثنى بعض المشايخ وهو
عن ابى يوسف ايضا الصدر والبطن وفيه نظير الصدر من المحامل والضرب بالسوط المتوسط عدله لا يقبل في البطن فكيف
بالصدر نعم اذا فعل بالعصا كما يفعل في زماننا في ميوت الظلمة ينبغي ان لا يضرب البطن قوله ويضرب في المحرمات وكذا الضرب
قائما غير ممدود لقول علي بن رض الخ روى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الحسن بن عمار عن الحكم بن يحيى بن الجزار عن علي بن
يوسف الرجل في المحرمات وقيامه والنساء قعودا ولا مبنى اقامة المحرمات على التشهير والقيام ابلغ فيه ثم قوله غير ممدود فقد قيل المذنب يلقى على
الارض ويمد كما يفعل في زماننا قيل ان هذا السوط في دفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان ممدود بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على مقتضى

وان كان عبد اجلده خمسين جلدة لقوله تعالى فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الاماء وكان الرق منقوصا للنسبة فيكون منقوصا للعقوبة لان الجنابة عند توافر النعم فليكون ادعى الى التغليب والرجل والمرأة في ذلك سواء لان النصوص تشملها غير ان المرأة لا ينزع من ثيابها الا الفرء والحشوكان في تجريد هالكشف العورة والفرء والحشوكان فيمنعان وصول الالم الى المضر وبسبب الاستحسان حاصل يدونها فيترعان وتضرب جالسة لما روينا ولا انه استراليا قال وان حفرها في الرجم جازا لانه عليه السلام حفر لغامدية لا لثدنها وحفر على امر شراة الهداية وان ترك لا يضرب لانه عليه السلام لم يأم بذلك وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استودى يحفر الى الصمد ما روينا

على استرنا في تفسير الحد فقط بلا زيادة وقوله غير ممدود قيل المدان يلقى على الارض كما يفعل في زماننا وقيل ان الممدود بفتح الضارب فوق راسه وقيل ان سبده بعد وقوعه على جسد المضروب على الجبهه وفيه زيادة الممدود وقد يعنى الى الجرح وكل ذلك لا يفعل فانقط ممدود وتعمم في جميع معاني لانه في النفي مجاز تقييد فان اتسع الرجل فلم يقف ويصير لا بأس بطيه على اسطوانة او يسكب قوله وان كان عبد اجلده خمسين لقوله تم فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الاماء وهو ايضا ما يعرف من اول الكلام ولا فرق بين الذكر والانثى بتنتيجه المناط فخرج به الى دلالة النص بناء على انه لا يشترط في الدلالة اولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقول بعضهم يزجون بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب المذكور والنص عليهن فقط لان الكلام كان في تزوج الاماء بقوله من لم يستطع منك طولا الى قوله من فتيحكم المومنات ثم تم حكمهن اذ انزل ولان الداعية فيمن اقوى وهو حكمه فتدبر الانية على الزاني في الآية وهذا الشرط اعني الاحصان لا مفهوم له فان على الارض انصفت المائة احصوا ولم يحصوا واسند ابو بكر الرازي الى ابى هريرة وزيد بن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن امه اذ زنت ولم تحصن قال ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فبيعوها ولو بصغير وبها الجبل والقائلا بمفهوم المخالفة يجوزون ان لا يرد دليل يدل عليه وروى سلم والبوداود والنسائي عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قيموا الحدود وعلى ما ملكتم اياكم من احصن ومن لم يحصن ونقل عن ابن عباس وطاوس ان لاحد عليها حتى تحصن بزواج وعلى هذا هو معتبر المفهوم الا انه غير صحيح وقيل فاذا احصن بالنيار للفاعل وتناول على معنى احصن وصين الزم سبحانه نصف ما على المحصنات اذا احصن لزمن لا رجم على الرقيق لان الرجم لا ينصف ولان الرق منصف للنفقة فنقص العقوبة به لان الجنابة عند توافر النعم انحش فيكون ادعى الى التغليب الا ترى الى قوله سبحانه يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين قوله والرجل والمرأة في ذلك سواء لشمول النصوص اياها فان كان كل منهما محصنا رجم او لا فعلى كل الجلدا واحد هما محصنا فعل المحصن الرجم وعلى الآخر الجلد كذلك في ظهور الزنا عند القاضي بالبنية والاثار يكون على ما شرطه وقوله غير ان المرأة استثنى من قوله سواء فلا ينزع عن المرأة ثيابها الا الحشوك والفرء ولان في تجريد ما كشف العورة لان بدنها كالعورة الا ما عر وجهه ظاهر وتضرب المرأة جالسة لما روينا يعني من كلامه على رضى ولانه استراليا قوله فان حفر لها في الرجم جاز لانه اول ذلك حفره في لغامدية الى تزدونها والتندوة بضم التاء واللمزة مكان الواو وفتحها مع الواو مفتوحة تدعى الرجل ولحم الشدين والدال مضبوطة في الوجين وما قيل التدى للمرأة والتندوة للرجل غير صحيح بحديث الذي وضع سيفه بين ثدييه وكذا حفر على رضى لشراة الهداية لكون الميم وهي قبيلة كانت صبيحة على رضى وقدمه حم وقال في مدحه لم فلو كنت بوابا على باب جنة لقلت لمدان ادخلوها السلام وتقدم حديث شراة وفيه من رواية احمد عن الشعبي انه حفر لها الى السرة ثم قال المص ان ترك الحفر لم يضرب لان اجلته صلى الله عليه وسلم لم يأم بذلك يعني لم يوجب بناء على ان حقيقة الامر هو الايجاب وقال انه عزم حفر للغامدية ومعلوم ان ليس المراد الا انه امر بذلك فيكون مجازا عن امره الا ان كانت مناقضة عزية فان مثلها انما يقع عند بعد العهد اما معه في ستره

قال واحصان الرجم ان يكون حراما قلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما دراهما يشترط التكامل الجنائية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران النعمة تغلظ عند تكثيرها وهذه الاشياء من جمل تلك النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استنفاها فينابط به بخلاف الشرف والعلم لأن الشرع ما ورد باعتبارها ونصب الشرع بالزنا متعذر لأن الحرية مكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح مكن من الوطى الحلال والاصابة شبيه بالحلال والاسلام مكنة من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل موجودا عن الزنا والجنائية بعد ثبوت الزنا واجرا غلظ

قول القائل **ان المحرم على الزوج ان يتبادر ان يشبهه او امر به على ان المتبادر احد وتر فيها لا في ثلاثة** بما ذكرنا مع رفعه الى الحاكم ليعده نعم من استند به في اقامة الحد والى الامام والمتبادر اليه من كلف اللفظ الاخير بخصوصه قوله واحصان الرجم ان يكون حراما قلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان قية باحصان الرجم لان احصان القذف غير هذا كما سيأتي والاحصان في النكاح المنع قال ثم يحصنكم من باسكم فاطلوع في استعمال الشارع بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى منه ان ينكح المحصنات بمعنى التزويج وبمعنى الاصابة في النكاح وبمعنى العفة يقال احصنت اي عفت واحصننا زوجها قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرط الاحصان سبعة وعندنا ذكرنا ثم قال فانما العقل والبلوغ فيها شرط لاهلية للعقوبة والى ذلك اشار المصنف بقوله فاعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة والحرية شرط لتكميل العقوبة لا شرط للاحصان على الخصوص بشرط الدخول ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم الشيب بالشيب والشيب لا يكون الا بالدخول انتهى واختلاف في اثنين من هذه الاشياء وسنذكره المصنف وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقدره الا ان يتكلم الشك فموسرط سنذكره خلافا لما في حتى لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امته او حبيته او مجنونه او كذا بية ودخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يجرم عنه ما خلا فانه وكذا لو تزوجت الحرة البالغة العاقلة المسلمة من عبد او مجنون او صبي ودخل بها لا يجرم محصنة فلا ترحم لو زنت ولو تزوج مسلم ذمية فاسلمت بعد ما دخل بها ثم قبل ان يدخل بها بعد الاسلام اى يطأها بها لا يجرم ولا لو اغتقت الامة التي هي زوجة الحر البالغ العاقل المسلم بعد ما دخل بها لا يجرم وزنى ما لم يطأها بعد الاعتاق وعلى هذا لو بلغت بعد ما دخل بها وهي صغيرة وكذا لو كانت تحمة حرة مسلمة وبها محصنان فارتد معا بطل احصانها فاذا اسلاما لم يعد احصانها حتى يدخل بها بعد الاسلام وقولنا يدخل بها في النكاح صحيح يعني يكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقا بتردجها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عقوبة لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله واعلم ان الاضافة في قولنا شرط الاحصان يعني ان تكون بياينة اى الشرائط التي هي الاحصان وكذا شرط الاحصان والى ما حصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هو الماثورة في اجزائه وهو هيئة تكون باجتماعها في اجزاء عدة وكل جزء عدة واحد شرط وجوب الرجم والمجموع عدة لوجود الشرط المسمى بالاحصان والشرط مثبت سمعا وقياسا على ما اختاره فخر الاسلام وغيره لا يقال كما ان الحد لا يثبت قياسا فكذا شرطه لانا نقول بل يجب ان يثبت شروطه قياسا لان عدم جواز نفس الحد اما لعدم المعقولية اولانه لا يثبت بما ازدادت فيه شبهة واثبات الشرط احتيالا للدرء لا لاجابه بغير الشان في تحقيقه وقد اثبت المصنف شرط اتفاقهما في صفة الاحصان مع غيره بقوله باننا من جلائل النعم فان من النعم كون كل من الزوجين مكافيا للآخر في صفاته الشريفة ثم قال وقد شرع الرجم بالزنا عندنا استنفاها فينابط به اى باستنفاها وان انيط بكلمة يلزم ان يتقوا الحد بانفساء كل منها ومن جعلها كون كل مثل الآخر فيلزم اشتراطه لظهور اثر وجود الشبهة في دور الحد وعدم ثباتها شبهة في قصور الصارف فيدرى به وببانه ما ذكر في بيان كونها من جلائل النعم الصارفة عن الزنا لكمال انتفاع حاجته الى الوطى عند فكونه بالاطلاق الصغير لا تكمل فيه رغبة الكبيرة وبالعكس وكذا المجنونة لا يرغب فيها بل هي

والشافعي رآه يخالفنا في اشتراط الاسلام وكن ابو يوسف رآه في رواية لعنه ما روى ان النبي رجم يهوديين
قد توفينا قلنا كان ذلك بحكم التوراة ثم نسخ يؤيده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمجسس

محل نقرة الطباع وكذا ان يفر المسلم عن صحبة من يفارقه في دينه ومنها وكذا يرى المحرر ان خطا بتزويج الرقيق فلا تكمل الزوجة من النجاس
فاذا ظهر تكامل الصارف وفيه تكامل النعمة كانت الجنابة عندها فتمش فناسب كون العقوبة اخلا فشرعت كذلك وهو الرجم عند ستمها
ففيستبدى بالاستجماع لما بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما روى باعتبارها ونصب الشرع بالبراءى ممتنع ووجه عدم اعتبارها في تكمل
العقوبة انها لا تدخل لها في تكمل الصارف وان كانتا من جلائل النعم وذلك هو المعتبر وادرك كيف يتصور كون الزوج كافرا وهي مسلمة
كما يفيد ما ذكر في نفرة المسلم اجيب بان يكونا كافرين فيسهم في فساد ما قبل عرض القاضي الاسلام عليه وآباءه والم يفرق القاضي بينهما
آباءه بما زوجان قوله والشافعي رآه يخالفنا في اشتراط الاسلام اى في الاحصان وكذا ابو يوسف رآه في رواية وبه قال احمد قوله
مالك كقولنا فلوزنى الذمى اليشب المحرم بجلده عندنا ويرجم عندهم لم يما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمران اليهودي جاء الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذكر والده ان امرأته منهم ورجلا زنيا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تجدون في التورية في شأن الرجم فقالوا
نقضهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبتم ان فيها الرجم فالتوا بالتورية ففسروا فوضع احد يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها
وما بعد فقال له عبد الله ارفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فامر بها النبي صلى الله عليه وسلم فزجرا والذى
وضع يده على آية الرجم عبد الله بن صوريا واجاب المص باء انما رجمها بحكم التورية فانه سألهم عن ذلك اولاد وان ذلك انما كان عند
ما قدم عليه الصلوة والسلام المذنبه ثم نزلت آية حد الزنا وليس فيها اشتراط الاسلام في الرجم ثم نزل حكم الاسلام بالرجم باشتراط
الاحصان وان كان غير متلوه وعلم ذلك من قوله عزم من اشرك بالله فليس بمجسس واسحاق بن راهويه في مسنده واخرنا عبد العزيز بن محمد
عبد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس بمجسس قال اسحق رفته مرة فقال عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ووقف مرة من طريقه رواه الدارقطني في مسنده وقال لم يرفعه عن اسحاق بن راهويه ويقال انه رجع عن ذلك والصواب انه
موقوف قال في الغاية ولفظ اسحاق كما تراه ليس فيه رجوع وانما ذكر عن الراوى انه مرة دفعه مرة اخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه
ولاشك ان مثله بعد صحة الطريق اليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من انه اذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك
اذا خرج من طريق فيها ضعف لا يضر وما قوله عزم لا يحسن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحرانية ولا الحرمة العبد فانه اعلم به معنا
رواه الدارقطني وابن عدي من حديث ابى بكر بن ابى مريم عن علي بن ابى طلحة عن كعب بن مالك انه اراد ان يتزوج يهودية فقال له
لا تزوجا فانها لا تحسنك وضعف ابن ابى مريم وعلي بن ابى طلحة لم يدرك كعبا لكن رواه بقرته بن الوليد عن عتبة بن ربيعة عن علي بن ابى طلحة
عن كعب وهو منقطع وانت تعلم ان الانقطاع عندنا داخل في الارسال بعد عدالة الرواة وبقرته قد منا الكلام فيه اول هذا الشرح
والله اعلم وعلى كل حال هو شاهد للحديث الاول فيمنع به لا معنى لفصل المص بين الحديث والحديث الاول بالفروع التي ذكرها وبها معاني
عرض واحد وهو الاجتاج عن ابى يوسف ومن معه مل كان الوجه جمعها ثم يقول هذا لما ذكرنا واعلم ان الاسل مما ادعى ان يقال صحتها
بان كان الرجم مثبتا مشروعية في الاسلام وهو الظاهر من قوله عزم ما تجدون في التوراة في شأن الرجم ثم الظاهر كون اشتراط الاسلام
لم يكن ثابتا والا لم يجرهم لانتاج شريعتهم وانما يحكم بما انزل الله اليه وانما لم يجرهم في التورية ليكتمهم بتركهم ما انزل عليهم حكم

والمعتبر في الدخول الايلاهم في القبل على وجه يوجب الغسل وشروط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالمنكحة الكاذبة
او المملوكة او المجنونة او العقيمة لا يكون محصنا ولكن اذا كان الزوج موصوفاً باحد هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لا
تتكامل اذا طعم ينفر عن محبة المجنونة وقلماء يرغب في العقيمة لقلة رغبتها في المنكحة المملوكة هذا من رفق الولد ولا ابتداء
في الدين وابو يوسف دعه يخالفنا في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصى المسلم يهود
ولا النصرانية ولا الحر الامية ولا الحر العبد **قال** ولا يجمع في المحصن بين الوجه والجلد لانه عليه السلام
لم يجمع وكان الجلد يعرى عن المقصود ومع الوجه كان ذجيرة يحصل بالوجه اذ هو في العقوبة اقضى ما ذجيرة لا يحصل بعد ذلك
قال ولا يجمع في البكر بين الجلد والنقي والشافعي دعه يجمع بينهما حد القول عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
برجها بشره الموافق لشرعهم واذا لم يكن كونه الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمه بلا اشتراط الاسلام وقد ثبت الحديث المذكور لم يصح
لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به فقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه اذ ما فرغ فيكون رجمه اليهوديين وقوله المذكور
متعارضين فيطلب الترجيح والقول مقدم على الفعل وفيه وجه آخر وهو ان تقديم هذا الفعل يوجب درر المحرم وتقديم ذلك الفعل يوجب
الاصطياف في ايجاب المحرم والا دلت في المحرم وتبرجج الدافع عن التعارض ولا يخفى ان كل مرجح فهو محكوم بما فرغ اجتهاد اوله
طرح بهذا دفع بعض المتراضين قوله والمعتبر في الدخول المحقق للحصان الايلاج في القبل على وجه يوجب الغسل وهو يعني به في الحقيقة
انزل اذ لم ينزل وقوله حتى لو دخل بالمنكحة الكافرة الخ تقدم بيانه قوله ولا يجمع في المحصن بين الجلد والرجم وهو قول مالك والشافعي
ورواية عن احمد ويجمع في رواية اخرى عنه واهل الظاهر كذلك للجمهور انه عزم لم يجمع وبذا على وجه القطع في ما عرذ الغامدية وصاحبة
الصيف تطافرت الطرق عنه عزم انه بعد سؤاله عن الاحصان وتلقيته الرجوع لم يزد على الامر بالرجم فقال اذ بهوا به فارجموه وقال
اغدا انيس الى امرأة هذا فان اعترفت فارجمها ولم يقل فاجلد ما شتم رجها وقال في باقي الحديث فاعترفت فاسمه بها رسول
صلى الله عليه وسلم فرجمت وكذا في الغامدية والمجنونة ان كانت غير ما لم يزد على الامر برجمها وتكرر ولم يزد احد على ذلك فقلنا
بانه لم يكن غير الرجم فقوله عزم خذوا عني فقد جعل الله لسبيل البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والشيب بالشيب جلد مائة ورجم
او رمى بالحجارة يجب قطعاً كونه منسوخاً قال ولان الجلد يعرى عن المقصود وهو الانزجارا وقصد الانزجارا ان القتل اذا كان لا يحق
كان الجلد خلوا عن الفائدة الدينية التي لها شرع المحرم والنسخ قد تحقق في حق الزنا فانه كان اولاً الاذى باللسان على ما امر به
من قوله واللذان يأتيناها منكم فاذا زويها شتمن بالجمس في حقن بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم الى قوله فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لسبيل فانه كان قبل سورة النور لقوله عزم خذوا عني قد جعل الله لسبيل
والا لقال خذوا عني الله ولا يخفى ان ذلك غير لازم والصواب ما ذكرنا من القطع بانه لم يجمع بين الجلد والرجم فلزم نسخه فان لم يعلم
خصوص النسخ واما جلد على رضا شتم رجها فاما لانه لم يثبت عنده احصانها الا بعد جلد ما او هو راى لا يقاوم اجماع الصحابة
ولما ذكرنا من القطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ولا يجمع في البكر بين الجلد والنقي والشافعي يجمع بينهما وكذا احمد والثوري
والاوزاعي والحسن بن صالح وله في العبد اقول يغرب سنة نصف سنة لا يغرب اصلاً واما تغريب المرأة فمع محرم واجرة عليها
في قول وفي بيت المال في قول وهو امتنع ففي قول يحجره الامام وفي قول لا ولو كانت الطريق آمنة ففي تغريبها بلا محرم قولان لقوله
خذوا عني الحديث قوله عزم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اخرجه مسلم وابوداود والترمذي في اية عبادة بن الصامت عن عمر
خذوا عني الحديث وتقدم لان فيه جسم مادة الزنا لقلة المعارف لانه هو الداعية الى ذلك ولذا قيل لامرأة من العرب ما حملك على
مع فضل عتلك قالت طول السواد وقرب الوساد والسواد المسارة من سادده اذا ساره ولنا قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا
شارعاً في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجديلاً اذ فيقيم انه تمام الحكم وليس تمامه في الواقع فكان مع الشرع
في البيان يبعد من ترك البيان لانه يقع في الجمل المركب وذلك في البسيط ولانه هو المفهوم لانه جعل جزلاً لشرط فيفيد ان الواقع بذا فقط

ولأن فيه خمس باب الزنا فلهذا للمعارف وكنا قوله تعالى فاجلدوا كل لوطي رجوماً إلى آفة العالمين كل الذكور لأن في التعذيب
 فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء فوجبا تخنن ذناها مكسبة وهو من اقيم وجوه الزنا
 وهذه الجهة موجهة لقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنه والحديث منسوخ كسطره وهو قوله عليه السلام الثيب
 بالثيب جله مائة درجة بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه الا ان يروى الامام في ذلك مصلحة فيغيره على قدر ما يروى
 وذلك تعين وسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المودى عن بعض الصحابة بدفع

فلو ثبت محدثي آخر كان مثبتة معارضا لا شتبا لما سكنت عنه الكتاب وهو الزيادة المحسنة واما ما يفيد كلام بعضهم من ان الزنا بغير الواحد
 اثبات ما لم يوجب القرآن وذلك لا يتبع والا بطلت اكثر السنن وانما ليست نسخا وتسمية بالنسخي بمجرد الاصطلاح بل ازيد في عدة المتن في عنها
 زوجا الاحداد على المأمورية في القرآن وهو التربص فهو يفيد عدم معرفة الاصطلاح وذلك ان ليس المراد من الزيادة اثبات ما لم يثبت
 القرآن لم ينفي لا يقول بهذا قل فضلا عن عالم بل تقييد مطلقة على ما عرف من ان الاطلاق ما يراود وقد دل عليه باللفظ المطابق وباللفظ
 يفاد المعنى فافاد ان الاطلاق يراود بالتقييد ينفي حكمه عن بعض ما ثبت فيه اللفظ المطلق ثم لا شك ان هذا نسخ وبجواب لا يجوز نسخ الكتاب
 فظن المعترض ان الاحداد زيادة غلط لانه ليس تقييد للتربص والى تربص ولم يتحد من زنا بها حتى انقضت المدة لم يخرج عن العدة
 وليس كذلك بل تكون عاصية بترك واجب في العدة لانها اثبت الحد ووجب الازالة فبقية مطلق الكتاب نعم ورد عليه ان هذا الخبر مشهور
 تلقته الامم بالقبول فتجوز الزيادة به اتفاقا والمصريح به عن هذه الطريقة فلا يلزم ذلك الى ما نسخنا في الشبر مستان لا ينسخ شطرا
 الثاني وهو انزال على الجمع بين الجلد والرجم فكذا النسخة الاخرى وانت تعلم ان هذا ليس بلازم بل تجوز بان يروى كل بعضها نسخا وبعضها لا
 ولو سلك الطريق الاول وادعى انه آحاد لا مشهور وتلقى الامة بالقبول ان كان اجماعهم على العمل به فممنوع نظمو الخلف وان كان اجماعهم
 على صحة بمعنى صحة سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك فلم يخرج بذلك عن كونها آحادا وقد خطى من ظنه يصير قطعيا وادعى فيما رواه البخاري
 ذلك وغلط على ما يبرق في موضعه واذا كان آحادا وقد طرق اليه احتمال النسخ بقرينة نسخ شطره فلا شك ان ينزل عن الآحاد التي لم تقترن في النسخ
 فاحرى ان لا ينسخ بافاده الكتاب من جميع الوجوه بخلافه يعارضه في ان الكتاب ساكت من نفي التعذيب فكيف ليس فيه ما يدل على ان الواجب من التعذيب بطريق الجمع
 فان قصص ما فيه لالة قوله البكر بالبكر جلد مائة وتعذيب عام وهو عطف واجب على واجب هو لا يقتضيه بل ما في البخاري من قول ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قضى فمين في ولم يحسن بنفي عام واقامة الحد ظاهر في ان النفي ليس في الحد لعطفه عليه وكونه استعمل الحد في جزر مساهة وعطف
 على الخبر الآخر لجبه ولا دليل يوجب ما ذكر من اللفظ لا يفيد وجاز كونه تعذيبا لمصلحة ما لا شك ان الحديث ما دل الا
 على الرجل بقوله البكر بالبكر فلم تدخل المرأة ولا شك ان كغيره من المواضع التي ثبتت الاحكام في النساء بالنصوص المفيدة اياها للرجال
 بتفقيح المناط وايضا فان نفس الحديث يجب ان يشتمل على ما ذكرنا من ان قوله البكر بالبكر جلد مائة ليس سبيلا للبكر بالبكر الحديث
 فنص على ان النفي والجلد سبيل لمن والبكر يقال على الانثى الا ترى الى قوله البكر تاذن ثم عارض ما ذكرنا في معنى
 بان في النفي فتح باب الفتنه لانفراد عن العشيرة وعن تسخير منهم ان كان لها شهوة قوية فتفعله وقد تفعله لخال آخر وهو حاجتها
 الى ما يقوم باودها ولا شك ان هذا المعنى في افضاء الى الفساد ارجح مما ذكره من افضاء قلة المعارف الى عدم الفساد خصوصا في مثل
 هذا الزمان لمن يشاهد احوال النساء والرجال فيترجم عليه ويؤيد ما روى عبد الرزاق ومحمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا
 ابو حنيفة عن عماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال قال عبد الله بن مسعود في البكر نزل في البكر بجلده ان مائة وميفيه سنة
 قال قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه من الفتنه ان ينفيا وروى محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم
 قال كفى بالنفي فتنه وروى عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري عن ابن المسيب قال عذب عمر بن الخطاب ربيعة بن امية بن خلف في الشرا

واذا زلزل المريعين وحده الرجم رجم لان لا تكلف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان حذو الجلد لم يجلد حتى يبرأ كيلا يفضي
الى الهلاك وهذا لا يقيم المقطع عند شدة الحر والبرد واذا زلزلت الحامل لم تقطع حتى تضع حملها كيلا يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس
محترمة وان كان حذو الجلد لم يجلد حتى تنفاسها اي ترفع ويذهب منه لان النفاس نوع من حيض فيؤخر الى زمان البرء
بخلاف الرجم لان التأخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابى حنيفة رآه انه يؤخر الى ان يستغنى ولذا ما عنها اذا لم يكن احد يقوم بتبليته
لان في التأخير صيانة الولد من الضياع وقد روى انه عليه السلام قال للغامدية بعد ما وضعت ارجعي حتى يستغنى ولذا
لم تجلد بحسب الى ان تلد ان كان الحد ثابتا بالبينه كيدته فهو بحد فالاقرار لان الرجوع عنده عامل فلا يفيد الحس والله اعلم

الى خير فحق به قتل فتصرف قال عمر لا اغرب بعده مسلما نعم لو ضرب على ظن الامام مصلحته في التعذيب تعزيره ان يفعله وهو محل التعذيب
المواقع للنبى صلى الله عليه وسلم وللصحابه من ابى بكر وعمر وعثمان وفي الترمذي ثنا كريب ويحيى بن الكثر قال ثنا عبد الله بن ادریس عن
عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب الا انه قال حديث غريب بهذا رواه
غير واحد عن عبيد الله بن ادریس عن عبيد الله بن فرغوه ورواه بعضهم عن ادریس عن نافع عن ابن عمر ان ابابكر ضرب وغرب
الحديث وبكر روى في رواية ابن ادریس عن عبيد الله بن عمرو من رواية محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر ان ابابكر لم يقولوا فيه
عن النبى صلى الله عليه وسلم انتهى وقال الدارقطني بعد ان ذكر رواية ابن نمير وابى سعيد الاشج عن ابن ادریس عن عبيد الله عن نافع عن
ابن عمر ان ابابكر ضرب وغرب الحديث لم يقل فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم هي الصواب لكن رواه النسائي ثنا محمد بن العلاء ثنا عبيد
بن ادریس به مرفوعا ورواه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وذكره ابن القطان من جهة النسائي وقال
رجاله ليس فيهم من يسأل عنه ثقتة وشهرته وقال ايضا عندي ان الحديث صحيح ولا يمتنع ان يكون عنه ابن ادریس فيه عن
عبيد الله جميع ما ذكره والحاصل ان في ثبوته عن صلى الله عليه وسلم اختلافا بين الحفاظ واما عن ابى بكر وعمر فلا اختلاف فيه
وقد اخرج ذلك عنها ايضا في الموطا واما رواية عن عثمان ففي مصنف ابن ابى شيبة ثنا جابر بن مغيرة عن ابن يسار عن مولى
عثمان قال بلغ عثمان امرأة في زمانهم ارسل بها الى مولى يقال له المهرى الى ضيعة فلما اليه فذا التقرير المروى عن ذكرنا كما غرّب عمر
نضر بن حجاج وغيره بسبب انه لجماله افتتن به بعض النساء حتى سمع قول قائلته هل من سبيل الى خمر فاشترى بها ام من سبيل الى نضر بن
حجاج الى فتا ماجد لا عراق مقبل سبل المها كريم غير بلحاج وذلك لا يوجب نفيها وعلى هذا الكثير من مشايخ السوكن المحققين رضي الله عنهم
وحشرنا معهم غير بن المريد اذ ابدأ منه قوة نفس ولحاج لتكسر نفسه وتلين مثل هذا المريد او من هو قريب منه هو الذي ينبغي ان يقع
عليه راي القاضي في التعذيب لان مشد في ندم وشدة وانما نال زلة لعلته النفس اما من لم يستحي وله حال عنهم عليه لعلته النفس
نفية لا شك انه يوسع طرق الفساد ويسهلها عليه قوله واذا زلزل المريعين وحده الرجم بان كان محصنا حد لان المستحق قتله ورحمة في
هذه الحالة اقرب اليه وان كان حده الجلد لا يجلد حتى يبرأ لان جلده في هذه الحالة قد يؤدي الى بلاكه وبوخير المستحق عليه ولو كان المريض
لا يرجي زواله كاسل او كان هذا جاضعت الخلقة فعندنا وعند الشافعي يضرب بعكال فيه مائة شتمراخ فيضرب به دفعة وقد سمعت
في كتاب الايمان انه لا بد من وصول كل شتمراخ الى بدنه وكذا قيل لا بد ان يكون مبسوطة والخوف السلف لا يقيم الحد في البرء الشديد
والحوادث يدل على اخذ الى اعتدال الزمان وهذا في البرء عند من يجرى تجديده المحدث ودطابره لانه قد يمرض اما الحرف لا نعم لو كان ضرب الحد
مبجح ذلك لكنه مشد يد غير مبرج ولا جارج فلا يقتضي الحلل تاخير حده البرء والحرف لا يقطع على ما ذكره المصنف فانه جرح عظيم يحتاج منه
السراية بسبب شدة الفصلين قوله واذا زلزلت الحامل لا تقطع حتى تضع حملها وجلده كيلا يؤدي الى بلاك الولد لانه نفس محترمة لانه
مسلم لاجريته منه فلو ولدت او كانت نفسا فحق تبعا لاسن نفاسها في الجلد ولو طالبت في التأخير تقول لم اضع بعد او شهده على امرأ
بالزنا فقلت انا جلي ترى النساء ولا يقبل قولها فان قلن هي حامل اجلها حولين فان لم تعد رجما ثم الجبس تجسس ان ثبت زنا بالبينه

باب الوطى الذي يوجب الحد والذي لا يوجب

قال الوطى الموجب للحد هو الزنا والمعنى في عرف الشرع واللسان وطى الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك

الى ان تله وان ثبت بالاقرار لا تجبس لعدم الفائدة لان لها الرجوع متى شئت وعن ابى حنيفة اذا ولدت لا تمتد حتى تعظم الولد او المكنى
من يربيه وتقدم في حديث الغامدية انه رد حتى تستغنى فرجعت ثم جابت وفي يده كسرة وقالت لا قد فطمت وفي حديث آخر قال
حتى تضغى ما في بطنك قال فكفلها لرجل من الانصار حتى وضعت ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد وضعت الغامدية فقال
اذا الانزجها ونزع ولدها صغير ليس له من يرضعه فقال رجل من الانصار اتى برضاعة قال فرجها وهذا يقتضي انه رجها حين وضعت
بخلاف الاول والطريقان في مسلم وهذا صحيح طريقا لا في الاول بشير بن المهاجر وفيه مقال وقد يحتمل ان يكون امرأتين ووقع في
الحديث الاول نسبتها الى الازد وفي حديث عمران بن حصين جابت امرأة من جنيته وفيه رجها بعد ان وضعت

باب الوطى الذي يوجب الحد والذي لا يوجب لما كان الكتاب انما هو محقق ولبين المحرمات كان الحد هو المقصود الا صلى فلزم
الابتداء بتعريف لغة وشراف فعل المصنف ذلك ثم اراد تقديم حد الزنا مقدمه واعطى احكامه لانها هي المقصود وذلك بثبوت سببه
وحاصل احكامه كيفية ثبوت وشروطها وكيفية اقامته وشروطها فكان تصور حقيقة السبب الذي هو الزنا بالنسبة الى مقصود
الكتاب بتادان كان بالنسبة الى التحقق في الوجود او لا فافرا المصنف لتعريفه الى ان فرغ من المقاصد الاصلية وذكر ان الزنا في عرف كل لغة
والشرع يعني لم يزد عليه في الشرع قيد وعرفه على هذا التقدير بان وطى الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك وهذا لان
في اللغة معنى الملك امر ثابت قبل مجي هذا الشرع وان كان هو في نفسه امر شرعا لكن ثبوت بالشرع الاول بالضرورة والناس
لا يتكروا في وقت من الاوقات فيكون معنى الملك امر مشروعا من بعث آدم ومن قبل بعثه بوحى يخصه او يخص الملك
فكان ثبوت شرعا مع اللغة مطلقا في الوجود الديني سواء كانت اللغة عربية او غيرا مخصوصة بالدين فان كان الوضع قبلها فثبت المسمى
في الدين والوضع لمعنى معقول قبل تحققه ولا شك في انه تعريف للزنا في اللغة والشرع فان الشرع لم يخص اسم الزنا بما يوجب الحد
منه بل هو اعم والموجب للحد منه بعض انواعه ولذا قال حم العيصان تزنيان وزناهما النظر ولو وطى رجل جارية ابنة لاسجد للزنا
ولا سجد قاذف بالزنا فدل على ان فعله زنا فان كان لا سجد به فلو لا قول المصنف الموجب للحد هو الزنا وهو في عرف الشرع الخ لا يصح تعريف
ولم يزد عليه شيء لكنه لما كان ذلك كان ظاهرا في قصده الى تعريف الزنا الموجب للحد وخرج يرد على طرده وطى العبيته التي لا تشمتى
وطى المجنون والمكره بخلاف الصبي فان الجنس وطى الرجل فالاولى في تعريفه انه وطى مكلف طائفة مشبهة حالا او ما ضيا
في القبل بلا شبهة ملك في دار الاسلام فخرج زنا الصبي والمجنون والمكره والعبيته التي لا تشمتى والميتة والبهيمة ودخل
وطى العجوز ولكن يرد على عكسه زنا المرأة فانه زنا فلا يصدق عليه جنس التعريف وما اجيب به من ان زنا ما يدخل بطريق التسمية
بسبب التكليف طوعا ان كان معناه ان لما زنا حقيقة وان ذلك التكليف هو مسمى زنا لغة وتسمى هي زانية حقيقة لغوية بالتكليف فلا شك
في انه لا يشتلكه الجنس الذي هو وطى المكلف لانه ليس هو عين تشكيل المرأة ففساد الحد بحاله وكون فعلها تبعا لفعله انما هو
في الوجود الخارجي والكلام في تناول اللفظ وان اريد انها لا تسمى زانية حقيقة اصلا وان تسميتها في قوله تعالى الزانية والزانية
بطريق المجاز ولا حاجة الى انه يتبع بل لا يجوز ادخاله في التعريف وعلى هذا الكلام السرخصي والمصوغ وغيرهما في مسئلة ما اذا كانت المرأة

لأنه فعل محظور والمحرم على الإطلاوف عند التعري عن الملك وشبهته يؤكد ذلك قوله عليه السلام
أدأوا الحدود بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة في المجل وتسمى شبهة حكمية

العاقلة المسلمة مجنوناً أو صبياً على قول أبي حنيفة لا يحد واحد منها على ما سياتي وبما ذكرنا ليظهر فساد ما أجاب بعضهم بأن فعل الوطى امر مشترك
بينهما وإذا وجد فعل الوطى بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هذه واطية ولذا سماها سبحانه زانية وأعجب من هذا الجواب أنه قال في الأيراد
المذكور على التعريف مخالطة والقطع بأن وطية ليس يصدق على تكمينها به ولو فادأوا جعل المحبس وطياً الرجل كيف ينتظم اللفظ تكمين
المرأة وكون الفصل الجزئي الخارج إذا وجد من الرجل في الخارج يستدعي فعلاً آخر منها إذا كانت طائفة لا يقتضي أن اللفظ الخاص
بفعله يشمل والده الموفق مخالطة إنما ان كانت زانية حقيقة وأريد بشمول التعريف لزمانها فلا بد من زيادة قوله أو تكمينها بل يجب أن
يقال ذلك بالنسبة إلى كل منهما يقال إذا خال الملك الطائع قد حشفت قبل مشتهة حالاً أو ماضياً بملكك وشبهة أو تكمينه من ذلك
أو تكمينها يصدق على ما لو كان مستلقياً فقدت على ذكره فتركتها حتى إذا حلت فأنها يحدان في هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التكمين
وقوله لأنه فعل إلى آخره تعليل لا خذ عدم الملك وشبهته في الزنا أي إنما شرط ذلك لأن الزنا محظور فلا بد في تحقيقه من ذلك وقوله يؤيد الحد
أي يؤيد الأمرين معا وذلك لما أفاد عدم المحرم المطلق بسبب درر الحد بشبهة أفاد عدمها ودرو الحد عنه حقيقة الملك كفا في الجارية
المشركة بطريق أولى فوجب لالة ثم الحديث المذكور قيل لم يحفظ مرفوعاً وذكر أنه في الخلافات للبيهقي عن علي رضا وهو في مسند أبي حنيفة روى
عن مسلم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أدأوا الحدود بالشبهات واسند ابن أبي شيبة عن إبراهيم بن الحنفى
قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يحد بالشبهات أحب إلى من أن أقيم بالشبهات وأخرج عن معاذ بن عبد الله بن مسعود وعقبة
بن عامر رضي الله عنهما إذا اشتبه عليك الحد فادرره ونقل عن خرم عن أصحابهم الظاهرية أن الحد بعد ثبوت لا يحد إلا بعد ثبوت وشنعوا
الأثار المذكورة لاثبات الدرر بالشبهات ليس فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء بل عن بعض الصحابة من طرق لا خير فيها وعلى ما
عن ابن مسعود مما رواه عبد الرزاق عنه بالارسال وهو غير رواية ابن أبي شيبة فأنها معلولة بالبيهقي بن أبي فروة فاما التمسك بما في النجاشي
من قوله عرم ومن اجترأ على ما يشك فيه من الاثم أو شك أن يواقع ما استبان والمعاصى حتى الله تعالى من يرتفع حول الحمى يشك أن
يقع فيه فأنما معناه أن من جعل حرمته شيء وحله فالورع أن يسلك عنه ومن جعل وجوب أمور وعده فلا يوجب ومن جعل واجباً واجباً
وجب أن يقيم ونحن نقول أن الارسال لا يقدح وأن الموقوف في هذا حكم المرفوع لأن إسقاط الواجب بعد ثبوت شبهة خلاف مقتضى العقل
بل مقتضاه أن يبعد تحقق الثبوت لا يرتفع شبهة فحيث ذكره صحابي حمل على الرفع وبهذا في إجماع فقهاء الامصار على أن الحد ودرره
بالشبهات كفاية ولذا قال بعض الفقهاء في الحديث متفق عليه وأيضا تلقى الامتة بالقبول وقد متبع المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابه ما يقطع في المسئلة فقد علمنا أنه عرم قال لما غر لعلك قبلت لعلك لمست لعلك غمرت كل ذلك يلقنه أن يقول نعم بعد إقراره بالزنا
وليس أنه لك فائدة الاكونه إذا قلنا تركه والا فلا فائدة ولم يقل لمن اعترف عنده بدین لعله كان وديعه عندك فضاغت ونحوه وكذا قال السائر
الذي حكي به إليه اسرقت ما خاله سرق وللغاية وذلك وكذا قال على رضي الله عنه على ما أسلفناه لعله وقع عليك وانت تأتمن لعله اشتد
لعل مولاك زوجك وانت تكتمينه وتمنع منه من كل واحد يوجب طولا فالصالح من هذا كله كون الحد سيجال في درره بلا شك ومعلوماً
أن هذه الاستفسارات المفيدة لقصد الاحتياط لدررها كانت بعد الثبوت لأنه كان بعد صريح الإقرار بـ الثبوت وهذا هو الصالح من هذا كله

فلاولى تحقيق في حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غيب الدليل دليل ولا بد من الظن لتحقيق الاشتباه والثانية تحقيق لقيام الدليل النافذ
 المحرمة في ذاته ولا توقف على ظن الجاني واعتقاده والحد يسقط بالنوعين لاطلاق الحديث والنسب يثبت في الثانية اذا ادعى
 الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعاه لان الفعل تخفى في الاولى وانما يسقط الحد لإمراجعه اليه وهو اشتباه الام عليه لم يخفى في الثانية
 فتشبه الفعل في ثمانية مواضع جارية ابية وامه ذرته والمطلقة ثلثا وهي في العدة وبأثنا بالطلاق على مال وهي في العدة وام ولد اعقها مولها وهي
 في العدة وجارية المولى في حق العبد والجارية الموهونة في حق الموهن في رواية كتاب الحدود وفي هذه المواضع لا حد اذا قال طنت انها تحل لي ولو قال علفت
 على حرام وجب الحد والتشبه في المحل في ستة مواضع جارية ابية والمطلقة طلاقا بانثا بالكنيات والجارية المبيعة في حق البائنه قبل التسليم والمهورة
 في حق الزوج قبل القبض المشتركة بينه وبين غيلة والموهونة في حق الموهن في رواية كتاب الوهن وفي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علفت انما على حرام
 ومن قوله ادروا الحد وباشبهات فكان هذا المعنى مقطوعا بثبوت من جهة الشرع فكان الشك فيه شك فلا يلتفت الى قوله
 ولا يقول عليه فانما يقع الاختلاف احيانا في بعض هي شبهة صالحة للدرر او لابن الفقهاء اذا عرف هذا فنقول شبهة ما يشبه التشبه
 وليس بتأبوت وللفقهاء في تسميتها اصطلاحات فالشافعية شبهة ثلاثة اقسام في المحل والفاعل والجهة اما شبهة في المحل
 فوطي زوجة الحائض والصائمة والمحرمة وامه قبل الاستبراء وجارية ولده ولا حد فيه ولو وطى امته المحرمة عليه برضاع او نسب او
 صهرية كاخته او بنته منها او امه من الرضاع وموطوءة ابية او ابنة يجب الحد على الاظهر واما شبهة في الفاعل فمثل ان يجبر امرأة على
 فطام طامانا انها امرأة فلا حد واذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه واما شبهة في الجهة فقال الاصحاب كل جهة صحيحة لبعض العلماء وابعاد
 بها لا حد فيها وان كان الواطي يعقد التحريم كالوطي في النكاح بلاولى وبلا شهود واصحابنا قسموا شبهة قسمين شبهة في الفعل
 وتسمى شبهة اشتباه وشبهة مشابهة اى شبهة في حق من اشبه عليه دون من لم يشبه عليه وشبهة في المحل وتسمى شبهة
 حكمية وشبهة ملك اى الثابت شبهة حكم الشرع يحل المحل قوله فلاولى تحقيق في حق من اشبه عليه اى من اشبه عليه المحل والمحرمة
 وللدليل في السمع يفيد المحل بل ظن غير الدليل دليل كما يظن ان جارية زوجة تحل له لظنه انه استخدم واستخدمها طلال له فلا بد من الظن
 والا فلا شبهة اصلا لغرض ان لا دليل اصلا لتثبت شبهة في نفس الامر فلو لم يكن طنة المحل ثابتا لم تكن شبهة اصلا والثانية وبني
 الحكمية تحقيق لقيام الدليل الثاني للمحرمة في ذاته لقوله عم انت وما لك لا بياك سوا ظن المحل او علم المحرمة لان شبهة بثبوت
 الدليل قائمة في نفس الامر علمها احد ولم يعلمها قوله والحد يسقط لكل منهما لاطلاق الحديث يعني قوله ادروا الحد وباشبهات
 قوله والنسب يثبت في الثانية اى في شبهة المحل اذا ادعى الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعاه لان الفعل تخفى في الثانية
 ان لا شبهة ملك الا ان الحد يسقط لظنه فضلا من العدة وهو امر راجع اليه اى الى الواطي لا الى المحل وكان المحل ليس فيه شبهة حل فلا
 نسب بينه والوطي ولذا لا يثبت به عدة لانه لا عدة من الزنا قيل هذا غير مجرى على عموم فان المطلقة الثلث يثبت النسب منها لانه وطى
 في شبهة العقد وكيف في ذلك لاثبات النسب وفي الابضاع المطلقة بعض والمختلفة ينبغي ان يكون كالمطلقة ثلثا قال شارح بل هو على
 ظاهره وثبوت نسب المبتوتة عن ثلث او خلع ليس باعتبار وطى في العدة بل باعتبار علوق سابق على الطلاق ولذا ذكر وان نسب ولدا
 يثبت الى اقل من سنتين ولا يثبت لتتمام سنتين يعني لانه اذا كان اقل من سنتين امكن اعتبار العلوق وقبل الطلاق بخلاف ما اذا كان لتتمامها وانت علمت في باب
 ثبوت النسب انها اذا جارت به لتتمام سنتين انما لا يثبت نسبة فالمدعيه اذا ادعاه فلا نه نص على انه يثبت ويحمل على وطى في العدة بشبهة الكلام
 هنا مطلق في عدم ثبوت النسب محلا بانه زنا محض فلا بد من الجمع حمل احد النصين على ما هو الاولى في النظر وذلك بما ذكرنا من شبهة العقد
 بخلاف باقي محال شبهة الاشتباه كجارية ابية وامه ونحوها فانه لا شبهة عقد فيها فلا يثبت النسب بالعدة فتشبه الفعل في ثمانية
 مواضع ان يطأ جارية ابية وكذا جده وجدته وان عليا او زوجة او المطلقة ثلثا في العدة بانثا على مال وكذا المختلف بخلاف البيونة بلا
 ففي من الحكمية او ام ولد التي اعتقادى في عدة والعبد يطأ جارية مولاه والمرس يطأ الموهونة في كتاب الحدود وهو الاصح والمستقيم المرس في هذه بمنزلة المرس
 هذه المواضع لا حد اذا قال طنت انها تحل لي ولو قال علفت انها حرام على وجب الحد ولو ادعى احد بها الظن والاخر لم يبرح لاحد عليها حتى يقر جميعا بعلمها المحرمة لان

ثم الشبهة عند أبي حنيفة أنه تثبت بالعقد وإن كان متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقرين لا تثبت إذا علم بتجرمه وبظهر ذلك في كحاح المحارم على ما يأتى من تشريع الله تعالى إذا عرفنا هذا ومن طلق أم أو أخته ثلاثا وطيبها في العدة وقال علمت أنها على حرام حدوا والملك المحلل من وجه فكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء المحل وعلى ذلك الإجماع ولا يعتبر قول الخالف فيه لأنه خلاف لا اختلاف

وأثبت في الفصل من أحد الجانبين تعدت إلى الآخر ضرورة والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنة والمطلقة اطلاقا بتمن بالكنيات والجارية المبينة إذا وطبها البائع قبل تسليمها إلى المشتري والمجولة مع أو وطبها الزوج قبل تسليمها إلى الزوجة لأن الملك فيها لم يستقر للزوج والمشتري والمالك كان مسلطا على وطبها بتلك اليد مع الملك وملك اليد ثابت والملك الزائل متزلزل والمشاركة بين الوطى وغيره والمرهونة إذا وطبها المرتهن في رواية كتاب الرهن وعلت أنها ليست بالمختارة ففي هذه المواضع لا يجب الحد وإن قال علمت أنها على حرام لأن المانع هو الشبهة وبها قائم في نفس الحكم أي الحرمة القائمة بها فيها شبهة أنها ليست بناتبة نظر إلى دليل المحل على ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم أنت وما لك لا سيك ونحوه ولا اعتبار بمعرفة بالحرمة وعدمها وفي الأيضاح في المرهونة إذا قال خلعت أنها تحل لي ذكر في كتاب الرهن أن لا يحد وفي كتاب الحدود وجه ولا يعتبر لأنه استيفاء من عينها بل من معناها فلم يكن الوطى حاصلا في محل الاستيفاء فلا شبهة فعل وصار كالغريم إذا وطى جارية الميعة ووجه عامة الروايات أنه انعقد فيها سبب الملك في الحال ويصير مستوفيا وما لك لا سيك من قبض الرهن فصار كجارية اشتراها والخيار للبائع ووجه رواية كتاب الحدود أن عقد الرهن لا يفيد ملك المتعة بحال فهي كالساجدة أجرة للخدمة ومقتضاه أن يجب الحد وإن اشتبه إلا أن ملكه لا يغير في المحل سبب الملك المتعة وإن لم يكن في أثر سببا بخلاف الاجارة فإن الثابت بها ملك المنفعة ولا يمكن كونه سببا لملك المتعة وبخلاف البيع بالخيار فإنه يفيد الملك قيام الجارية بخلاف المرهونة لا يفيد الملك مع ملكها فلا يتصور كونها سببا لا يمتنع بها فكان لكل المنفعة إذا وقع دخل في سبب الملك صور مثل وطى جارية عبده الماذون المديون ومكاتبه ووطى البائع الجارية المبينة بعد القبض في البيع الفاسد والتي فيها الخيار للمشتري وينبغي أن يزاوج جارية التي هي أخته من الرضاع وجارية قبل الاستبراء والاستبراء لا يفيد كغير ذلك أيضا كالزوجة التي حرمت بردها أو مطاوعتها لابنة أو جماعة أمها ثم جامعها وهو يعلم أنها عليه حرام فلا حد عليه ولا على قاذفه لأن بعض الأئمة لم يحرم به فاستحسن أن يذكر ذلك الحد فلا يقتصر على السنة لا فائدة فيها قوله ثم الشبهة عند أبي حنيفة تثبت بالعقد وإن كان العقد متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقرين لا تثبت هذه الشبهة إذا علم بتجرمه وبظهر ذلك في كحاح المحارم فصار الشبهة على قول أبي حنيفة تثبت شبهة الفعل وشبهة المحل وشبهة العقد وكذا قسمها في المحيط وذكر في شبهة العقد أن يطلق على تزويجها بغير الشهود أو بغير إذن مولاي وهي أمه أو وطى العبد من تزويجها بغير إذن مولاي قال ولو تزوج أمه على حرة أو محبوبة أو خسا في عقد أجمع بين اثنين بوطى وقال علمت أنها حرام لا حد عليه عند أبي حنيفة وعندهما يجب الحد قوله وقد نطق الكتاب لا تنفك المحل فإذا قال فإن طلقها يعني الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قال وعلى ذلك الإجماع فلا يعتبر قول المخالف فيه أي في المحل وهم الامامية والزيدية القائلون بأن الطلاق الثلاث بكلمة لا يقع به إلا واحدة فتكون حلالا للزوجها لأنه خلاف بعد تقرر الإجماع فلا يعتبر لاختلاف كائن بين الأئمة حال تردد الواقعة بينهم قبل تقرر الإجماع ليعتبر وهذا لما قدمناه في أول كتاب الطلاق من أن إجماع الصحابة تقرر في زمن عمره على ذلك وإن الأحاديث الواردة في أنها تكون واحدة يجب كونها كانت مقيدة آخرها يعلم من سلفنا

ولو قال طنت انها تحل لي لا يجرد لان الظن في موضعه لان اولئك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في إسقاط
الحكم وامم الولد اذا اعتقها مولها والمخلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الاكابر في هذه
ولو قال لها انت خلية او بركة او اموك بيدك فاخترت نفسها وطبها في العدة وقال علمت انها على حرام لم يجز لاختلاف
الصحابة روى فيه فمن مذهب عمرة انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف
مع ذلك ولا حد على من وطئ جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكيمه لا ينفك عن دليل
وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجرد ويثبت النسب منه وعليه قبة النكاحية وقد ذكرناه

وصح عن علي رضي وقوع الثلاث خلاف ما نقلوه عنه ثم لا يخفى ان ترتيب المصا بالفاو قوله فلا يعتبر انما هو على الاجماع لا على المجموع منه ومن قوله
وقد نطق الكتاب بانتقار المحل في الكتاب ما اذا وقع الثلاث لثبوتها شنتين ولا خلاف لاحد فيها انما خلا فهم في الثلاث
بمرة واحدة وليس هو متناول النص قوله ولو قال طنت انها تحل لي لا يجرد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم بقيام العدة
حتى يثبت النسب اذا ولدت وله حبسها عن الخروج وعليه نفقتها وكذا يحرم عند نكاح اختها واربع سواها ويمتنع شهادة كل منها لصاحبها
فامكن ان يقيس حل الوطئ على بعض هذه الاحكام فيجعل الاشتباه عليه عذرا في سقوط الحد عنه بخلاف ما لو وطئ امرأة اجنبية وقال
طنت انها تحل لي جارية اجنبية على ما ياتي في غير موضعه قوله دام الولد اذا اعتقها مولانا وهي في العدة والمخلعة والمطلقة على مال
كالملقة ثلثا لثبوت الحرمة بالاجماع يريد حرمة ان يطأها في العدة بخلاف الرجعة فانه لا اجماع في حرمة وبخلاف ما اذا طلقها بالكتبة
كان قال انت خلية او امرك بيدك فاخترت نفسها ونحوه ثم وطبها في العدة وقال علمت انها حرام لا يجز لاختلاف الصحابة
بالكنية فمن مذهب غير انما هي الكنايات رجعية وكذا عن ابن مسعود في مصنف عبد الرزاق ثنا الثوري عن منصور بن ابراهيم
علقته والاسودان ابن مسعود جارا ليه رجل فقال كان بيني وبين امرأتى كلام فقالت لو كان الذي بيدك من امرى بيدي علمت كيف
اصنع قال فقلت لما قد جعلت امرك بيدك فقالت انما طلق ثلثا قال ابن مسعود اراها واحدة فانت احق بالرجعة وسألت امير المؤمنين
عمر رضي فقال فقلت قال قلت اراها واحدة وهو احق بها قال فانا ارى ذلك وزاد من طريق آخر ولورأيت غير ذلك لم نصب وخرج ابن ابي
عنه في مصنفه انها قال في البرية والخلية وهي مطلقة واحدة وهو ملك برحبها فاخرج محمد بن الحسن في الاثنا عشر ابو حنيفة عن حماد
ابي سليمان عن ابراهيم بن النخعي ان عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود كان يقولان في المرأة اذا خير ما زوجها فاخترت في
امرأة وان اختارت نفسها في تطليقة وزوجها ملك بها ومن مذهب علي في خلية وبرية انها ثلث على ما اخرج عنه ابن ابي شيبة
غير ذلك مما عن غيرهم فيها انها واحدة او ثلث والحد علم وبهذا يعرف خطأ من بحث في المخلعة وقال ينبغي كونها من ذوات الشبهة
لاختلاف الصحابة في المخلع وبهذا غلط لان اختلافهم فيه انما هو في كونه فسخا او طلاقا وعلى كل حال الحرمة ثابتة فان لم يقل احد ان المخلعة على
تقع فوقها طلاقا رجعيًا وكذا لو نوى ثلثا بالكنية فوقه في طيبها في العدة عن الطلاق الثلث وقال علمت انها حرام لا يجز لتحقيق الاختلاف واذا
كان كذلك كان بما من قبيل الشبهة الحكمية وعرف ان تحققها بقيام الدليل والثابت بنها قيام الخلاف ولم يعتبر ابو حنيفة حتى لم يفتي
النجاسة به فوجه ان قول النخالف عن دليل قائم البتة وان كان غير معمول به كما ان قوله عوم انت ومالك لابيك غير معمول به في اثبات حقيقة
ملك الاب لمال ابنه نفسه وهذه المسئلة متفقون فيقال مطلقة ثلث وطبها في العدة وقال علمت حرمتها لا يجز وهي ما وقوع الثلاث عليها
بالكنية قوله ولا حد على من وطئ جارية ولده وان كان ولده حيا وان لم تكن له ولاية تملك مال ابن ابيه حال قيام ابنه وتقدّمه
في باب النكاح الرقيق ثم في الاستيلاء وبهذا لان الشبهة حكيمه لانها عن دليل هو ما رواه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله بن ابي
والمنذري عن جابر بن جابر قال يا رسول الله ان لي مالا وولدا وابي يريد لا يحتاج مالي قال انت ومالك لابيك واخرج الطبراني في الاصحح
في دلائل النبوة عن جابر بن جابر عن النبي قال ياخذ مالي عمو اعماليه فلما جاز قال عمو ان ابنتك

واذا وطئ جارية ابية او امه او زوجته وقال طنت انها حمل فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها على حرام حد وكذا
العبد اذا وطئ جارية مولاه لان بين هؤلاء نسباً طائفاً في الانتفاء فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه
منها حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية طنت انه حمل في الفحل لم يحد في الظاهر لان الفعل واحد

انك تأخذ ما له فقال سلمه بل هو الامامة او قرابة او ما انفقه على نفسه وعيالي قال فبسط جبريل عرم فقال يا رسول الله
ان الشيخ قال في نفسه شعرا لم تسمع ادناه قال عرم طنت في نفسك شعرا لم تسمع ادناك فهاهنا فقال لا تزال
يزيدنا الله بك بصيرة و يقينا ثم انشأ يقول **هـ** فذوتك مولودا ومنشك يا فعا + تعل بها اجنى عليك وتنبئ + اذا
ضائقك بالسقم لم اتب يستقمك الا ساء ائتملك + تخاف الردى نفسي عليك وانها + لتعلم ان الموت
حتم موكل + كافي انا المطروق دونك بالذي طرقت به دونه فغيا + تعل فلما بلغت السن والغاية لله
اليك مرانا فيك كنت ادل + جعلت جزائي غلظة و فظاظة + كانك انت المنعم المتفضل فليتك اذ لم تنزع حق ابوك
فعلت كما الجار المجاور يفعل + قال فبكى صلعم ثم اخذ تبلييب ابنه وقال اذهب انت و مالك لا بيك و روى حديث
جابر الاول من طرق كثيرة و قول المص بعد هذا ويثبت النسب يقتضي بالطلاق ان يثبت نسب ولد الجارية من وطئ والده سيده
وجده وان كان ولده الذي هو سيد الامه حيا فانه قال في وضع المسئلة لاحد على من وطئ جارية ولده وولد ولده ثم قال
ويثبت النسب اسي من واطئ جارية ولده وولد ولده لکنه انما اراد من واطئ جارية ولده فقط بهليل قوله وعليه قيمة الجارية و
فرج تملكها والجد لا يملكها حال حيوة الاب وما وقع في نسخ النهاية مما نقله عن خزنة الفقه لابي الليث وجم اذا زنى بجارية فافلتت والاب
في الاحياء وقال طنت انها على حرام لا يحد ويثبت النسب بحكم بغلظة وانه سقط عليه لفظه لان جميع الشارحين لهذا المكان
مصرحون بعدم ثبوته ونفس ابي الليث صرح في شرح الجامع الصغير انه لا يثبت لانه محبوب بالاب وصرح به في الكافي وفي المبسوط
ان من وطئ جارية ولده فهاهنا بولد فادعاه فان كان الاب حيا لم يثبت دعوة الجدة اذ كذب وكذا الولد لان صحة الاستيلاء يثبت
على ولاية نقل الجارية الى نفسه وليس للجد ولاية ذلك في حيوة الاب ولكن ان اقر به ولد الولد عتق باقراره لانه زعم انه ثابت النسب
من الجدة انه عمه فيعتق عليه بالقرابة ولا شيء على الجد من قيمة الامه لانها لم تملكها وعليه العقر لان الوطئ ثبت باقراره وسقط الحد
للمشبهة المحكية وهي النبوة فيجب العقر وكذلك ان كانت ولده بعد موت الاب لا قل من ستة اشهر لانا علمنا ان العلوق كان
في حيوة الاب وانه لم يكن للجد عند ذلك ولاية نقلها الى نفسه وان كانت ولده بعد موت ستة اشهر فهو مصدق في الدعوة صدقة
ابن الابن او كذب لان العلوق حصل بعد موت الاب والجد عنده عدم الاب كالاب في الولاية فله ان ينقلها الى نفسه بدعوة الاستيلاء
قوله واذا وطئ جارية ابية او امه او زوجته وقال طنت عليها فلا حد عليه ولا على قاذفه وزفر سيدة لقيام الوطئ الخالي عن الملك وشبهه
ولا عبرة بتاويله الفاسد كما لو وطئ جارية اخته او عمته على طعن الحمل وكذا اذا وطئ جارية مولاه فقال طنت عليها لا يحد وان قال علمت
حرمها حد لان بين هؤلاء اسي بين الانسان وبين ابية وامه وزوجه والعبد وامه سيده انبساطا في الانتفاع فظن ان معه الاستمتاع
بخلاف ما بين الانسان واخيه وعمه على ما ياتي فكان شبهة اشتباه الا انه زنى حقيقة فلا يحد قاذفه ثم وقوله وكذا الجارية اسي اذا قال
الجارية طنت ان عبد مولائي او ابن مولائي يحل لي الزوج سيدي وكذا في الاخرين والفحل لم يحد ذلك لا يحد في ظاهر الرواية
لان الفعل واحد وروى الحسن عن ابي حنيفة انه سجد الفضل لان الشبهة انما تكنت في البيع وهي المرأة لانها تبيع للزنا فلا تكون متمكنة

وان وطى جارية اخيه او عمه وقال طنت انها تحمل لي حذ لانه لا انبساط في المال فيما بينهما وكذا اسائر المحارم سوى المولود لما بيننا ومن زنت اليه غير امراته وقالت النساء انهن زوجتك فوطيها لاحد عليه وعليه المعروف بذكر ذلك على رذ وبالعدة ولائنه اعتمد دليله وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذا الانسان لا يمتد بين امراته وبين غيرها في اول الرحلة فصارت كالمغرم وروايت طائفة الان في رواية عن ابى يوسف انه كان الملك منعهم حقيقة ومن وجد امرأة على فراشه فوطيها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن المطلق مستندا الى دليل وهذا لانه قد يتنام على فراشها غيرهما من المحارم التي في بيتهما وكذا اذا كان اعلم لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره الا اذا كان دعاها فاجابته اجنبية وقالت اننا زوجتك فواقعها لان الاخبار دليل

في الاصل بخلاف ثبوتها في جانب العبد اذا قال طنت فلما لان الثبوت في الاصل يستتبع التبع واجيب بان الفصل لما كانت واحدة النسبة اليها كان ما ثبت فيه ما يتعلق بكل من طرفيه واورد عليه ما ز في البالغ بصبيته يحرمه وروايت اجيب بان سقوط الحد عن الصبيته لا يشبه في الفعل فانه لم يثبت شبهة فوجب الحد عليه وانما تعدد ايجابه عليها لانه ليس است اهل للعقوبة بخلاف ما نحن فيه فان شبهة لما تحققت

في الفعل نفت الحد على فيه اذا سقط الحد كان عليه العقوبة لزوجته وغيره ولا يثبت نسب بالوجارته بجاية الزوجته وغيره وان صدقة الزوجته انه ولد له فان وطى جارية او عمه ونحوهما من كل قرابة غير المولود كالخال الخالة وقال طنت انها تحمل لي حذ لانه لا يشبه في الملك لا في الفعل لعدم انبساط كل في مال الآخر فعدوى طنة المحل غير معتبرة ومعنى هذا انه علم ان الزنى حرام سنة فطن ان وطيه هذه ليس زنى محرما فلا يعارض ما في المحيط من قوله شرط وجوب الحد ان يعلم ان الزنا حرام وانما يفتيه مستند المحرمي اذا دخل دار الاسلام فاسلم فزنى وقال طنت انه حلال لا يفتى اليه وسيد وان كان فعلا اول يوم دخل الدار لان الزنا حرام في جميع الاديان والمثل لا يختلف في هذه المسئلة فكيف يقال اذا ادعى مسلم اصلي انه لا يعلم حرمة الزنا لا يحد لا تنافي شرط الحد لو اراد ان المعنى ان شرط الحد في نفس الامر علمه بالحرمة في نفس الامر فاذا لم يكن عالما لاحد عليه كان قليل السجدة وى او غير صحيح لان الشرع لما اوجب على الامام ان يحرم هذا الرجل الذي ثبت زناه عنده عرف ثبوت الوجوب في نفس الامر لانه لا معنى لكونه واجبا في نفس الامر الا وجوبه على الناس لانه لا يجب على الزنا ان يحرم نفسه ولا ان يقر بالزنا بل الواجب عليه في نفس الامر بيانه ويريد التوبة والانابة ثم اذا اتصل بالامام ثبوت وجوب الحد على الامام هذا واورد انه لو سرق من بيت اخيه وعمه ونحوهم لا يقطع فظهر ان بينهما انبساط واجيب بان القطع منوط بالاخذ من المحرم ودخوله في بيت بجوار بلا حشمة واستند ان عادة ينفى معنى المحرم فانتهى القطع اما الحد فمنوط بعدم الحمل وشبهة وجوبها ثبت بنا قوله ومن زنت

اسى بعثت اليه غير امراته وقال النساء هي زوجتك فوطيها لاحد عليه وعليه المهر ونبيه اجماعية لا يعلم فيها خلاف ثم شبهة الثابتة فيها شبهة اشتباه عنه طائفة من المشايخ ودفع بانه يثبت النسب من هذا الوطى ولا يثبت من الوطى عن شبهة الاشتباه نسب فالادعاء انها شبهة دليل فان قول النساء هي زوجتك دليل شرعي مبيح للوطى فان قول الواحد مقبول في المعاملات ولذا اصل وطى الامة اذا جارت الى رجل وقالت مولاي كرسلى اليك بديته فان كان دليلا غير صحيح في الواقع اوجب شبهة التي يثبت معها النسب على مرفوفة العدة قوله

ولا يحرم قاذفه الا في رواية عن ابى يوسف فان احصاه لا يسقط عنه بهذا الوطى لانه وطىها على انه نكاح صحيح معتمد دليله ولذا لا يثبت النسب والمهر باجماع الصحابة فيكون وطيا حلالا ظاهرا واجيب بانه لما تبين خلاف الظاهر في الظاهر في ايراد شبهة فبأن سقط الحد لكن سقط احصاء لوقوع الفعل زنا وهذا التوجيه يخالف مقتضى كونها شبهة محل لان في شبهة المحل لا يكون الفعل زنا والحاصل انه لو اعتبر شبهة اشتباه اشكل عليه ثبوت النسب واطلقوا ان فيها لا يثبت النسب وان اعتبر شبهة محل اقتضى انه لو قال علمتها حراما على لعلى كذب النساء ولا يحرم ويحد قاذفه والحق انه شبهة اشتباه لا لغرام الملك من كل وجه وكون الاخبار يطلق البهاج شرعا ليس هو الدليل المعبر في شبهة المحل لان الدليل المعبر فيه هو مقتضياه ثبوت الملك خواشت وما لك لابيكم والملك القائم للشريك لا يطلق شرعا مجرد الفعل غير انه مستثنى من الحكم المرتب عليه اعني عدم ثبوت النسب لاجماع فيه وهذه المعتمدة تظهر عدم انضباط ما مرده من احكام الشبتهين قوله ومن وجد امرأة على فراشه فوطيها فعليه الحد خلافا للامة

ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطيها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة، لكنه يوجع عقوبة إذا كان علم بذلك وقال أبو يوسف ومحمد لا حد عليه الحد إذا كان عالما بذلك لأنه عقد لم يصادف محله فيلغوا كما إذا اخطئ إلى الذكر وهذا لأن محل التعريف ما يكون محله حكمه وحكمه الحبل وهي من المحرمات

الثالثة ما لك والشافعي وأحمد قاسوا على المزوجة بجائع طعن الحبل ولنا أن المسقط شبهة هنا أصلا سوى أن وجدها على فراشه ومجرد وجود امرأة على فراشه لا يكون دليل الحبل ليستند الطعن اليه وهذا لأنه قد نيام على الفراش غير الزوجة من جبايتها الزائرات ودرأها فلم يستند الطعن إليه لأنه قد نيام على الفراش فكان لو طعن المستأجرة للخدمة والمودة خلا لا فوطيها فانه يحيد قال وكذا إذا كان أعمى أن الوجود على الفراش كما ذكرنا ليس صالحا لاستناد الطعن اليه تميزه بحصيل بالنفقة والحركات المألوفة فيجد أيضا إذا ادعاه فاجابة اجنبية وقالت أنا زوجك فواقعها لأن الأخبار دليل وجازت شبهة النفقة خصوصا لو لم تطل الصحة وقيد بقوله وقالت أنا زوجك لأنها لو نقلت بل اقتضت على الجواب بنعم ونحوه فوطيها يحيد لأنه يكتن التمييز بأكثر من ذلك بحيث يكون الحال متوسطا في الطينان النفوس إلى أنها هي قوله ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها بان كانت من ذوى محارمه منسب كامه وابنته فوطيها لم يجب عليه الحد عند أبي حنيفة وسفيان الثوري وزفران قال علمت أنها على حرام ولكن يجب للمهر ويعاقب عقوبة هي أشد ما يكون والتعزير سياسة لأحد مقدر شرعها إذا كان عالما بذلك وإذا لم يكن عالما لأحد ولا عقوبة تعزير وقالوا والشافعي إمام أبو يوسف ومحمد والشافعي وما لك وأحمد يجب حده إذا كان عالما وكان يجب أن يوسط الضمير المنفصل فيقول فقالا بها والشافعي لما عرفت أن العطف على ضمير الرفع المتصل لا يجوز إلا أن يفصل بضمير منفصل أو غيره على قول والافشاذ ضعيف وعلى هذا الخلاف كل محرمه برضاع أو صهرية متفق عليه وأما غير ذلك ففي الكافي لحافظ الدين منكوته الغير ومعتدة ومطلقة الثلاث بعد الزوج كالمحرم قال وإن كان النكاح مختلفا فيه كالنكاح بلا ولي وبلا شهود فلاحده عليه اتفاقا لتكن الشبهة عند الكل وكذا إذا تزوج امرأة على حرة أو تزوج مجوسية أو أمة بلا إذن سيدها أو تزوج العبد بلا إذن سيده فلاحده عليه اتفاقا أما عنده فظاهر وكذا عن سبب الشبهة أنما تنبثق عندها إذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التابيد وفي بعض الشدوح أراد بنكاح من لا يحل له نكاحا نكاح المحارم والمطلقة الثلاث ومنكوته الغير ومعتدة الغير ونكاح الخامسة واخت المرأة في حدتها والمجوسية والأمة على المحرمه ونكاح العبد أو الأمة بلا إذن المولى والنكاح بغير شهود وفي كل هذه لا يجب الحد عند أبي حنيفة ومحمد وقال علمت أنها على حرام وعنهم يجب إذا علم بالتحريم والافلا شتم قال ولكنها قالوا فيما ليس بجرام على التابيد لا يجب الحد كالنكاح بغير شهود فقد تعارض حيث جعل في النكاح على الحرة والمجوسية والأمة بلا إذن السيد وتزوج العبد بلا إذن السيد محل الاتفاق على سقوط الحد وجعلها بهذا الشارح في محل الخلاف فعنه ما يحد وأضاف إلى ذلك ما سمعت ثم لا يخفى ما في عبارة من عدم التحريم على التابيد كقول حافظ الدين في الكافي في تعليل سقوط الحد في تزوج المجوسية وأما معاملة الشبهة أنما تنبثق عندها يعني حرم تحريم المجوسية

عنه ما يحد وقال ابن المنذر عنهما أنه يحيد في ذات المحرم ولا يحيد في غيره قال مثل أن يتزوج مجوسية أو خايسة أو منته وعبارة الكافي للحاكم تفي ذلك حيث قال رجل تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها

ولا بی حنیفة مرہ ان العقد صادق محله لان محل التصرف ما يقبل مقصودہ والا نشی من نبات بخ آدم تاسیلة
للتوالد وهو المقصود فكان ينبغي ان ينقد في حق جميع الاحكام لانه تقاعد عن افادة حقيقة المحل فيورث
الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت لانفس الثابت لانه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقلد فيعزل

فدخل بها قال لا حد عليه وان فعله لا حد عليه ايضا ويخرج عقوبة في قول ابی حنیفة وقال ابو يوسف ومحمد ان علم بذلك فعليه الحد سنة
ذوات المحارم الى هنا لفظه فمحم في المرأة التي لا تحل في سقوط الحد على قول ابی حنیفة ثم خص مخالفتها بذوات المحارم من ذلك العموم فاللفظ
ظاهر في ذلك على ما هو في الاواب في سنة المجامع رواية عن جابر رضي الله عنه انه ضرب عنقه ونقل عن احمد واسحاق واهل الظاهر وقصر ابن خزيمة
قصة ما اذا كانت امراة ابية فقتلها الحديث الآتي على ... والحد لضرب عنقه في رواية اخرى ويؤخذ انه لبيت المال وذلك
لحديث البراء قال اني كنت خان ومعه راية فقتلته لانه تزي قال يثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل منع امراة ابية ان تفر
عنقه واخذ ماله وبهذا الحديث رواه البوداود والترنمى وقال حديث حسن روى ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من وقع على ذات محرم منه فاقطعه واجيب بان معناه انه عقد مستحلا فارتد بذلك وبذلك ان الحد ليس ضرب
العنق واخذ المال بل ذلك لازم للكفر وفي بعض طرقه عن معاوية بن قرة عن ابية ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جده معاوية الى
رجل عرس بامرأة ابية ان يضرب عنقه ويخمس ماله وبذلك على انه لا تحل ذلك فارتد به ويدل على ذلك انه ذكر في الحديث عرس بها
وتقرينه بها لا يستلزم وطية اياها وغير الوطى لا يجزئ به فضلا عن القتل فحيث كان القتل كان الردة وبذلك لا يخلو من نظر فان الحكم لما كان
عدم الحد والقتل بغير الوطى كان قتله جائزا كونه لوطية وكونه لردة فلا يتعين كونه للردة ويجاب بانه ايضا لا يتعين كونه للوطى فلا دليل فيه
على احدهما بعينه وذلك كينفينا وقالوا جاز فيه احدا لا مدين انه للاستحالة او امره بلك سياسته وتقريرا وجه القائل بالحد انه وطى
في فرج مجمع على تحريمه من غير ملك ولا شبهة ملك والوطى اهل الحد عالم بالتحريم فتحب الحد كما لو لم يوجد القدر وليس العقد شبهة
لانه نفسه جنابة هنا يوجب العقوبة انضمت الى الزنا فلم تكن شبهة كما لو كرهها وعاقبها ثم زنى بها ودار الخلاف ان هذا العقد يوجب
شبهة ام لا فذهبهم لما ذكره عند ابی حنیفة وسفيان وزفر نعم ودار كونه يوجب شبهة على انه ورد على ما هو محله او لا فعذهبهم لان
محل العقد ما يقبل حكمه وحكم المحل وهذه من المحرمات في سائر الحالات فكان الثابت صورة العقد لا انعقاده لانه لا انعقاد في غير المحل
كما لو عقد على ما ذكر وعنده نعم لان المحلية ليست بقبول الحد بل بقبول المقاصد من العقد وهو ثابت ولذا صح من غيره عليها وبما تل
يسير نظير انهم لم يواردوا على محل واحد في المحلية فهم حيث نفوا محليتها ارادوا بالنسبة الى خصوص هذا العاقد اى ليست محلا لعقد هذا العاقد
ولذا عللوه بعدم عليها ولا شك في حلها لغيره بعقد النكاح لا محليتها للعقد من حيث هو العقد وبغيره حيث اثبت محليتها اراد محليتها لنفس العقد لا بال
الى خصوص عاقد ولا على قبولها مقاصده فان قلت فقد اطلق الكل من الخفية في الفقه والاصول عدم محلية المحارم للنكاح المحرم ففي الاصول
حيث قالوا ان النبي عن المضاين والملاقح ونكاح المحارم مجاز عن النبي لعدم محله في الفقه كثير ومنه قوله لم محل النكاح انشى من نبات آدم ليست
من المحرمات فاجاب ان المراد نفى المحلية لعقد النكاح الخاص وانت علمت ان ابی حنیفة انما ثبت محليتها للنكاح في الجملة لا بالنظر الى خصوصه
ولا شك في ذلك بقى النظر في ان اى الاعتبارين في ثبوت المحلية اولى كونه قابلا للمقاصد او كونه صلاحا ان نظرنا الى المعنى وهو ان لا يصلح
المحل قيام الحاجة لتدفع به وهو المقصود بترجم قوله او الى السمع اعني محل الاجماع وهو قول الكل ان الميتة ليست محلا للبيع ما انما فيها عدم
ترجمها وقد رجع قول ابی حنیفة رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم بامرأة كتمت بغير اذن وليها فنكحها باطل فان دخل بها فليها المهر

ومن وطى اجنبية فيما دون الفرج بعزلة لانه منكر ليس فيه شيء مقدور ومن الى امرأة في الموضع المذكور او عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند
الى حنيفة رة وبعزلة وقال في الجامع الصغير ويودع في السجن فلا هو كالتواخيذ وهو احد قول الشافعية وقال في قول يقتلون بكل حال لقوله عليه السلام اقلوا
الفاعل والمفعول ويؤدى فادجوا الاعلى والاسفل ولهما انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تحقير جرمه لقصد سفل الم

بما استحل من فرجها حكم بالبطان او حبس المهر وهو مستند للحجج الاتقان وكونه لا يعتد به على ظاهره لا يضر لانه ما روي ليس احدهما ان ابل الى البطان
باعتراض الاولى ان كان غير كفوف والاخر تحقير بهما اذا لم يكن للمرأة الاية على نفسها كالكافة والبصية وعلى هذا باطل على ظاهره وجوابه انما وليس لعقوبة
منع ولي سبب عدم كفارة سنج وجه المرأة نفسها منه وقد حكم فيه بالبدن على كل من ثنى الزنا في الزنا على قولها ولعل وجهه ان تحقق الشبهة يقتضي
تحقق المحل من وجه لان الشبهة لا محالة شبهة المحل لكن حلها ليس ثابتا من وجه والاوجببت العدة وثبتت الذنب في دفع بان من المشايخ
من يلزم ذلك وعلى التسليم فثبت النسب والعدة اسلم ما يتبين به وجود المحل من وجه وهو مقتضى في المحارم وشبهة المحل ليس
ثبت المحل من وجه فان الشبهة ما يشبه الثابت وليس ثبوتها بامانة شبهة الثبوت بوجه من الوجوه الا ترى ان ابا حنيفة
الزم عقوبة باشد ما يكون وانما لم تثبت عقوبة هي المحل فخرت انه زنى محض عنه الا ان فيه شبهة فلا يثبت نسب ومعه شبهة
ما اذا ساجر ما يري بها فضل لاحد عليه ويغزو قالاهما والشافعي والاكبر احمد سجد لان عقد الاجارة لا يستباح بالبضع مضار كماله يستباح
للطبخ ونحوه من الاعمال ثم زنى بها فانه سجد اتفاقا وان المستوفى بالزنا المنفعة وهي المعقود عليه في الاجارة لكنه في حكم العين فبالنظر
الى الحقيقة يكون محل العقد الاجارة فادرت شبهة بخلاف الاستيجار للطبخ ونحوه لان العقد لم يصف الى المستوفى بالوطى والعقد
المضاف الى محل يورث الشبهة فيه لاني محل آخر وفي الكافي لوقال امرتك كذا لاني بك لم يجب المحل وكذا لوقال استأجرتك او سجد
هذه الدلائل طالك والحق في هذا كله وجوب المحل اذا لم يذكر معنى يعارضه كتاب المد الزانية والزاني فاجلدها فالحسن الذي يفيد ان فعل الزنا
مع قوله لاني بك لا يحكم معه للفظ المهر معارض له قوله من وطى اجنبية فيما دون الفرج بان اولى في معاني بطنها ونحوه ليس المراد ما يلزم
وهي المسئلة الآتية بعزلة لانه منكر محرم ليس فيه تقدير ففقيه التعزير ومثله اذا انت امرأة امرة اخرى فانه تعزيران كذا لك قوله ومن
امرأة اى اجنبية في دون الفرج في الموضع المذكور ادبر او عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند ابي حنيفة ولكنه يعزروا ليسجن حتى يموت او يتوب لو
احتمل اللواط قتله الامام محمضا كان او غير محمض سياسة اما المحل المقدر شرعا فليس حكما له فقالا هو كالزنا وبه المجارة فليعزرا فمما
بانه ليس من نفس الزنا بل حكم الزنا في جلد ان لم يكن محمض من حان حصن ذكر في الاضواء في الخلاف في الغلام اما لو وطى امرأة في دبرها حد بخلاف
والاصح ان الكل على الخلاف نفس عليه في الزيادات ولو فعل هذا العبد او امته او زوجته بكماح صحيح او فاسد لا يحكم اجماعا كذا في الكافي
لغيره ما ذكرنا من التعزير القتل لمن اعتاد بان رأى الامام ذلك لكن للشافعية في عصبه وامته ومنكوحه قولان وهل تكون اللواط
في الجنة اى هل يجوز كونها فيها قيل ان كان حرمتها عقلا وسمعا لا يكون وان سمعها فقد جازان تكون والصحيح انها لا تكون فيها لانه تمنع
واستبقه فقال كما سبقكم بهاس احد من العالمين وسماه خبيثة فقال كانت تعلى الجبانة والجنة منزلة عنها قال الشافعي في قول
ية لان منى وجهه باسيف بكل حال اى بكبرين كانا او شبيين وفي وجهه جبانة بكل حال وفيه قال مالك واحمد وفي قول آخر وهو الصحيح
من منبه سجد جلد وتعزير ان كان كبيرا ورجا ان احصن وجه القتل ما روي ابو داود والترمذي وابن ماجه عن عبد العزيز بن
محمد الدراوردي عن عمر بن الخطاب عن عمر بن الخطاب عن عمر بن الخطاب عن عمر بن الخطاب عن عمر بن الخطاب عن عمر بن الخطاب
يعمل عمل قوم لوط فاقتلوه الفاعل والمفعول به قال الترمذي انما يعرف هذا من حديث ابن عباس عنه عزم من هذا الوجه ورواه محمد بن اسحاق

او محمضا

ومن وطئ بهيمة فلا حد عليه لانه ليس في معناه الزنا في كونه جنائية وفي وجود الداعي لان الطبع التسليم ينفر عنه
والحامل عليه نهاية السفة او فوط الشبق ولهذا لا يجب ستره الا انه يعزرها بيننا والذي يردى انه تذبذب البهية
وتحرق فذلك لقطع التحدث به وليس بواجب ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج اليها لا يقيم عليه الحد
وعند الشافعية لا يحد لانه التزم باسلامه احكامه ايما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا يقيم الحدود في دار الحرب

ابن ابى الدنيا وكان ماخذ هذا ان قوم لوط اهلكوا بذلك حيث حملت قرايم ذكست بهم ولا شك في اتباع المديم بهم وبهم نازلون وذكر
شاذلجنا عن ابن الزبير بكسان في اثنين المواضع حتى يموتاننا والما استدلالهم بتسميتها فاختفى قولهم القون الفاشية باستكم بها
من احد من العالمين فمد فوج بان الفاشية لا تختص لغة الزنا قال نعم ولا تقر بوا الفوا حش ما ظهر منها وما بطن وقول المصنف
انه يعزرها بيننا من انه منكر ليس فيه شئ معتد قوله ومن وطئ بهيمة فلا حد عليه وكذا اذا زنى بميته لانه الزجر وانما
يحتاج الى الزجر فيما طريق وجوده منفعة ساك وبذا ليس كذلك لانه لا يرغب فيه العقل ولا الشفاعة وان التفت
لبعضهم ذلك بغلبة الشهوة فلا يقتصر الى الزجر لجزر الطبع عنه قوله ولله لا يجب ستره في البهية الا انه يعزرها بيننا
انه منكر ليس فيه تقدير شرعي وفيه التعزير والذي يردى انه تنزع البهية وتحرق فذلك لقطع امتداد التحدث
به كلما رويته فينا ذى الفاعل به وليس بواجب واذا ذبحت وبى مما لا توكل ضمن قيمتها ان كان ملكها غيره لانه
ذبحت لاجله وان كان ما تاكل اكلت وضمن عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف لا توكل والمراد بالمرودى اوصى اصحاب السنن
الاربعة عن عمره عن ابن عباس عنه عزم من اتى بهيمة فاقتلوه واقتلوه قتل له ما شان البهية قال ما اراد قال ذلك الا انه كره
ان يؤكل لحمها او يقتفع بها وقد عمل بها عمل ولعل قول ابن عباس رضى هذا هو التسك لابي يوسف في عدم اكلها الا ان المعنى الذي
عينه الاصحاب من قطع التعزير اقرب الى النفس رواد ابن ماجه عن ابراهيم بن اسماعيل عن داود وابن الحصين عن عكرمة
والباقون عن عمرو بن ابى عمر وتقدم الكلام على عمرو بن داود اما ابراهيم بن اسماعيل بن ابى جبيته فقال احمد ثقة وقال البخاري
منكر الحديث وضعفه غير واحد من الحفاظ وضعف ابو داود وهذا الحديث بطريق آخر وهو انه روى عن عاصم بن ابى النجود عن
ابى زرير عن ابن عباس موقوفا عليه ليس على الذي ياتي البهية حد وهو الذي روى عنه الرفع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
تقبلها وما وليا الهند ورافنا ومحال ان يردى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل ثم يخالفه كذا اخرجه الترمذي والنسائي وقال الترمذي هذا صحيح من الالفاظ
من ابى بهيمة فلا شئ عليه اخرج الحاكم حديث عثمان بن عمرو بن زيادة وقال صحيح الاسناد قوله ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج اليها
فاقر عند القاضي به لا يقيم عليه الحد وعند الشافعية وما لك روى لانه التزم باسلامه احكام الاسلام ايما كان مقامه قلنا
سلمنا انه ملتزم للاحكام لكن الحد ليس يجب عليه حتى يكون ملتزمة بالتزامه احكام الاسلام بل انما يتضمن التزامه تسليم نفسه
اذا وجب عليه الحد عند القاضي فقبضى باقامته عليه وليس الكلام في هذا بل في نفس وجوب الحد وانما يجب على الامام
عند ثبوته عنده فهذا ليس في غير محل النزاع فالوجه ان يقال وجب على الامام الاقامة على الزاني مطلقا ايما كان زنا
ونقول امتنع بالنفس وهو قوله عم لا تقام الحد وفي دار الحرب ولان الوجوب مشروط بالقدرة والقدرة للامام عليه
حال كونه في دار الحرب ولا وجوب لا عرى عن الفائدة لان المقصود الاستيفار ليحصل الزجر والغرض ان لا القدرة عليه واذا
خرج والحال انه لم يعتقد سببا لايجاب على وجوده فلم ينقلب موجب له حال عدمه واما الحديث المذكور وهو قوله عم لا تقام
الحدود في دار الحرب لم يعلم له وجود وروى محمد في كتاب السير الكبير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من زنى او سرق

ولأن المقصود هو الانذار ودلالة الامام منقطعة فيهما فعوى الوجوب عن الثالث ولا يقام بعد ما خرج لاننا لم نعتقد موجبة قوة تنقلب بحجة ولو غزى من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير المعر يقيم الحد على من زنى فمُسْكُوهُ لانه تحت بدنه بخلاف امير العسكو والسرية لانه لم يفوض اليهما الاقامة

في دار الحرب اصاب بها حد ثم هرب فخرج اليها فانه لا يقام عليه الحد واسد اعلم به وعرف الشافعي قال قال ابو يوسف ثنا بعض اشياخنا عن كحول من زيد بن ثابت قال لا يقام الحد في دار الحرب مخافة ان يلحق اهلها بالحد وقال وحد ثنا بعض اصحابنا عن ثور بن يزيد عن حكيم بن عمر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كتب الى عمير بن سعد الانصاري الى عامل محال ان لا يقيم الحد ود على احد من المسلمين في ارض الحرب حتى يخرجوا الى ارض المصالح قال الشافعي ومن هذا الشيخ وكحول لم يدرك زيد بن ثابت وانت تعلم ان هذا النوع النقطاع ومعتقد ابو يوسف انه داخل في الارسال وان حذف الشيخ لا يكون من اهل المجتهدين الا للعلم بجمته ولا يضر على مبنى المرسل شيء من ذلك بعد كون المرسل من ائمة الثان والعدالة وهذا الاخير رواه ابن شعبة في مصنفه ثنا ابن المبارك عن ابى بكر بن ابى مريم عن حكيم بن عميرة وزاد ليللا تحمله حمية الشيطان ان يلحق بالكفار انتهى اثره رواه ابن شعبة ايضا ثنا ابن المبارك عن ابى بكر بن ابى مريم عن حميد بن ابى عتبة بن رومان ان ابا الدرداء سئى ان يقام على احد في ارض العدو واخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن بشر بن ارطاة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تقطع الايدي في السفر انتهى ونقطة الترمذي في الغزو وقال الترمذي حديث غريب والعمل عليه عند بعض اهل العلم منهم الاوزاعي يرون ان لا يقام الحد في الغزو بمخضة العدو ومخافة ان يلحق من يقيم عليه الحد بالعدو فاذا رجع الامام الى دار الاسلام اقام عليه الحد واعلم ان مع الاوزاعي احمد واسحاق فذهبهم تاخير الحد الى العقول وبشر بن ارطاة ويقال بن ابى ارطاة اختلفت في صحته قال البيهقي في المعرفة اهل المدينة ينكرون سماع بشير بن النبي صلى الله عليه وسلم وكان يحيى بن معين يقول لبشر بن ارطاة رجل سور قال البيهقي وذلك لما اشتمه من سور فخله في قتال اهل الحرة انتهى فلو انه سمعه منه عزم لا تقبل روايته من رضى ما وقع عام الحرة وكان من اعدائنا والحق ان هذه الآثار لو ثبتت بطريق موجب العمل معللة بمخافة سحاق من اقيم عليه بابل الحرب وانه يقام اذا خرج وكونه يقيم اذا خرج الى دار الاسلام خلاف المذهب فان قيل ليس معنى قوله في الآثار المتقدمة حتى يخرجوا الى ارض المصالح انه يحل يقيم حد الزنا الذي كان في دار الحرب بل انه اذا صار الى ارض المصالح يحل يقيم عليه حد الزنا اذا زنى في قلنا اطر احتمالين الاول ولو سلم احتمالهما على السوار فلا يترجح الثاني وعلى اعتبار الاحتمال الاول هو خلاف المذهب مع انها معارضة بما اخرج ابو داود وفي المراسيل عن كحول عن عباد بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقيموا حدود الله في السفر والحضر على القريب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم والمرسل حجة موجبة قال وروينا به باسناد موصول في السنن فلا شك في عدم صحة الاحتجاج بمثل هذا الحديث على عدم الوجوب من الاصل وايضا معارض اطلاق فاجله وادخله فيكون زيادة فان اجيب بانه عام خص منه موضع الشبهة فهو دفع بان الزنا نفسه ما هو فيه عدما فانه الوطى في غير ملك وشبهة فترتب سبانه ايجاب الحد على الزنا ترتب ابتداء على ما لا شبهة فيه فتكون هذه الاخر مخصصة ادلا واما الدليل العقلي المذكور فعليه ان يقال لا نسلم ان محجز الامام عن الاقامة حال دخول الزنا في الوجود ويوجب ان لا فائدة في الاية انما ذكر لو عجز مطلقا فجاز ان مثبت الوجوب في الحال معلقا في القدر قلنا سبانه لا معنى لهذا الكلام ونصيح ان يقال فجاز ان مثبت في الحال تعليق الايجاب بالقدر اى اذا قدرت فاقم عليه فالوجوب معدوم في الحال وموجود عند تحقق القدرة في الحال لان المعلق بالشروط كذلك وجوابه ان هذا المعنى ممكن لكن اين دليله فان الآيات انما تنقيد بتحيز الوجوب لا لتعليقه ونحن نعلم ان القدرة

إذا دخل حرب دارنا بآمان فزنى بمية اولى ذمى بحرية عند الذمى والذمية عند أبي حنيفة ولا يجد الحرب والحربة وهو قول محمد بن ذمى عن ابي
 حنيفة فاما اذا زنى الحربى بمية لا يجدان عند محمد بن ذمى وهو قول ابي يوسف ربه يجدون كلهم وهو قول ابي حنيفة
 ان المستامن التزم احكاما مائة مقاصد في دارنا في المعاملات كما ان الذمى التزمها مائة عمرة ولهذا يجب حد القذف ويقتل نكاحا صب
 بخلاف حد الشرب لانه يعقد باحتنه وظهانه ما دخل للقرار بل الحاجة كالتمارة ونحوها فلم يصير من اهل دارنا ولا يقيمون من الرجوع الى دار الحرب لا يقتل
 المسلم ولا الذمى به فاما التزم من الحكم ما يرجع الى التحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لا ينفك في الانصاف يلتزم الانصاف والقصاص وهذا القذف
 من حقوقهم واحد الزنا حق الشرع ولهم ربه وهو الفرق ان الأصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة له على ما ذكره انشاء الله تعالى فامتناع المحرم في حق
 الذمى بوجوب امتناعه في حق التزم اما الامتناع في حق التزم لا يوجب الامتناع في حق الأصل نظيرة اذا زنى البائع بصبيبة او مجنونة او قكيت
 البالغة من الصبي المجنون ولاى حنيفة ربه فيه ان فعل المحرم المستامن زنا لانه مخاطب بالحر مائة عيسى ساهو الصبي وان لم يكن مخاطبا بالشرائع على
 اصلنا والتكليف من فعله هو زنا موجب الحد عليها بخلاف الصبي المجنون لانها لا يطالبان نظير هذا الاختلاف اذا زنى المكرة بالمطابقة عند المطابقة عند محمد بن ذمى لا يحد
 شر التكليف فعلم انتصار مقتضانا في الزنا في دار الحرب فابن ذمى ليس تعليل الاستجاب حال زنى الزانى في دار الحرب باقتدار الامام
 عليه فاذا لم يثبت لم يثبت تعليله كما لم يثبت تبخيره فان اجيب بان تعليله يثبت بما تقدم من الآثار المفيدة انه لا يرجع الى دار السلام
 اقامه يدفع بانه جارض بحديث راسيل الى داود وهو يرجح الاحتمال المخالف للمذهب من ذنك الاحتمالين والى صافه يقال عليه
 السلام ان حال الزنا يجب على الامام الاقامة بل انما يجب اذا ثبت عنده نقبل الثبوت عنده لا يتعلق به وجوب اصلا وفرض
 المسئلة انه زنى في دار الحرب ثم اقر عند القاضي بعد الخروج او شهده عليه في غير تقادم وعنف مالك هو قادره يتعلق به استجاب
 الاقامة والمذهب خلافه والى العلم قال ولو غزا من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير المعسر يقيم المحرم على من زنى في معسكره لانه
 تحت يده فالقدرة ثابتة عليه بخلاف ما لو خرج من المعسكر فدخل دار الحرب فزنى ثم عاد الى المعسكر لا يقيم ويغيبه انه لو زنى بالمعسكر
 والعسكر في دار الحرب في ايام المحاربة قبل الفتح له ان يقيه للولاية ن اما امير المعسكر والسرية فلا يقيه لانه لم يفوض اليها الاقامة
 قوله واذا دخل حرب دارنا بآمان وهو المستامن فزنى بمية الخ حاصل المسئلة اذا زنى الحربى المستامن المسلمة او الذمية فعليه الحد
 دون الحربى في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف والا لا حد على واحد منها ثم رجع وقال عليهما الحد جميعا وقال محمد بقوله الاول فصار فيها
 ثلاثة اقوال قول ابي حنيفة يجد الزنى بها المسلمة والذمية وقال محمد لا يجد واحد منهم وقول ابي يوسف يجد كلهم وتقيبه المسلمة
 بالمسلمة والذمية لانه لو زنى بحرية مستامة لا يجد واحد منها عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجدان ذكره في المختلف
 وان زنى المسلم والذمى بالحربية المستامة حد الرجل في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يجدان جميعا والا صل ان عند
 ابي حنيفة ومحمد لا يجب على الحربى حد من المحرم وسوى حد القذف فلا يجب عليه حد زنا ولا سرقة ولا شرب خمر وعند ابي يوسف
 يجب الكل الا حد الشرب فحد الشرب لا يجب اتفاقا لانه ينفك حله وحد القذف يجب اتفاقا لان فيه حق العبد فان خلقوا في دارنا
 والسرقة عند ابي يوسف يجب وعندهما لا وجب ابي يوسف ان المستامن التزم احكاما مائة مقاصد في دارنا في المعاملات
 والسياسات كما ان الذمى التزمها مائة عمرة ولهذا يجد للقذف ويقتل قصاصا ويمنع من الزنا وشرار العبد المسلم والمصحف
 ويجبر على بيعها بخلاف حد الشرب لانه معتقد باحتنه ووجه ابي حنيفة ومحمد انه لما لم يدخل للقرار بل الحاجة يقتضيها ويرجع وعليها
 ان يمكن من الرجوع بشرطه لم يكن بالاستيمان ملتزما بجميع احكامنا في المعاملات بل لا يرجع منها الى التحصيل مقصوده وهو حقوق
 العباد غير انه لابد من اعتباره ملتزما بالانصاف كلف الاذى اذ قد التزمنا له بآمانه مثل ذلك والقصاص وحد القذف من حقوقهم
 فلزناه اما حد الزنا فخالص حق الدسجانه وكذا الغلب في السرقة فحد لم يلتزمه وصاحبه ثم منعنا من استيفائه عند اعطائه اما
 بخلاف المنع من شرار العبد المسلم والمصحف والاجبار على بيعها فانه من حقوق العباد لان في استخراجه قهرا اذ لا للمسلم
 وكذا لك في استخفافه بالمصحف والزنا مستثنى من كل هووهم والمحمد رحم وهو الفرق بين المسلم والذمى اذا زنى بمستانة حيث
 يجب الحد عنده على الفاعل وبين المسلمة او الذمية اذا زنت بمستانة لا يجب الحد عنده عليهما ان الاصل في الزنا فعل
 والمرأة تبع لكونها محلا على ما سلكه فامتناع المحرم في حق الاصل لا يوجب امتناعه في التبع بخلاف امتناعه في التبع لا يوجب امتناعه

قال واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاهرة فلا حد عليه ولا عليها وقال يزنى فوالشيا في ربه يجب الحد عليها وهو رواية عن ابي يوسف ربه وان زنى صبي مجنون او صغيرة تمام مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع هذا الحد من جانبها لا يجب سقوط الحد من جانبها فكذا الحد من جانبها وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله وكذا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو وطئها ورايها وامرأة موطوءة ومزنيها بالانها سميت زانية مجاز التسمية للمفعول باسم الفاعل كالأضحية في معنى الأضحية او لكونها مسببة بالتكيس فيعلق الحد في حقها بالتكيس من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤاخذ على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا ينادى بالحد

في حق الاصل اي وليه اذا زنى البالغ العاقل بصبيته او مجنونه يحد هو دونها وفي تكين البالغة الصبي او المجنون لا يحد ولا يحد بها اي يجب الحد عليها اذا امكن من فعل موجب له وفعل المحرم ليس موجبا له فلا يكون تكينها موجبا عليها ولا في حنفية الفصل المستأنس من زنى كونه مخاطبا بالمحرمات كحرمة الكفر والزنا في حق احكام الدنيا على ما هو المختار بخلاف قول العراقيين الا انه متفق عليه لان اقامته بالولاية والولاية منه دفعة عنه باعطاء الامان الا فيها التزمه من حقوق العباد دفعة مكنت من فعل هو زنا لا قصور فيه وهو موجب للحد عليها وصار كما لو مكنت مسلما فرب تحدى لان المانع حصنه وتبعها في الفصل لاني حكم بخلاف تكينها صبي او مجنون لانها لم يخطبها لم يكن فعلها زنى فلم تكن من الزنا ونظيره الموزني مكرها بطاوعة تحدى المطاوعة عنه في حنفية وبه

قالت الائمة الشافعية وعنه محمد لا تحدى قوله واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاهرة وعنه فلا حد عليه ولا عليها وقال يزنى فوالشيا في ربه يجب الحد عليها وهو قول ابي يوسف وهو قول مالك واحمد وان في صحيح ابي قل بالغ مجنونة او صغيرة بغير طهر من الرجل خاصة وبه بالاجماع ولها ان الحد من جانبها لا يجب سقوط الحد من جانبها فكذا الحد من جانبها وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله وقد فعلت ما بي به زانية لان حقيقة زنا اقتصار شهورها بالزوجة وجد الاترى ان سجد وقع سها زانية وهو ليس الا بذلك وهو يدل على انها زانية حقيقة كونهما سجد قاذفها فلم يتصور زنا لم سجد قاذفها كالحبوب ولنا ان فعل الزنا انما يتحقق منه لان اهل اللغة اخذوا جنس تعريفه وطئ الرجل اكانت خارجة وانما هي محل ليس به الوطء في الطهر زانيا وهو موطوءة ومزنيها بالانها سميت زانية مجاز التسمية للمفعول باسم الفاعل كالأضحية في معنى الأضحية او لكونها مسببة لزنى الزاني التكمين فيعلق الحد في حقها بالتكيس من فعل هو زنا والزنا فعل من هو منى عنه وهو متهم به وفعل الصبي ليس كذلك فلا ينادى بالحد وعلى هذا قلنا انها بالتكيس صغ زانية حقيقة لغة لا يضرنا لانها انما تسمى زانية حقيقة بالتكيس ما هو زنا وهو منتف من الصبي والمجنون فان قيل كيف يتصور ان يطلق عليها زانية حقيقة مع انه لا شك انه يطلق عليها منى بها حقيقة فيلزم كون اطلاق اسم الفاعل والمفعول بالنسبة الى الفعل واحد لشخص واحد حقيقة وهو باطل فالجواب بانه انما يبطل لو كان من جهة واحدة وهو منتف فان شتمتها زانية باعتبار تكينها طائفة لقضاء شهورها من فعل هو زنا ومزنية باعتبار كونها محلا للفعل الذي هو زنا فلم يمنع وقيل بل ترتب الحد انما هو على تكينها من الوطء المفضي الى اشتباه النسب وتضييع الولد وهو المعنى المحرم للزنا سواء وقع زنا او لا فالجواب ان تسميتها زانية حقيقة او مجازا كونه بالتكيس من الزنا النسب من كونه ما ليس زنا ولو لم يلزم جاز كونه لكل منهما فذا تكينها الصبي والمجنون بين كونه موجب للحد وكونه غير موجب فلا يكون موجبا لوجوب الدرر في مشد به لك لكن بقي ان يقال كونه الزنا في اللغة وهو الفصل المحرم من هو مخاطب ممنوع بل ادخال الرجل قدر شقة قبل شتمه حال اذ ضا بلامك وشبهة كونه بالغا فلا اعتبار به لحد شدة عاقبة مكنت من فعل هو زنا لغة وان لم يجب على فاعله حد والجواب ان هذا يوجب التفصيل بين تكينها صبي فلا تحدى ولا فتح لان قولهم وطئ الرجل يخص البالغ لكن لا قائل بالفصل والذمى يغلب على الظن من قوة كلام اهل اللغة انهم لا يسمون فعل المجنون زنا واحتمل ذلك والموضع موضع احتياط في الدرر لولا في الايجاب فلا يحده به والحد اعلم وما ذكرناه يسند

[illegible]

ما قيل لو كان تكمين المرأة جسيما او مجنونا يمنع المحرم عليها الاستفسار رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية حين اقرت بالزنا
بل زني بك مجنون او صبي كما انه استفسر باعزا فقال ابك جنون حين كان جنونا يسقط عنه المحرم لانها قالت زنيته فقه
اعترفت بتكمين غير صبي ومجنون فلا معنى للاستفسار باعزا عن ذلك بخلاف ما ذهبا انه استتراب امرأة على ما تقدم ولذا يسأل الغامدية
ابك جنون مع انها مثل باعزا في سقوط المحرم عنها فافاد انه ينبغي ان يسحب العقرب على الصبي والمجنون لان الوطى في خير الملك لا يخلو عن
احدهما اما العقرب وهو من المثل او المحرم كما لو زني الصبي بصبي او مكربة يحجب عليه المهر: هنا لا يحجب بالفرق وهو ان الايجاب
عليه هنا لانما فية فيه لانا لو اوجبا عليه لربح ولي الصبي على المرأة لانها لما طأعت صارت امرأة له بالزنا معا وقد لحق الصبي عزم
به لكسبه صحح الامر منها لولايتها على نفسها فلا يفيد الايجاب بخلاف ما لو كانت مكربة او مبيعة لا يربح ولي الصبي على المرأة لعدم
ولايتها في المكربة عدم الامر معلما فكان الايجاب مقيدا او اما ايراد القاعدة ان كلما انتفى الحد عن الرجل تنفى عن المرأة وهي مستنونة بزنا المكربة
بالمطاعة والستاسن بالذمية والمسئلة فورد به بناء على كون هذه قاعدة وهو ممنوع بل الحكم في كل موضع بمقتضى الدليل فلا حاجة الى الايراد
ثم تكلف الدفع قوله ومن كرهه السلطان حتى زني فلاحه عليه وكان ابو حنيفة او لا يقول يحده وهو قول زفر وبه قال احمد لان الزنا من الرجل
لا يتصور الا بعد الانتشار الآلة وبذا آية الطواغية فاقرن بالاكراه ما ينفية قبل تحقق الفعل المكروه عليه بحيث كان حال فعله اياه
غير مكروه فبطل اثر الاكراه السابق ووجب الحد بخلاف اكراه المرأة على الزنا فانه التكمين وليس مع التكمين دليل الطواغية فلا يجدا عما ثم رجع ابو حنيفة
فقال لا يسجد الرجل المكروه ايضا لان السبب الملبى الى الفصل قائم طاهر او به قيام السيف ونحوه ولا انتشار لا يتلزم الطواغية بل هو
مقتضى له ان يكسر منه كذا ا. ط. ا. الفقه لا. قد يكون المرجح تسفيرا الى المحجوبة بوجه من النائم ولا قصد منه فلا يترتب اثر اليقين وهو الاكل
الى المحتمل فان اكراهه غير السلطان عند ابى حنيفة لعدم تحقق الاكراه من غيره فكان محتارا في الزنا ولذا
عند زفر و احمد لانه وان تحقق الاكراه من غير السلطان عندهما لكن قال الانتشار دليل الطواغية الى ذكرناه انفا قال الانتشار
لا يتلزم الطواغية الى آخر ما ذكرناه انفا قال المشايخ وبذا اختلاف مصر وزمان ففى زمن ابى حنيفة ليس للسلطان من القوة ما لا يمكن
دفعه بالسلطان في زنا طهرت القوة لكل متقلب فيفتى بقوله ما عليه مشى صاحب البديات في الاكراه حيث قال والسلطان وغيره سببان عند تحققه
على ايقاع ما توعد به قوله ومن قرأ أربع مرات هذا على حين احدهما ان يقر الرجل في اربع مجالس انه زني بفلاته حتى كان اقراره موجبا
للحد وقالت هى بل تزوجنى واقرت بهى كذا لك بالزنا مع فلان وقال الرجل بل تزوجتها لم يسجد واحد منهما في الصورتين لان
دعوى النكاح محتمل الصدق وبتقدير صدق مدعى النكاح منها يكون النكاح ثابتا فلا يحده بتقدير كذبه لانكاح فيجب الحد فلا يحده
وعليه المهر في صورتى دعواه النكاح ودعواه الزنا وان كانت المرأة في صورة دعواه النكاح معترفة بان لا مهر لها لدعواها
الزنا لانه لما حكم الشرع بسقوط الحد عنها مع ثبوت الوطى باعترافها به وان اختلفا في جهة كانت كذبته شرعا والوطى لا يخلو
عن عقربا وعقر فلزم لها المهر وان ردت الا ان تيريه منه واعلم ان وجوب المهر انما هو فيما اذا كانت الدعوى قبل ان
يسجد المعترفان حد ثم ادعى الآخر النكاح لاحراز الحد لا ينقص بعد الاقامة ثانيا ان تقرر بقاء الحد كذا انه زني بفلاته وقالت

2000

ومن لى بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنايتين فيوفى على كل واحد منهما حكمه وعن
ابى يوسف انه لا يحد لان قتلها قتلان القيمة سبب تلك الامة فصاد كما اذا اشترى ثوبا بعد ما نى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض
سبب الملك قبل اقامته المحمدي يجب سقوطه كما ان الملك المسروق قبل القطع فكما انه ضمان قبل فلا يجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجب
فانما يوجب في العين كما في حبة السلق فالا في منافع البضم لانها استوفيت والمالك يثبت مستقذا فله يظهر في المستوفى لكونها معدومة
وهذا بخلاف ما اذا نى بها فاذهب عنها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجنة العمياء وهي عين فاودت شهية

فلانة ما زنت به ولا اعرفه واقرت بهى بالزنا اربع مرات مع فلان وقال فلان ما زنت بها ولا اعرفها لا يحد المقر بالزنا حصة الى
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي واحمد يحد المقر بالزنا اربعة مرات في حق المقر وعدم ثبوت الزنا في حق غير المقر لا يورث شبهة
العدم في حق المقر كما لو كانت غائبة وسماها ولا يبي حنيفة رحم ان الحد انتفا في حق المنكر بدليل موجب للنفي عنه وادرس
شبهة الانتفاء في حق المقر لان الزنا فعل واحد يتم بها فان تكلمت فيه شبهة تعدت الى طرفيه وهذا لانه اذا فرأى
مطلقا انما اقر بالزنا بفلانة وقد در الشرع عن فلانة وهو عين ما اقر فيه فيندرس عنه ضرورة بخلاف ما لو اطلق وقال
زمنت فانه وان احتمل كذب لكن لا موجب شرعى يدر فيه وبخلاف ما لو كانت غائبة لان الزنا لم يثبت في حقها بدليل موجب
النفي وهو الا نكار حتى لو حضرت واقرت اربعة احدات فظن ان الغيبة ليست معتبرة بل الاعتبار بالنكار وعدم معرفته
فاذا انكرت ثبتت شبهة يدر بها الحد عنه فاذا لم يعلم انكارها فلا شبهة فيحد فان قيل ينبغي ان لا يجب الحد
على الرجل في هذه الصورة عند ما كما في صورة دعوى النكاح لان الحد لما سقط بالنكار وصف الفصل وهو الزنا كما في
المسئلة السابقة بدعوى النكاح فانكار اصل الفصل اولى قلنا خصوصا تلك المسئلة بوجوب الحد على الرجل كحديث سهل
بن سعد فانه روى ان رجلا اقره بالزنا بامرأة فأنكرت فحد رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وفي شرح الطحاوي
ولو لم تنزع المرأة النكاح وانكرت وادعت على الرجل حد القذف يحد حد القذف ولا يحد حد الزنا قوله ومن زنى بجارية
فقتلها اى بفعل الزنا فانه يحد وعليه قيمتها وانما قيلت بالجارية لتكون صورة الخلفان فانه لو زنى بجرة فقتلها يحد اتفاقا
ليجب اى بفعل الزنا فانه يحد وعليه قيمتها وانما قيلت بالجارية لتكون صورة الخلفان فانه لو زنى بجرة فقتلها يحد اتفاقا
لم يذكر فيها خلافا في الجامع الصغير وعادة اذا كان خلافا ثابتا ذكره وكذا الحاكم الشيباني لم يذكر في الكافي خلافا وانما نقل
الفقيه ابو الليث خلافا فقال ذكر ابو يوسف في الامالى ان هذا قول ابى حنيفة خاصة وفي قول ابى يوسف لا حد عليه
وحين نقل قوله خاصة ذكره في المنظومة في باب قول ابى يوسف على خلاف قول ابى حنيفة ولا قول لمحمد وقيل الاشبه
كون قول محمد مثل قول ابى حنيفة وبه قال الشافعي واحمد لانه لو كان لا قول له بان توقف لذكره وانما قال ابو يوسف هذا
قول ابى حنيفة خاصة لان محمد كان في عداوته فلهذا لم يحد فلهذا لم يحد فلهذا لم يحد فلهذا لم يحد فلهذا لم يحد فلهذا لم يحد
ولما ان ضمان قتل وجب ابى يوسف انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة على الزاني بسبب قتله سبب الملك الامة واذا
لكما قبل اقامته المحمدي سقط الحد كما لو ملك السارق السرقة قبل القطع حيث يسقط بخلاف الهرة لانها لا تسلك بالضم
وعلى هذا قال فيما لو زنى بها ثم قتلها او ملكها بالفساد بان زنى بجارية جنت اليه فدفع اليه بالجناية او بالشر او بالنكاح انه
لا يحد في ذلك كله وعند ابى حنيفة يحد في الكل وقال ابو يوسف بالذبح يثبت الملك مستندا وكذا اذا ملكها بالشر او بالنكاح
لان اعتراض سبب الملك قبل اقامته المحمدي يسقط الحد على ما ذكرنا ولا يبي حنيفة انه زنى وجنى فيؤخذ بموجب كل من الفعلين
ولاننا فات فجمع بين المحمدي والضمان وكون الضمان يمنع الحد لاستلزامه الملك ممنوع لان هذا ضمان دم حتى وجب في ثلاثين

قال وكل شيء منعه الإمام الذي ليس فوقه إمام فلا حد عليه إلا القصاص فإنه يؤخذ به وبالأموال لأن الحد وحق الله تعالى وأقامتها إليه لا إلى غيره ولا يمكنه أن يقيه على نفسه لأنه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لأنه يستوفيه وإلى الحق ما يملكه أو بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص وبالأموال معاً وأما حد القذف قالوا المذهب فيه حق الشرع فحله كحل سائر الحدود والآتي على حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

على العاقلة ولا يجب بالغة بلغت وهو لا يجب ملكاً لأن محل الملك المال والدم ليس محل ثم تنزل فقال حاصله لو فرض أن الضمان الملك لكان يوجب في العين القامة لأنه مثبت بطريق الاستناد والاستناد إنما يظهر في القائم دون الغائت ومنفع البضغ التي تستوفيت فائتة وليس بها وهو العين قائماً ليثبت شبهة قيام الشافع فيثبت شبهة ملكا فلم يظهر الملك فيها ولا شبهة فلم يكن كالسرقة ولم ينفك الملك لسبب عن الضمان ملك تلك المنافع بسقطت بخلاف السرقة فإن شرط اقامة السرقة المحصورة وبالمية انقطعت بخلاف حد الزنا فبطل القياس وآل هذا التقرير إلى أن الثابت بهذا الضمان شبهة شبهة ملك تلك المنافع فأن كانت ثابتة بشبهة ملك العين حقيقة وبحقيقة لا تثبت شبهة ملك المنافع فاذا كان الثابت شبهة ملك العين فهو شبهة شبهة ملك المنافع وشبهة الشبهة غير معتبرة وحاصل التقرير أن الإمام يوسع أثبت شبهة ملك المنافع المستوفى ونحن نفينا له وليس أحد يثبت بالضمان حقيقة ملك المنافع وعلى الوجه الذي قررناه بقيل تامل تطهر ما في تقرير المصنف فتنزل من التسايل وبالأوجه الذي قررناه يتضح حسن اتصال قوله بخلاف ما إذا زنى بها فاذ بهب عينا حيث يجب قيمتها وسقط بها الحد لأن الملك مثبت في النجسة العمياء هي عين فاورث شبهة أي في ملك المنافع تبعا فيندري عنها الحد أم أنها فالعين فأنجته بالقول فلا تسلك بعد الموت ولا يقال بهذا التعليل بطريق الاستناد فلا يضر وانتفاء الملك لأننا نقول المستند مثبت أولا ثم لستند فاستدعى ثبوت محل حال الأولية وهو منتف وتثبته أن الثابت في المنافع شبهة الشبهة على ما ذكرنا فإن قيل ينبغي أن لا يجب الحد لو تم ملك المقتول لأن بعض القيمة لا بد أن يصير بأثر منافع البضغ التي يجب الحد لأجلها فيجب أن لا يحده والا وجب ضمان أن يزار مضمون واحد أجيب بأنه لما لم يوضع الفعل للقتل كان أوله كجراحة اندلعت ثم حدث القتل فكان الضمان كله بأثره وفي القولين يظهر لو غصب سائما زنى بها ثم ضمن قيمتها فلا حد عليه منهم جميعا حد فاصح

وفي جامع قاضي خان نوزي بجره ثم كحما لا يسقط الحد بالاتفاق قوله وكل شيء فعله الإمام الذي ليس فوقه إمام مما يجب فيه الحد كالزنا والشرب والقتل والسرقة لا يؤخذ به إلا القصاص والمال فإنه إذا قتل إنسانا أو أطفأ مال الإنسان يؤخذ به لأن الحد حق المدتم وهو المكلف بأقامته وتعذر أقامته على نفسه لأن أقامته بطريق الجزاء والنكال ولا يفعل أحد ذلك بنفسه ولا ولا يتردد لأحد الاستيفاء فإذا تعذر لم يجب بخلاف حقوق العباد كالقصاص وضمان المتلفات لأن حق لأحد الاستيفاء من الحق فيكون الإمام فيه كغيره وإن احتاج المنفعة فالمسلمون منته فيقدر بهم على الاستيفاء فكان الوجوب مفيدا استيفاء الناس له الحق فيكون الإمام فيه كغيره وإن احتاج المنفعة فالمسلمون منته فيقدر بهم على الاستيفاء فكان الوجوب مفيدا أو المذهب في حد القذف حد الشرع فكان كيفية كونه ورويه العلم أنه يجوز استيفاء القصاص بدون قضاء العاقص والقضاء لتكمين الولي من استيفائه لأنه شرط وأورد عليه بالمنافع من أن يولي غيره لحكم فيه بما يثبت عنده كما في الأموال غير أنه إذا صححت هذه الاستثناء فوجب عليه حق العباد استوفاء العباد وحق الله استوفاء ذلك النائب وقيل لا يخلص إلا الله تعالى ثم الزانية والزانية فاجلها كل واحد منهما فيمنع الزنا من أجل أن لا يفسد غيره وأعلم وقد يقال إن الزنا لا يفسد غيره ولا يفسد غيره

باب الشادة على الزنا والرجوع عنه قد ما أن الحد يثبت بالبينه والافراد قد تم كيفية الثبوت بالافراد في جوده مثبت منه بالبينه بالبينه إلى ما ثبت بالافراد زنا ورجوعه لضيق شرطه المقضي لا عدله وهو أن يذكر الرجل في فرجا كما لم يسئل في الكحة واليضلم يثبت

قال داود بن النعمان في هذا المقام لم ينعهم عن اقامته بعد من الامام لم يقل شيئا في هذا المقام خاصة وفي الجامع الصغير
 في الشبهة عليه الشهود في سرنا او بشر بخرابنا بعد ذلك لم ينعهم عن اقامته في السرقة والحدود والمخالصة حق الله تعالى بتبطل
 اقامته في هذه الاشياء في حق العباد وبالاقرار الذي هو احد وجهي الحقيقة ان الشاهد حزين بين المستندين من اداء الشهادة
 استروا الشاهد ان كان لا خيرا في السرقة لا قدم على الاداء بعد ذلك لضعفه في نفسه وان كان لا خيرا في السرقة لا قدم على الاداء
 يصير فاسقا انما نتقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادي نفسه تحت انذاره في السرقة خالص حق الله تعالى حتى يصير
 الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا وحده في حق العبد لما فيه ربحه العار عنه ولهذا لا يعجز رجوعه بعد الاقرار بالتقادم
 غير مانع في حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط فيحل تأخيرهم على التقادم الدعوى في ربحه العار عنه ولهذا لا يعجز رجوعه بعد الاقرار بالتقادم
 الدعوى ليست بشرط الحد لانه خالص حق الله تعالى على ماله واذا شرطت للمالك فانه لا يرد على كونه الحد حقا لله فلا يعتد به في
 التهمة في كل فرد وكان السرقة تقام على الاستسار على غوثة المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا انما
 قط الزنا عند رسول الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلي بالبينه فانهم لم يحدوا بالاقرار فقدم ما يكثر
 وجوده وما كان الثبوت به عند عدم وعند الصحابة قوله واذا شهد الشهود بحد متقادم لم ينعهم عن اقامتهم بعد من الامام
 لم تبطل الشهود في الامام في هذه النكاح خاصة فنقله متقادم اسناده في الحقيقة الى ضمير السبب اى متقادم سببه وهو الزنا
 مثلا وبما شهد به وقوله شهدوا بحدنا فانهم انما يشهدون بسبب الحد والتقادم صفة له في الحقيقة وقوله لم ينعهم
 جملة في محل جبر لانها صفة النكاح وبهي حد والفاعل بعدهم والاشك ان لا يتعين البعد عنه راى تجب ان يكون كل من نحو مرض او نحو
 طريق ولو في بعد يمين وسخوة من المأذون التي يظهر انما مانعة من المسارعة ثم ذكر عبارة الجامع الصغير لاشتمالها على زيادة
 صفة وهي قوله في انما عليه الشهود لصدقه او شرب شرابا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة ثم قال فان اقر به
 بعد حين بذلك اذبه الا شرب في ما يؤخذ بذلك في قولنا في صفة وابي يوسف وقال محمد يؤخذ به كما يؤخذ بالسرقة والزنا ولا
 ما استعمل عليه من الزيادات قال المصنف وغيره الاصل ان الحد والمخالصة حق الله تعالى بتبطل بالتقادم خلافا لما في في الجارية
 تساهل مشهور في الذي يبطل بالتقادم الشهادة باسبابها ثم لا يجب الحد على الامام من الاصل لعدم الوجوب الحاصل ان في الشهادة في الحدود القائمة والاقرار
 اربعة اسباب الاول الشهادة بها وقبول الاقرار باسباب الشرب وهو قول ابى حنيفة وابي يوسف الثاني رد وقبول الاقرار حتى بالشرب القديم كالزنا والسرقة
 وهو قول محمد بن جعفر وابي يوسف الثالث قبله وهو قول الشافعي والظاهر ان كل منهما لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة في الرابع رد بها نقل عن ابن ابي شيبة لم
 اقرق ان الشهادة بعد التقادم شهادة مستمرة في قوة الاقرار في القول عزم لا قبل شهادة حصم ولا حينئذى مسم ذكروا محمد بن جعفر في الاصل ان قال ايا
 شهود شهدوا على حد من شهوده واعند حنيفة فانما شهدوا على ضعف فلا شهادة لهم والاصغر في ان الشاهد بسبب الحد ما موربا حد امر من استراحته بالقول
 من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة مع ما قد مناه من الحديث وفي ذلك والشهادة به اصنافا لمقصدا خلافا للعالم عن الفساد
 لان جارية الحد نسل الامر من واجب مخير على الفور كخسار الكفارة لان كل من الستر واخلال العالم عن الفساد لا يتصور فيه
 طلبه على التراخي واذا شهد بعد التقادم لزمه الحكم عليه باحد الامر من ابا الفسق والاهتمة العداوة لانه ان حمل على انه من الاصل
 اختار الاذى وعدم الستر ثم اخره لزم الاول او على انه اختار الستر ثم شهد لزم الثاني وذلك انه سقط عليه الواجب باختيار
 احدهما فانصرف بعد ذلك الى الشهادة موضع ظن انه حركة حدث عداوة بخلاف الاقرار بالزنا والسرقة لا يتحقق فيه احد الامر من
 من الفسق وهو ظاهر ولا التهمة اذا الانسان لا يعادي نفسه فلا يبطل بالتقادم اذ لم يوجب تحقق تهمة وبخلاف حقوق العباد لان الدعوى
 شرط فيها فخير الشاهد لخير الدعوى لا يلزم منه فسق ولا تهمة وفي القذف حق العبد فيتوقف على الدعوى كغيره فلم يبطل بالتقادم
 فان قيل لو كان اشتراط الدعوى مانعا من الرد بالتقادم لزم في السرقة ان لا ترد الشهادة بها عند التقادم لاشتراط الدعوى
 فيها لكنها ترد اجاب اولها بما حاصله ان السرقة فيها امران الحد والمال فما يرجع الى الحد لا يشترط فيه الدعوى لانه خالص حق الله
 باعتبار المال يشترط والشهادة بالسرقة لا مخلص لاحدهما بل لا ينفك عن الامر من فاشترطت الدعوى للزوم المال للزوم الحد

ثم التقدّم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الإقامة بعد القضاء عندنا خلافاً للفرقة حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض المحدث أخذ بعد ما تقدم الزمان لا يقام عليه الحد لأن الامضاء من القضاء في باب الحدود

ولذا يثبت المال ببا بعد التقدم لأنه لا يبطل به ولا يقطع لأن الحد يبطل به ويدل على تحقق الأمرين فيها أنه إذا شهدوا بها على الإنسان والدمى خائب وهو صاحب المال يحبس المشهود به عليه حتى يحضر المدعى لما فيه من حق المدعى في القذف لا يحبس المشهود عليه به حتى يحضر المدعى كما في حقوق العباد الخاصة وإنما لا يقطع قبل حضوره لاحتمال أن يكون سرق ملكه الذي كان عنده أو ملكه إياه فلا بد من تعيين الشهادة بسرقته الشهادة بملك المسروق منه والشهادة بالملك لا يثبت بها الإنسان توقفت قبولها على حضور المشهود به بالملك ودعواه فاداً آخر ودناه في حق الحد لا المال بل الزمان المال بجلات ما هو عليه

ولا يمتنع في الحد لأن الثابت بنكاش يشبهه فلا تقبّر ويستلزم السرقة لا يثبت أصلاً لا يثبت المال ولا يثبت المال بالشهادة إلا بالدعوى وإنما يحبس للتمتع كما تقدم ولأن الثابت في ضيعة المسروق من الشبهة لأن الثابت احتمال لأن يقول هو ملكه قوله هو ملكه للشبهة بل حقيقة المبرور بخلاف دعواه النكاح مثلاً لو حضرت لأنه نفس الشبهة فاحتمال شبهة الشبهة والله اعلم وأجاب ثانياً بأن بطلان الشهادة بالتقدم لما كان للتمتع في حق المدعى سبباً في قاضي القضاة فاقم التقدم في حقوق المدعى فلا ينظر بعد ذلك إلى وجود التهمة وعدمها كالرفعة لما كانت للتمتع وهي غير منضبطة أدري على السفر فلا يلائم بعد ذلك وجوده ولا عدمه فمما تقدم بالتقدم لا يخفى أن الشهادة بالتقدم لا تقبل محل التهمة نظراً به رك كل واحد فلا يحتاج إلى انطوائه بمجرد كونه حق مدعى ولا يصح تشبيه بالمشقة مع السفر لأن المشقة أمر حفي غير منضبط فلا يمكن الانطوائه فيه فينط بما هو منضبط فالعدول للحاجة الانضباط ولا حاجة فيما نحن قان قلت فلو هرب انتفار التهمة مع رد الشاهد في حق الحد فيما لو علم المدعى بالسرقة فلم يدع الأبعد حينئذ شهد وأما أنه لا تتم بتأخيرهم ومع هذا لا يقطع بل يضمن المال فالجواب إنما كان فيه تمتة فالرد يضاف إليها بما لم يكن قان المدعى على ما قال قاضي خان إنما لم يقطع في السرقة بعد التقدم لا للتمتع في الشهود لأن الدعوى شرط القبول بل يخلل في الدعوى فان صاحب المال كان مخيراً في الابتداء فاذا أخرفه احتار السرقة فلم يبق حق دعوى السرقة والحد بل بقوله حق دعوى المال فقط فيقضي بالمال دون القطع كما لو شهد رجل وأمرأتان على السرقة فيقتضى بالمال دون القطع انتهى فيجعل هذا الاعتبار فيما إذا كان بتأخير الشهود الشهادة لتأخير الدعوى بعد علم صاحب المال بالسرقة

بما لو أخر والتأخير المسروق منه الدعوى بعد علمه وعلمه لعله باعلامه أو بغيره ثم شهد وأما لو أخر وهو قوله لا لا السرقة أقام على الاستمرار على غيره من المالكين يبطل على الشاهد باعلامه وبالكتمان يصير فاسقاً إنما يقتضي أن ترد في حق المال أيضاً للفسق لكن ما ذكر من أنهم إذا شهدوا بعد التقدم يثبت التهمة المانعة عن قبول الشهادة فلا تقبل في حق الحد لكن السارق يضمن السرقة لأن وجوب المال لا يبطل بالتقدم باطلاً فيقتضيه فيما إذا لم يكن التأخير لعدم تأخير الدعوى بعد علمه فهو مشكل على الوجه المذكور

قوله ثم التقدم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الإقامة بعد القضاء عندنا خلافاً للفرقة حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض المحدث ثم بعد ما تقدم الزمان لا يقام عليه هو قول زفر قول الأئمة الثلاثة لأن التأخير بعد هربه وقد زال العذر ولأن الامضاء إلى الاستيفاء من القضاء بحقوق المدعى بخلاف حقوق غيره وهذا لأن الثابت في نفس الأمر استنابية تم الحاكم في استيفاء حقه إنما ثبت عند بلا شبهة فكان الاستيفاء من التهمة العضواً هو هنا إذا لم يمتحج إلى التلفظ بلفظ القضاء حتى جازله الاستيفاء من غير تلفظ به بخلاف

تقبل

واختلفوا في أحد التقادم وإن شئت في الجامعة الصغرى إلى ستة أشهر فإنه قال بعد حين وهكذا أشار الطحاوي في رواية جيفة ربه
لم يقدر في ذلك. ونؤخذ إلى رأي القاضى في كل عصر عن محمد ربه لأنه قد ربه بشهر لأن مادونه عاجل وهو رواية عن
إلى جيفة وإلى يوسف ربه وهو الأصح وهذا إذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر أما إذا كان قبل شهادة تهم
لأن المانع بينهم عن الإمام فلا يتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كذلك عند محمد ربه وعند طائفة من زوال الرأفة
على ما رآني في بابهم استاء الله تعالى وأداسه وأعلى رجل أنه زنى بفلانة وفلانة غائبة فإنه يجد وأن شهد والله سرق من فلانة
وشبه غائب لم يعظم والفرق أن بالعبية يعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وبالحضور يتوهم دعوى الشهة ولا معتبر بالموهم

في حقوق غيره ثم فإنه فيها لا علم من له الحق بحقيقة حقه ومكينه من استيفائه والله سبحانه مستغن عنهما فأنما هو في حقوقه ثم استيفاء
وأذا كان كذلك كان قيام الشهادة شرطاً حال الاستيفاء كما هو شرط حال القضاء بغير حقه إجماعاً وبالتقادم لم تنقضي
الشهادة فلا يلحق هذا القضاء الذي هو الاستيفاء فانتهى ونهاه المختلف إلى المختلف فإن كون قيام الشهادة وقت
القضاء شرطاً صحيح لكن الكلام في معنى قيامه فعندهم ما لم يطرأ منقضاء من الرجوع إلى قائمة حتى لو شهدوا
ثم عاينوا ما توجب الحكم بهما وهم وعندنا قيامها بغيرهم على الإلابة والمضور ثم قد يقال لو سلم ترجيح هذا الحكم بالتقادم
انما يبطل في ابتداء الاداء للتممة وقد وجدت الشهادة بالتقادم ووقعت صحيحة موجبة فالتفادى تقادم السبب
بلا توان منها لا يبطل الواقع صحيحاً لوقوعه ان ردوا انيط بالتقادم فلم يلتفت إلى التهمة بعد ذلك يجب كونه انيط بتقادم

تقدير

عن توان من الشاهد من الائمة ربه ربه في ما يلي به والمقالة زيادة فيه ان شار الله تعالى قوله واختلفوا في حد
التقادم اشار محمد في الساجع الصغير إلى ان ستة أشهر حيث قال شهدوا بعد حين لو جعله عند
عدم التهمة ستة أشهر على ما تقدم في الايمان اذا حلف لا يكلف حينا وابوصيفه لم يقدره قال ابو يوسف جذا
بابي صنفه رحم ان يقدره لنا فلم يفعل ونؤخذ إلى رأي القاضى في كل عصر فما ربه بعد مجانته الموصى فترطاً لتقادم
وما لا يبعد فترطاً غير تقادم واحوال الشهود والناس تختلف في ذلك العرت فأنما يوقف عليه بنظر نظر في كل واقعة
فيها تأخير فغصب المقادير بالرأى متعذرة وعن محمد أنه قد ربه بشهر لأن مادونه عاجل على ما في مسألة الخلاف ليقضين
بینه عابلاً نقضاه فيما دون الشهر لا يثبت بعده يثبت وهو رواية عن ابى صنفه وابى يوسف رحم وهو الأصح وإنما
بذه الرواية مما في الجسد وقال ابو حنيفة لو سأل القاضى الشهود متى زنى فقالوا منذ اقل من شهر اقليم الحد وان قالوا شهر
او اكثر رد منى عنه قال ابو العباس الناطقى فقد ربه على هذه الرواية بشهر وهو قول ابى يوسف ومحمد وهذا معنى كون الشهر
فضاء عما يمنع قبولها إذا لم يكن بينهم وبين القاضى مسيرة شهر أما إذا كان قبل شهادة تهم بعد الشهر لأن المانع بعد
من الامانة يتحقق التهمة فقط فلهذا التقادم إلى تحقق التهمة نفسه وعدمه وهو مخالف ما ذكره من قريب انه بعد ما
انيط بالتقادم لا يراعى وجود التهمة في كل فرد الا ان يقال اذا كان المانع البعد او المرض ونحوه من الموانع المحسية ^{والمعتوبة}
حتى تقادم لم يكن ذلك التقادم المناط بل هو مما لم يكن هذه الموانع من الشهادة ويسجاب بان هذا رجوع في السعة
إلى اعتبار التقادم المناط به ما يلزمه احد الامر من منفسق والتهمة ثم هذا التقادم المقدر بشهر بالاتفاق في غير
شرب الخمر اما فيه فكذاك عند محمد وعند طائفة من زوال الرأفة فلو شهدوا عليه بالشرب بعد ما لم يقبل عقاباً
وستأتي هذه ان شار الله تعالى قوله واذا شهدوا على رجل انه زنا بفلانة وهي غائبة فإنه يجد اجمع الائمة الاربعة
عليه وكذا الواقع بالزنا بغائبة سيد الرجل لا جاعلهم لحديث ما عرفناه اقر بغائبة على ما تقدم وذكر ما رجه عزم ونقل ابوا
عن ابى حنيفة انه كان يقول اولاً لا يجد حتى تحضر المرأة لا احتمال ان تحضر فتدعى باليسقط الحد من نكاح مثلاً ونحوه ثم رجوع

وان شهد وان زنى بامرأة لا يعرفونها لم يجد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر وان اقرب ذلك حد لانه لا يخفى عليه امته او امرأته وان شهد اثنان انه زنى بفلاونة فاستكرهها واخران انها طواعته ويرى الحد عنهما جميعا عند ابي حنيفة مرة وهو قول زفر رة وقال يجد الرجل خاصة لا نقاشا على الموجب تفردا احدهما بزيادة جنابة وهو الاكرام بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لا ختلاف فيهما وآله انه اختلف المشهور عليه لان الزنا فعل واحد يقوم

[illegible]

عليه كذا في بعض النسخ وهو الاحسن فيهما لان اتفاقهما في الفيقرة وعلمية قوله وتقدروا احدهما بزيادة جنائية امي تفردوا احد الفريقين
بزيادة جنائية منه من الاكراه وهو لا يوجب التخفيف عنه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط وجوب المحم عليها ولم يثبت اذ قد اختلفوا
فيه فتعارضوا فعدم الوجوب عليها بمعنى غير مشترك فلا يسقط عنه كما لو زني بصفية مشتبهة او مجنونة ولا يبي حنيفة انه قد اختلف
المشهود عليه قرره في النهاية على طاهرة فقال اختلف المشهود عليه فان المشهود عليه اثنان على تقدير وهو اذ كانت طائفة
لان الفعل امي الزنا يكون مشتركا بينهما وكل منهما مباشر له فكانا مشهودا عليها فيجب المحم ان وواحد على تقدير وهو
اذا كانت مكروهة فان الرجل هو المنفرد بالفعل فيجب صد واحد فكان المشهود عليه واحدا لان الاكراه يخرج المرأة من ان تكون
فاعلة للزنا حكما ولهذا لا تاتم بالتكمين مكروهة فاختلف الفعل المشهود به اورث اختلاف المشهود عليه واختلف القول من
اقوى الشبهة انتفى ولا ينبغي ان المؤثر في استقاطه عن الرجل ليس الا اختلاف الفعل المشهود به فانه هو المستقل بذلك فكونه يستلزم

ولان شاهدي الطواغيت صار اقا ذفين لما وانما يسقط المحرمات بشهادة شاهدي الاكره لان زناها مكرهه يستقط احصاها
 فصارا خصمين في ذلك وان شهدا اثنان انه زني بامرأة بالكوفة واخران انه زني بها بالبصرة ويرى المحرمات لان المشهود به
 فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يقيم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد المشهود به فالفرق في الشهادة لا يحد
 نظر الى اتحاد الصورة دائمة وان اختلفوا في بيت واحد من الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا
 استحسان والقياس ان لا يحد لا خد في المكان حقيقة وجه الاستحسان ان يفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية
 والا فله في زاوية اخرى بلا ضوابط او لان الواقعة في وسط البيت فيجسبه من المقدم في المقدم ومن المزمع في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده

الشهادة على اثنين او واحد او يوثق في الحكم لان حاصل ذلك ان الرجل مشهود عليه بنصاب الشهادة على كل حال وهو
 المحرم عند طاعة فائدة لابي صنفه رحم في ايراد هذا الكلام بل الذي يعنيه اختلاف الفعل المشهود به فاشتغال بزيادة كلام لا اثر
 ولا يعنيه في المقصود فائدة يعنى وكونه على تقدير آخر مشهودا عليها مع والفرض ان كان التقدير وهو طواغيتا غير ثابت
 فانما هو امر مفروض فرضا لا فائدة فيه اصلا ولهذا حمل شارح لفظة عليه على به وعليه اقتصر في الكافي فقال وله ان المشهود
 به في الزنا هو الرجل والمرأة معا ولا يحد في الزنا بنصاب الشهادة فلا يجب ستم وهذا لان الزنا فعل واحد

يقوم بها وقد اختلف في جانبها فيكون مختلفا في جانبه ضرورة يعنى ان الزنا بطائفة غير الزنا بكمربة وشها وتم زنا دخل
 في الوجود والشاهد ان بزناه بطائفة ينفيان زناه بكمربة والآخران ينفيان زناه بطائفة فلم يتحقق على خصوص الزنا المتحقق
 في الخارج شها اربعة وقول المصنف يقوم بها لا يريد قيام العرض بعد فرض انه واحد بالشخص بل انه يتحقق قيامه
 ووجوده بما قوله ولان شاهد الطواغيت لما اندرى المحرمات صار اقا ذفين لما بالزنا فصارا خصمين لما ولا شها اربعة
 للمختم كان مقتضاه ان تحدد احد القذف لكن سقط بشهادة الآخرين بزنا مكرهه فان الزنا مكرهه لا يسقط الا حصان
 في حد القذف والاحصان يثبت شها اربعة اثنتين فلما سقط شها اربعة في حقها سقطت في حق بناء على اتحاد الفعل
 فصار على زناه شاهدان فلا يحسد ولا يعتذر في سقوط حد القذف تحتاج اليه عند ما ذكره في جامع شمس الائمة
 حيث قال لم يجب حد القذف على الشهود وعند ابي صنفه لانهم اتفقوا على النسبة الى الزنا بلفظة الشها اربعة وذلك مخرج
 لكلامهم من كونه قذا كما في المسئلة التي تلى هذه واما عند ما فلان شاهدي الطواغيت صار اقا ذفين لما لكن شاهدي
 الاكره اسقطا الى آخر ما ذكرناه قوله وان شهد اثنان اى شهد اربعة على رجل بالزنا اثنان منهم شهد انه زني بها
 بالكوفة والاخران شهدا زني بها بالبصرة ويرى المحرمات جميعا لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان
 لان الزنا بالكوفة ليس هو الزنا بالبصرة ولم يتم على كل منها نصاب الشهادة وهو الشها اربعة ولا يحد الشهود
 للقذف وفيه خلاف زفر فعنه سجدون للقذف وهو قول الشافعي لان العدد لما لم يكمل زنا حصار واقفة
 كما لو كانوا ثمانية شهدوا به فانهم سجدون قلنا كلامهم وقع شها اربعة لوجود شها اربعة من الالبية ولفظ الشها اربعة وهم آ
 في حقهم لمشهود عليه فان شبهة الاتحاد في نسبة الزنا لامرأة واحدة وصفة الشها اربعة ثابتة وبذلك حصل شبهة اتحاد
 الزنا المشهود به فينبغي المحرمات والحاصل ان في الزنا شبهة او جبت الدر عن المشهود عليه وفي القذف شبهة
 او جبت الدر عن الشهود قال قاضي خان وكلامنا اطهر لقوله نعم والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
 وقد وجدنا لانيان باربعة قوله وان اختلفوا في بيت واحد من الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية
 وهذا اعني حد الرجل مع هذا الاختلاف استحسان والقياس ان لا يحد لا خلاف المكان حقيقة وبه يتحقق الفعل المشهود به
 كالتى قبلها من البلدين والدارين والقياس قول زفر والشافعي والاك وجب الاستحسان انهم اتفقوا على فصل واحد

وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالخنيلة عند طلوع الشمس وادبعة انه زنى بها عند طلوع الشمس يدري عند ذى الحمد عنده
جميعا اما عنهما فلا ناتي قنا بكذب احد الفريقين من غير عين واما عن الشهود فلا احتمال صدق كل فريق

نسبوه الى ميت واحد صغيرا والكلام فيه بخلاف الكبير وبعد ذلك تعيينهم زواياه واختلافهم فيها لا يوجب تعدد الفعل لان الميت
اذا كان صغيرا والفعل وسطه فكل من كان في وجهه نظن انه اليه اقرب فيقول انه في الزاوية التي تليه بخلاف الكبير فانه لا يحتمل هذا فهو
كالدارين فكان اختلافهم صورة لاحقيقة او حقيقة والفعل واحد بان كان ابتداء الفعل في رواية ثم صار الى اخرى بتحركها عن
واما ما قيل اختلفوا فيما لم يكلفوا نقله فليس بجيد لان ذلك ايضا قائم في البلد بن نعم انسابهم مكلفون بان يقولوا مثلا في دار الاسلام
فالوجه ما اقتصرنا عليه فان قيل هذا توقيف لا قامة الحمد وهو احتياط في الاقامة والواجب ورؤيه اجيب بان التوقيف مشروع
صيانة المنصوص عن التعطيل فانهم لو شهد اربعة على رجل بالزنا بفلانة قبلوا مع احتمال شناعة كل منهم على زنا ما في غير الوقت
وقبوله مبني على اعتباره شهادة كل منهم على نفس الزنا الذي شهد به الاخر وان لم ينص عليه في شهادة فان قيل الاختلاف
في مسكننا منصوص عليه وفي هذه مسكوت عنه اجيب بان التوقيف مشروع في كل من الاختلاف المنصوص والمسكوت
ومن الاول اذا اختلفوا في الطول والعصر او في السمن والزال وفي انها بيضاء او سمراء عليها ثوب احمر واسود تقبل في كل ذلك
فقد استشكل على هذا مذاهب ابي حنيفة فيما اذا شهدوا فاختلفوا في الاكراه والطواعية فان هذا التوقيف ممكن بان يكون
ابتداء الفعل كرا وامتناؤه طواعية قال في الكافي يمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن اكراه لا يوجب الحمد فأنظر

الى الابتداء لا يجب وبالنظر الى الانتهاز يجب فلا تحب بالشك وبنا بالنظر الى الراويين يجب فافترقا قوله ولو شهد اربعة
انه زنى بامرأة عند طلوع الشمس بالخنيلة بالنون والنحر المعجمة تصغير نخلة مكان بظاهر الكوفة وقد يقال بحيلة بالبار المفتوحة
والبحيم وهو تصحيف لانه اسم قبيلة باليمن وشهد اربعة انه زنى بها عند طلوع الشمس يدري عند ذى الحمد عندهما
فلا يتحقق بكذب احد الفريقين غير عين اذا لان لا يتصور منه الزنا في ساعة واحدة في مكانين متباعدين فلا يجب احدهما بالشك
واما في الشهود فلا يتحقق بصدق احد الفريقين فلا يجدون بالشك فلو كان المكانان متقاربين بتجارتهم لانه ليصح كون الامر
فيما في ذلك الوقت لان طلوع الشمس يقال لوقت ممتد امتدادا عرفيا لا انه يخص بظهور ما من الافق ويحتمل تكرار الفعل ويدري عند
دري بظاهر الكوفة ويهد بنت النعمان بن المنذر بن المار السامق كانت تهربت وبنت هند ليرد اقامت به وخطبها المغيرة بن
شعبة ايام امارته على الكوفة فقالت والصليب في ما رغبته بالجمال ولا كثرة مال انما اراد ان يفتخر كما في فيقول من كتمت بنت النعمان
بن المنذر والافاي رغبة لشيخ اعوز في محوز عميا فصدقا المغيرة وقال في ذلك محاذرك ما منيت نفسي فاليا به مدرك
بالبنت النعمان فخلعت ردت على المغيرة فذهبت ان الملوك ذكية الاذمان في الحلفك بالصليب مصدق والصلب اصدق حلف
الرببان فكانت بعد بطل عليه فسألها يومها عما قالت فيبيننا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوفه متصف
فان الدنيا لا يردم نعيمها فقلب تارة منا ونصرف ذكرنا ابن الشجرى في اماله على القصيدة النازلية للشاعر الرضائي التي اولها
مازلت اطرف المنازل باللوى حتى نزلت منازل النعمان ولقد رايت يدري عند من لا الما من الرضا والحمد ثمان مفضل كاستمع
الحوان تغيب انصاريه وخلا عن الاعوان بالي المعالي اطرفت شرفا طرقت منجذب القرنية فان ذكرت مشجها الا

وان شهن أربعة على امرأة بالزنا وهي بكر دري المحرم عنهما وعندهم لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسئلة ان النساء
نظرن اليها فقلن انها بكر وشهدت من جهة في اسقاط الحد وليس بحجة في ايجابه فلها سقط الحد عنهما ولا يجب عليهم وان شهد أربعة على رجل بالزنا
عميان او محدود في قذف او احد من عباد او محدود في قذف فانيهم فدون ولا يثبت المشهود عليه ولا يثبت بشهادتهم المال فليست اثبت المحرم وهم
ليسوا من اهل اداء الشهادة والعبد ليس من اهل القتل والاداء فليست شبهة الزنا لان الزنا يثبت بالاداء وان شهدوا بذلك وهم فاسق او لم يثبت
لم يثبت لان الفاسق من اهل الاداء والقهر وان كان في ادائه نوع قصور لثمة الفسق ولحق القاضي القاضي بشهادة فاسق ينفذ عندنا فيثبت
بشهادتهم شبهة الزنا بما عتبار قصور في الاداء لثمة الفسق يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا امكن الحد وان وسيا في فيه خلاف الشافعي بناء على امله
ان الفاسق ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عندنا وان نقص عن الشهود عن أربعة حد وانهم قن فة اذ لا حسيبة عند نقصان العدد
خروج الشهادة عن القذف باقتبارها وان شهد أربعة على رجل بالزنا فغضب بشهادتهم فدون الحد او محدود في قذف فانيهم فدون لانهم
قن فة اذ الشهود ثلثة وليس عليهم ولا على بيت المال ارض الضرب وان رجعة غلبت على ليست المال هذا عندنا في حنفية ولا قالوا ان الضرب ايضا
على بطلان قال العبد الضيف عهده الله معناه اذا كان جرحه على هذا الحد اذا مات من الضرب وتوفي هذا اذ ارجع الشهود لا يفتنون عنده وعندنا يفتنون
بجرحه بمن قبل بيع زلفها زمان وبما روى على المغيرة فيمنع من النواريطية الاذقان والنوار من النساء التي منفر من الرتبة يقلل
نارت المرأة تنور نورا اذا نفرت من القبح قولهم شهن أربعة على امرأة بالزنا وهي بكر بان نظر النساء اليها فقلن هي بكر دري المحرم عنها
اي من المشهود عليها بالزنا وعندهم اي ويرى حد القذف عن الشهود وهو احد قول الشافعي واحد وعند مالك تحد المرأة والرجل
اما الدرر عنها فليطوب كذب الشهود اذ لا بكارة مع الزنا وقول النساء حجة فيما لا يطلع عليه الرجال فثبتت بكارتها بشهادتهم ومن
ضرورته سقوط الحد وقيل ان يقال ان لم يتعارض بشهادتهم شهادتهم فثبتت بكارتها وهو لا يستلزم عدم الزنا لجواز
ان تقوم العذر لعدم المبالغة في الزنا فلا يعارض شهادتهم الزنا فينبغي ان لا يسقط الحد وان عارضت بان لا يتحقق عود العذرة
يجب ان تبطل بشهادتهم لانها لا تقوى قوة شهادتهم قلنا سوار انتهضت معارضة لا لانه ان يورث شبهة بها يدرسه
وكذا يسقط بقولن هي رتقار او قنار ويقبل في ذلك قول امرأة واحدة واما عن الشهود ولشكا كل حد دهم في الشهادة على الزنا
وانما امتنع الحد بشهادتهم فقولن قولن حجة في اسقاط الحد لاني ايجابه والاصل انه لم يقطع بكذبهم لجواز صدقهم ويكون العذرة
قد عادت لعدم المبالغة في الزنا بالزنا او لكذبهن قوله وان شهد أربعة على رجل بالزنا وبهم عيان او محدود في قذف او احد من
عباد او محدود في قذف يحد الشهود ولا يحد المشهود عليه الاصل ان الشهود باعتبار التحمل والاداء انواع اهل التحمل والاداء على وجه
الكمال وهو المحرم البالغ العاقل العدل واهل لها على وجه القصور كالفساق لثمة الكذب ومقابل القسمين ليس اهل التحمل ولا الاداء
وبهم العبيد والمجانين والصبيان والكفار واهل التحمل لا الاداء كالمحدودين في قذف والعيان فالاول يحكم بشهادتهم وثبت
الحقوق بها والثاني يجب التوقف فيها ليظهر صدقه اولى فلا والثالث لا شهادته له اصلا حتى لا يعتبر فيما لم تعتبر لاداء فلا يصح
النكاح بحضورهما وشهادتهما والمراجع يعتبر في هذا فصيح النكاح بحضور العيان والقذفة ولو شهدوا بعد ذلك لم يقبل ادعاء
ففي المسئلة المذكورة عدم الحد للزنا ظاهر لانه لا يثبت بشهادة هؤلاء ما يثبت مع الشبهات كالمال فكيف يثبت بها ما لا يثبت
معها من الحد وهذا لان العيان والمحدودين ليسوا اهل الاداء والعبد ليس اهل التحمل ايضا فلم يثبت شهادتهم شبهة الزنا لان
الزنا يثبت بالاداء فصاروا قذفة فيحدون بخلاف الفساق اذا شهد أربعة منهم على الزنا لا يحدون وان لم يقبلوا لانهم اهل الاداء
مع قصور حتى لو حكم حاكم بشهادة الفاسق لثمة غير انه لا يحل له ذلك فاحتطنا في الحد فسقط عن المشهود عليه لعدم الثبوت وعن الشهود
ثبوت شبهة الثبوت وياتي فيه خلاف الشافعي بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة وكذا قال احمد في رواية عنه
قوله وان نقص عدد الشهود عن أربعة بان كانوا ثلثة فاقبل حد واحد القذف يعني اذا طلب الشهود عليه بالزنا ذلك لانه حجة في
على طلبه وبه اجماع لقوله نعم واللذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء او فاجله وبهم ثمانين جلدة وحين شهد على
ابو بكره ونافع وعلقة وجمه بن معبد ولم يكمل بشهادة زيادة عدد عمر رضه الثلاثة الشهود بحضور الصحابة فكان اجماعا والاربعة اخوه لام
واسمهم اهم سمية واما وجه من جهة المعنى فلان اللفظ لا شك في انه قذفة وانما تخرج عن حكم القذف اذا اعتبرته شهادة ولا تعتبر
شهادة الا اذا كانوا انصافا قوله وان شهد أربعة على رجل بالزنا فغضب بشهادتهم فدون الحد اذا جده بشهادة شهود جلد

لما كان الواجب بشهادتهم مطلقا لا احتراز عن المخرج خارج عن الوسم فينتظم الجارح وغيره فيضافان شهداء ثم فيستوفى بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب على بليته لئلا يثقل فعل الجرح والى القاضي وهو عامل للمسلمين فوجب التعمية في ما لم يفسد كالرجوع والقصاص ولا في حنفية رآه ان الواجب هو الجرح وهو ضرب مؤلم غير جارح ولا مهلك فلا يقع جارحا ظاهرا ولا مبيحا في الضارب وهو قلة هدايته فاقصر عليه لانه لا يجب عليه الضمان في الصحيح كيد ميتة الناس عن الاقامة مخافة الغرامة وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يجد لما فيها من زيادة الشهيرة ولا ضرورة الى تحملها فان جاء الاولون فشهدوا على المعانة في ذلك المكان لم يجد ايضا معناه شهدوا على ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد ردت من وجوب دية الشهادة الفرد في عين هذه الحادثة ادعهم قائمون مقامهم في الامر والتحصيل ولا يجد الشهود لان عدم متكامل ومتناع الحد عن المشهود عليهم لنوع بشرية وهي كافيته لدرجتها

فخرج الجبلاد مات منه لعدم احتماله اياه ثم ظهر بعض الشهود بعد ادمحودا في قذف اوعى او كافرا فانهم يجادلون بالاتفاق لان الشهود
اقل من اربعة ومتى كانوا اقل حد واحد القذف ثم قال ابو يوسف ومحمد ارش الجراحة ودية النفس فيها اذامات في بيت المال وقال
ابو حنيفة لا شيء عليهم ولا على بيت المال ولو كان الحد الرجم فرجم ثم ظهر احد الشهود على ما ذكرنا قذفيه على بيت المال اتفقا قال لمصنفه
وعلى هذا اذا برح الشهود بعد ما ضرب فخرج اذامات لا يضمنون عنده وعندهما يضمنون ارش الجراحة ان لم يمت والدية ان مات
وظاهر انه لا يحسن كل الحسن لفظ وعلى هذا بنا لان مثله يقال اذا كان الخلاف في المثار اليها كالخلاف المشبهة وليس هنا
كذلك فان ذلك الخلاف هو ان الارش والدية في بيت المال عندهما وعند ليس على بيت المال شيء وهنا عندهما

على الشهود وعنده ليس عليهم شيء وقال الشافعي وما لك فاحمد الارش والدية على الحاكم قوله لهما ان الواجب مطلق
الضرب اذا احتراز عن المجمع خارج عن الوسع فينتظم الخارج وغيره فيضاف الجرح والموت الى شهادتهم فصارت
كالباشيرين لما اوجبوه بشهادتهم فرجعهم اعتراف بانهم جناة في شهادتهم كمن ضرب شخصا بسوط فخرجه اديات وكشوه
الخصاص القطع اذا جوزه هذا اذا جوزه او اما اذا لم يرجعوا بل ظهر بعضهم عبدا او محدودا او مجنونا اذا اراد لقوله وعند عدم الرجوع لم يكونوا معترفين
في اجنابهم فيجب على بيت المال لانه ينقل فعل الجلاء الى القاضي لانه الامر له وفعل المأمور ينقل الى الامر عند صحة الامر فكانه
ضرب بنفسه ثم ظهر خطاؤه وفيه يكون الضمان في بيت المال لانه عامل للمسلمين لا لنفسه فتجب الغرامة التي لحقت بسبب عمله
لهم في الملم وصار الجرح والموت من الجلاء كالرجم والعصاص اذا قضى به فان الضمان عند ظهور الشهود ومحمد ودين وعبيد الخ
في بيت المال اتفاقا قوله ولا يبي حنيفة ان الواجب بشهادتهم هو المحد وهو ضرب مولم غير جريح ولا مملوك فتضمن هذا منع
قولها الواجب مطلق الضرب وقولها في اثباته ان الاحتراز عن الخارج خارج عن الوسع ممنوع بل ممكن غير عدا ايضا ولا يقع
جائزا الا لخرق الضارب وقلة هدايته وترك احتياطه فاقصر عليه فلا يعقد الى الشهود ولا القاضي سجلا منه الرجم فانه
مضاف الى قضاير القاضي لانه قضى به ابتداء ثم ظهر خطاؤه ومصلحة عمله للعامة فيكون موجب ضرر خطائه عليهم ستم الملم
لانه العزم بالغرم اما الجلاء الخارج فلم يقض به فلا يلزمه ليكون في بيت المال بل يقتصر على الجلاء الا انه لا يجب عليه الضمان
في الصحيح لانه لم يتعمده فلو ضمنه لا تمنع الناس من الاقامة مخالفة الغرامة واذا لم يجب الغرامة عليه ولا على الشهود ولا على القاضي
ليثبت في بيت المال لم يجب اصلا وهو المطلوب وقوله في الصحيح احتراز عن قول فخر الاسلام في مبسوطه لو قال قاتل يجب
الضمان على الجلاء فله وجه لانه ليس بامور بهذا الوجه بل بضرب مولم لا جريح ولا كاسر ولا قاتل فاذا وجد نفسه على هذا
الوجه رجع تعديا فيجب عليه الضمان وهذا الوجه من جمل احتراز عن جواب القياس وانما يقال ذلك لضورة عدم الخلاف
في الواقع قوله وان شهدا بربعة على شهادة اربعة على رجلان زنا لم يحد لهما فيها اسي في هذه الشهادة التي هي شهادة على الشهادة
زيادة شبهة لتحققها في موضعين في تحمل الاصول وفي نقل الفروع وهو قول مالك واحمد والاصح من ذهب الشافعي انه يحيد
بها اذا كانت شبهة وطما ونحن بنينا زيادة الشبهة وهي وان لم تمنع في الشرع لان الشرع اعترافا للشهادة على الشهادة

واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فوجب لكل الراجع واحد حد الرجم وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلا بد ان يبقى من يبقی شهادته
ثلاثة ارباع الحق فيكون الغائب بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعي لا يجب القتل دون المال بناء على اصله في شهود القصاص
وسننبينه في الديات انشاء الله تعالى واما الحد فمدح علمنا الثلاثة وقال زفر لا يحد لانه ان كان الراجع قاذف حتى فقد بطل بالموت
وان كان قاذف ميت فهو جرم محكم القاضي فيورث ذلك شبهة ولكن ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفس شهادة ثم جعل الحال
قذفا للميت وقد انقضت الحجة فينكسركم ما يثبتني عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشبهة بخلاف ما اذا قد فله غيره لانه
غير محصن في حق غيره لقيام القضاء في حقه فان لم يجد الشهود عليه حتى يرجع واحد منهم حد واجمعا في سقطوا
الحد عن الشهود عليه وقال محمد بن حنبل الراجع خاصة لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلا ينفسها في حق الراجع كما اذا رجع
بعد الامضاء ولما ان الامضاء من القضاء فصارك كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء لهذا سقط الحد عن الشهود عليه لوجوب واحد منهم قبل القضاء فاجمعا
وقال زفر يحد الراجع خاصة لانه لا يصدق على غيره ولكن ان كل واحد منهم قذف في الاصل وانما يصيرها ذفا بانصال القضاء به فاذا لم يتصل في قذفا فيحد
والزم القضاء بموجبها في المال لكنها ضعيفة بما ذكرنا ولا يلزم من اعتبارها في الجملة اعتبارها في كل موضع كشهادة النساء
صحيحة لذك وليست معتبرة في الحد ولزيادة شبهة فيها فعلم ان الشهادة مع زيادة مثل تلك الشبهة معتبرة الا في الحد
وسببه انه يحتاج في در الحد عن الشهود بل كان الاحتياط رد ما كان كذلك من الشهادة كما ردت شهادة النساء فيها ولا سيما
بل اعتبار البطل في موضع يحتاج في اثباته لا فيما يحتاج في بطلان فان جارا لا يكون يعني الاصول شهد واما المعانة فيفسر ما شهد به الفرع
من الزنا فعنه لا يقبل ايضا لان الشهادة بولا ولا اصول قد ردوا بالشرع من وجه برده الشهادة الفرع في عين
الحادثة التي شهد بها الاصول اذ هم قائمون مقامهم فصارت شبهة في دوام حد من المشهود عليه بالزنا ثم
لا يحد المشهود الاصول ولا الفرع لان عددهم متكامل فلم تكن شهادتهم قذفا غير انه امتنع الحد عن المشهود عليه
لنوع شبهة وهي كافي لدر الحد لا لايحياه فلا توجب حد القذف على الشهود وقوله وادانهم اربعة على رجل بالزنا
فرجم حاصل وجوده برجع واحد ثلاثة اما قبل القضاء او بعده قبل الامضاء او بعده ذكره المصنف كلها فذكر اولها اذا رجع واحد
من الاربعة بعد الامضاء وهو الرجم مثلا وان حكمه انه وحده يغرم ربع الدية اما غرامة ربع الدية فلا بد ان يبقى من يبقی بشهادته
ثلاثة ارباعها فتكون التالف بشهادة الراجع ربعا لا ثلاثة ارباع النفس كما فيضمن بدل الربع وقال الشافعي يجب القتل
لا المال بناء على اصله في شهود القصاص انهم اذا رجوا يقتلون قال المصنف وسننبينه في الديات قيل وقعت الحوالة
غير راحة لانه لم يذكر فيه واما حد الراجع وحده فمذهب علمنا الثلاثة يحد وقال زفر لا يحد لانه ان كان قاذف حتى برجعه فقد
بطل بالموت لان حد القذف لا يورث لان الغالب فيه حق المدعي فيورث شبهة وان كان قاذف ميت فهو جرم محكم
القاضي وحكمه يرجع بموجب شبهة في احصائه ولهذا لا يحد الباقيون اجماعا وقوله ولنا ان الحد حاصلا اختيار الشق الثاني وهو انه قذف
ميت ثم نفى الشبهة الدارية لحد القذف عنه اما ان قذف ميت فلان الرجوع تنفس شهادته فتصير قذفا للحال لانه بالرجوع
يسبب ان تلك الشهادة كانت قذفا من الاول لانها حين وقعت كانت معتبرة شهادة غير ان الرجوع ينفس فتصير قذفا
للمحال كمن علق الطلاق ثم وجد الشرط بعد ستة فوقع يقع الآن لانه يمين انه وقع حين التكلم به وكذا اذا نسخ وارث المشرقة
البيع مع البائع بعد موت المشتري يثبت به الملك في المحال للبائع بخلاف ما لو ظهر احدهم بعد الحد فانهم يحدون كلهم لانه
ظهر ان الراجع وغيره قذف لان البعد لا شهادة له فكان عدد الشهود ناقصا فيحدون وانما لا يحدون بعد الرجم عنه ظهور
احدهم عنه لانه قذف حي فمات واما ان كونه مرجوا ليس شبهة في حقه دارية للحد عنه ولانه لما انقضت الحجة انفسخ ما بين
عليها وهو القضاء برجه في حقه برجه واعترافه فاذا انفسخ تلاشا فكانه لم يكن لكن ذلك في حق الراجع خاصة فلم يكن بحيث يجب
شبهة في حقه لان زعمه معتبر في حقه بخلاف غيره لانه لم ينفسخ في حق غيره فلما عد الراجع ولم يحد غيره لو قد فله لان القضاء
لما كان قائما في حق الغير صار المرجوم غير محصن في حقه ثم ذكر المصنف الرجوع الواحد قبل الامضاء بعد القضاء فقال فان لم يجد الشهود
عليه بالزنا حتى يرجع واحد منهم اي بعد القضاء قبل الامضاء اجمعا وقال محمد وزفر يحد الراجع وحده لان الشهادة تأكدت بالقضاء

فان كانوا خمسة فوجه اقدم فلا شئ عليهم لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع آخر حذا وغر ما رجع
الدية اما الحد فلما ذكرنا واما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاؤه
من بقي لا رجوع من رجع على ما عرف وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكو فرجم فاد الشهود مجوس وعبيد فالدية
على المزكّن عند أبي حنيفة ركة معناه اذ ارجعوا عن التزكية وقال ابو يوسف ومحمد رة هو على بيت المال وقيل هذا اذا قالوا تعذروا التزكية مع علمنا
بما لهم لما اقم الشواهد على الشهود خيرا فصا ركا اذا ائذاعل المشهود عليه خيرا بان شهدوا على احصانه وله ان الشهادة اثنا تبصر حجة عاملة
بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة منصف الحكم اليها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فوق بلها اذا شهد باللفظة
الشهادة اذ اخبروا وهذا اذا اخبروا بالحربة والاسلهم اما اذا قالوا هم عدول ونهم واعبيد لا يضمنون لان العهد قد يكون عدلا ولا ضمان
على الشهود لانه لم يقع حكمهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قد نواحيثا قد مات فلا يورث عنه

فلم يبق طريق الى وقوعه فاذن الرجوع بعد القضاء قيل الامضاء انما يورث نسخ القضاء في حقه خاصة كالرجوع بعد الاستيفاء ولها
ان الامضاء اى استيفاء الحد من القضاء قد تقدم بيان كون الامضاء من القضاء بحقوق الله تعالى في مسئلة التقادم
فكان رجوعه قبل الامضاء كرجوعه قبل القضاء ونظر ثمرة كون الامضاء من القضاء فيما اذا اعترضت اسباب المخرج في الشهود
او سقوط احصان المقذوف او عزل القاضى متى منع استيفاء حد القذف وغيره ثم ذكر رجوعه قبل القضاء فقال ولورجعه واحد منهم
قبل القضاء واحد واجمعا وهو قول الائمة الثلاثة وقال زفر بن محمد الرابع خاصة لان رجوعه عامل في حق نفسه دون غيره فبقي شهادتهم
على ما به عليه لا تنقلب قذفا ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما تصير شدة بالتصال القضاء به ولم يتصل به لان رجوعهم
منع من ذلك فيبقى قذفا فيجدون والاولى ان يقال كلامهم قذف في الاصل وانما تصير شدة ما دام بصفة ايجابه القضاء
على القاضى وبالرجوع انتهى فكان قذفا وهذا لان كونه لا يخرج عن القذف الى الشهادة الا بالتصال بحقيقة القضاء مما يمنع اذا عر
هذا قلنا لو امتنع الرابع من الاداء بعد الثلاثة ولا يكون ذلك بسكوت الرابع بل بنسبة الثلاثة اياه الى الزنا قولنا فكذا اذا رجع احدهم
يحد ثلاثتهم بقوله زنى قوله وان كانوا خمسة عطف على اول المسئلة ولو شهد اربعة ورجع احدهم اى بعد الرجم لا شئ عليه
لاحد ولا غرامة لانه يبقى بعد رجوعه من يبقى شهادته كل الحق وهو الشهادة الاربعة وهو قول الائمة الاربعة سوى قول الشافعية
غير اللاحع عندهم وان رجع آخر مع الاول حد كل منهما وغر اربع الدية وللشافعية تفصيل وهو انها ان قالوا اخطانا وجب عليها قسطها
من الدية وفيه وجهان في وجه خمسها ووجه ربعها كقولنا ولو قال لا تعذروا الكذب يقتلان اما الحد فلما ذكرنا يعنى من ان الشهادة تنقلب
قذفا للحال فعليها الحد يعنى عند رجوع الثاني تنسخ شهادتهما قذفا لعدم بقاء تمام الحجّة بعد رجوع الثاني لان رجوع الثاني هو المنع
للحد واما الغرامة فلانه يبقى من تبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر في قدر لزوم الغرامة بقاء من بقي لا رجوع من رجع
على ما عرف قوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا وزكوا بان قال المزكّن هم احرار مسلمون عدول اما لو اقتصر على
قولهم عدول فلا ضمان على المزكّن بالاتفاق اذا ظهر واعبيد فان زكوا كما قلنا فرجم ثم ظهر بعضهم كافرا او عبدا فاما ان يستمر
المزكّن على تزكيتهم قائلين هم احرار مسلمون فلا شئ عليهم اتفاقا ومعناه بعد ظهور كفرهم حكمهم بانهم كانوا مسلمين فاذا ما
ظهر كفرهم وان اخطانا في ذلك فكذا لا يضمنون بالاتفاق فلم يبق لصورة الرجوع التي فيها الخلاف الى ان يقولوا تعذروا
فقلنا هم احرار مسلمون مع علمنا بخلاف ذلك منهم ففي هذه الصورة قال ابو حنيفة رحم الدية على المزكّن وقال ابو يوسف ومحمد
على بيت المال وهو قول الائمة الثلاثة اذا عرفت هذا فقول المصنف فيس هذا اذا قالوا تعذروا التزكية مع علمنا بما لهم ليس على ما
بعد قوله اذ ارجعوا عن التزكية لانه لو بهم ان في صورة الرجوع الخلافية قولين ان يرجوا بهذا الوجه او باعم منه وليس كذلك لما اقم
لوضمنوا بكان ضمان عدوان وهو بالمباشرة او التسبب او عدم المباشرة ظاهرة وكذا التسبب لان سبب الاتلاف الزنا وهم
لم يشبهوه وانما ائذاعل الشهود خيرا فصا ركا لو ائذاعل الشهود وعليه بالاحصان فكذا لم يضمن الشهود الاحصان بعد رجم
الشهود وعليه به اذا ظهر غير محصن لانهم لم يشبهوا النسب كذا لا يضمن المزكّن ولا به حنيفة ان الشهادة بالزنا انما تصير حجة حجة

واذا شهد أربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يجرم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط
لان المحكوميات النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لوطقتها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله فان لم تكن ولدت منه وشهد
عليه بالاحصان رجل وامرأتان رجم خلافا لفرق الشافعي قال الشافعي ثم على اصله ان شهدتهن غير مقبولة في غير الاموال وقرره يقول انه
شرط في معنى العلة لان الجنابة يتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه فصار كما
اذا شهد ذميان على ذمي زني عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا فله تقبل لما ذكرنا وكذا ان الاحصان عبارة عن الخصال
المحميدة وانها صانعة من الزنا على ما ذكرناه يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكرنا لان القبول يثبت
بشهادتهما وانما لا يثبت بسبق التاريخ لانه ينكره المسلم او يتضرع به المسلم فان رجع فهو الاحصان لا يضمنون عندنا خلافا لفرق وهو فرع ما تقدم

منه ثم ظهر من علم وعليه الدية في مال لانه عمد والعاقلة لا تعقل العمد وتجب في ثلاث سنين لانه وجب بنفس القتل وما يجب بنفس القتل يجب
موجلا كالدية بخلاف ما وجب بالصلح عن القود حيث يجب حال لانه مال وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه الثمن في الكتاب
لا يخفى بعد ذلك وقوله وان رجم ضبطه الاساتذة بالبنار للفاعل ليرجع ضميره الى الرجل في قوله فضرب رجل عنقه ويطلق قول
السرخصي في المبسوط وانما في مبسوط شمس خيال فيه وان كان هذا الرجل قتله رجلا ثم وجدوا عبدا تجب الدية في بيت المال لما
ذكرنا يعني في مسئلة الجلاء اذا جرح من قوله ينتقل فعل الجلاء الى القاضى وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في الممكة اذ اى
الرجل القاتل بالرجم بعد امر القاضى بخلاف ما اذا ضرب عنقه ثم ظهروا عبدا تجب الدية في ماله كما ذكرنا لانه لم ياتر امره فلم ينتقل فعله

اليه كما ذكرناه انفا ولذا يردى على القاتل بالسيف ولا يردى منها لانه لم يخالف قوله اذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا بغيرنا النظر
الى فرجها قبلت شهسا وتم وبه قال الشافعي في المنصوص ومالك واحمد لانه ضرورة ثبوت القدرة على اقامته المحسنة والنظر
الى العورة عند الحاجة لا يوجب نسفا كنظر القابل والخافضة والختان والطبيب وعد في الخلاصة مواضع حل النظر الى العورة للضرورة
فراوا الاحتقان والبكارة في الغنة والرد بالعيب والمرأة في حق المرأة اولى وان لم توجد ستر ما وراى موضع الضرورة بخلاف ما لو قالوا
نعمنا النظر للشد ولا يقبل جماعا ونسب الى بعض العلما رانه لا يقبل شهادتهم اذ لم يبينوا كيفية النظر فتجمل انه واقع اتفاقا لا

قصدا وقلنا النظر يلزم للحاجة على ما قلنا قوله واذا شهد أربعة على زنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه
يرجم قال المصنف انه ينكر الدخول بما بعد وجود سائر الشرائط اى شرائط الاحصان لان الحكم شرعا بثبوت الدخول بالزنا فلو لم يكن ذلك كذا لوطقتها طلقة تعقب الرجعة ولو

غيره فلول بها بانت بالواحدة الصريحة الغرض انهما مقاربان لولد ولو ثبت الدخول بشهادة شاهدين ثبت الاحصان فاذا ثبت بشهادة الشخ فاقرارهما اولى على
كون المعنى ما ذكر المصنف ان الغرض وجود شرائط الاحصان يدخل فيه ان بينهما كما حاصيها فاما عن الاستثانة

ومالك واحمد من انه لا يثبت بذلك لاحتمال كونه من دخول على وجه الصحة ليس بخلاف لان الفرض انها امرأة لا يكون من وسط
لبشبهة لغير المنكحة ولا من نكاح فاسد لان النكاح الفاسد لا يستمر طاهر اموكدا على وجه الدلالة والاستقرار كما يفيد قوله وله امرأة

قوله فان لم تكن ولدت له وشهد عليه الخ والمقصود من هذه ان الاحصان يثبت بشهادة السامع الرجال خلافا لفرق الشافعي وما
واحد الا ان المبني مختلف فعدهم شهادة تنفي غير الاموال لا تقبل وعند زفر قبلت الا انه يقول الاحصان شرط في معنى العلة

والشان في ثباته في معنى العلة وان فيه لانه المدار فقال لان تغليظ العقوبة تثبت عنده بخلاف الشرط المحض فاشبهت حقيقة
العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه احتيالا للدرر وصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زني عبده المسلم وهو محصن انه اعتقه

قبل زناوه لا تقبل مع ان شهادة اهل الذمة على الذمي بالحق مقبولة في غير هذه الحالة لما ذكرنا من انه شرط في معنى العلة
فصار كشأنه يتم على زناؤه اذا كان المقصود تكميل العقوبة ولزم من اصله هذا وهو انه شرط في معنى العلة انه اذا رجع فهو الاحصان

يضمنون عنه وعندها لا يضمنون اذا كان علامته محضه ولنا في نفى انه في معنى العلة ان الاحصان ليس الاعتبار عن خصال
حميدة بعضها غير داخل تحت قدرته كالحرة والعقل وبعضها فرض عليه كالسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح والدخول في

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاخذ وارجحها موجودة او جازا به سكران فتشهد الشهود عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقره حيا
موجوده لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقدم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاجلده فان عاد فاجلده

فلا يتصور كونها سببا للعقوبة ولا سببا لسببه فان سببا العصية والاحصان لسبب الموضع مانع من سبب العقوبة لانه سبب
لضد سببها وهو الطاعة والشكر فيستحيل ان يكون في معنى علة الحكم وهو مانع بسببه فالسبب ليس الا الزنا الا انه يختلف الحكم
ففي حال الاحصان حكمه الرجم وفي غيره الجلد فكان الاحصان السابق على الزنا معرفا بخصوص الحكم الثابت بالزنا اعني خصوص العقوبة
والعلامة المحضة فلو لا يكون لما تثير فلا يكون علة ولا ماني معناه فكيف يضاف الحكم اليها وطهران الواقع ان الاحصان يثبت معه بالزنا عقوبة
غلظتها وبالشهادة يظهر ما يثبت بالزنا عند الحاكم فلما لم يكن سببا للعقوبة ولا علة جاز ان يدخل في اثباته شهادة النساء
كما لو شهدتا مع الرجل جاز ان يدخل في اثباته شهادة النساء كما لو شهدتا مع الرجل بالكناح من غير هذه الحالة والدخول في غرض آخر كتكميل المهر حتى يثبت احصان
ثم اتفق ان شهد عليه بالزنا ليس ارجح كذا اذا شهدتا بانه يهودي في بطنه فثبت قبله لعدم كونه سببا كذا بعد صراحة ما لو حلق عتق عبده بظهوره لفلان عليه شهادة
اشنان بالدين عتق العبد ولا يضاف العتق الى الشهادة بالدين بل الى المعلق كذا في الايضاف الرجم بعد الشهادة بالاحصان الى هذه الشهادة بل الى الزنا بخلاف
ما ذكر لان العتق يثبت بشهادة الذميين على الذمى بشهادتهما عليه بالاعتاق وانما لا يعتق بسبب التاريج لانه ينكره العبد المسلم اذ يتصوره فلا ينفذ شهادتهما عليه
لانه تغلظ العقوبة فتفسيره بعد ان كانت خمسين تشكل كونه ليس في معنى العلة للحد بانه لواقرا بالاحصان ثم يرجع عندهم رجوعه كالزنا ولذا يقبل بنية الاحصان
بلا دعوى فيجب ان يشترط في الشهادة بالزنا كونه كالتزكية عند ابي حنيفة ايجاب بان صحه الرجوع لا يتوقف على كون المقر علة للعقوبة بل على كون المقر له لا كذب فيه
اذا رجع عنه ولا كذب له في سبب الخلاف الاقرار بالدين فان المقر له كذب في رجوعه وانما صححت المحبة فيه لانه من اظهار حق الله تعالى للمالئع من شهادة النساء ليس
بذلك القدر بل كونه سببا لاصل العقوبة فحين تثبت العقوبة بشهادة الرجال بسببها كان كالشهادة على عتق الامم تسمع بلا دعوى عند ابي حنيفة
لنقضه بتحريم الفرج فروع من المبسوط شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان انه تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها
يثبت الاحصان فيرجم وعند محمد لا يثبت فلا يجرم كما لو شهد انه اقربا او انا اذ ليس بصريح وهذا لان الدخول يراى
به الجماع ويراد به الخلو ولا يثبت الاحصان بالشك ولما ان الدخول يراد به الجماع عرفا فكانت كشادة تسم على الجماع ولو شهد اربعة
والتزويج والنساء قال قع من نسائك الملاقى دخلتم بهن فلا اجمال فيه عرفا فكانت كشادة تسم على الجماع ولو شهد اربعة
على الزنا بفلانة واربعة غيرهم شهدوا به امرأه اخرى فرجم فرج الفريقان ضمنوا دية اجماعا وحدوا للنفذ عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد لا يحدون لان رجوع كل فريق معتبر في حقه لاني حق غيرهم فصار في حق كل فريق كان الفريق الآخر ثابت على الشهادة ولما ان كل فريق
على نفسه بالتزلم حد القذف لان كل فريق يقول انه عفيف قتل ظماد انهم قد نفذوا غير حق ولو شهد اربعة على رجل بالزنا فامرأة به حد عند محمد لا
البنية وقعت معتبرة فلا يبطل اي اقرار معتبر اذ الاقرار مرة هذا كعدمه عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يحد وهو الاصح لان شرط قبول البينة الحكم
الخصم وهو مقرر لا حكم لاقراره فبطل الحد لان الاقرار وانفسد حكما فصورته قائمة فيورث شبهة

باب حد الشرب قدم حد الزنا عليه لان سببه اعظم وجب له ما ولد اقال حده اشد واخره حد القذف المتيقن بسببه
بخلاف حد القذف لان سببه هو القذف قد يكون صدقا واخر حد السرقة وان كان مشددا لان شرعية لصيانة اموال الناس وصيانة
الانساب الفعل اكد من صيانة المال يعني انه اخره حد القذف لان المال دون العرض فانه جل وقاية النفس عن كل ما كره قوله ومن شرب الخمر

فان اقرب من ذهاب راحته لم يجد عند ابي حنيفة وابي يوسف دة وقال محمد بن يحيى وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب
راحته عند ابي حنيفة وابي يوسف دة وقال محمد بن يحيى فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدّر بالزمان عنده
اعتبار الجدا لزمانا وهذا لان المتأخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غير كمال قبل فكمعهم يقولون الى الله شئت
مدامة : فقلت لم لا بل اكلت السفرجله : وعندنا يقدر ذلك والرائحة تقول ابن مسعود فيه فان وجد ثم رائحة الخمر فاجلدوه وكان
قيام لا من اقوى دلالة على الشرب وانما يصاد الى التقدير بالزمان عند تعدد اعتباره والقياس بين الودائع ممكن للمستدل وانما يشبه الجاهل

فاخذ ابي الحكم وريحها موجود وهو غير سكران منها ويعرف كونه سجدا اذا كان سكران بطريق الدلالة او سكران اى جاؤا به اليه
سكران من غير الخمر من البسبب فشهدوا له عليه بذلك اى بالشرب في الاول وهو عدم السكر منها وفي الثاني وهو اسكر من غير
فانه سجدا والشهادة بكل منهما مقيد بوجود الرائحة فلا بد مع شهادتهما بالشرب ان مثبت عند الحاكم ان الريح قائم حال الشهادة
وهو بان يشهد به والشرب او يشهد به فقط فاما مراعاة باسبب كتابة فيستكتف ويخبره بان ريحها موجود واما اذا جاؤا به من بعيد
فزالت الرائحة فلا بد ان يشهد ابا يشهد ويقولوا اخذناه وريحها موجود لان مجيئهم به من مكان بعيد لا يستلزم كونهم اخذوه
في حال قيام الرائحة فيحتاجون الى ذكر ذلك للحاكم خصوصا بعد ما حملنا كونه سكران من غير الخمر فان ريح الخمر لا توجد من سكران من غير
ولكن المراد بذلك ان المحل لا يجب عند ابي حنيفة وابي يوسف بالشهادة مع عدم الرائحة فالمراد في الثاني ان يشهد واما بانه
سكر من غير رائحة مع وجود الرائحة ذلك المسكر الذي هو غير الخمر وكذلك عليه الحمد اذا قرور ريحها موجود لان جناية شرب قد ظهرت بالبنية
والاقرار لم يتقادم العمدة الاصل في ثبوت حد الشرب قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب فاجلدوه الى ان قال فان عاد الرابعة
فاقتلوه اخرجه صاحب السنن والنسائي من حديث معاوية بن ربيعة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان سكران فاجلدوه ثم ان سكران فاجلدوه ثم ان سكران فاجلدوه ثم ان سكران فاجلدوه
حديث ابن جابر عن معاوية بن ربيعة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان سكران فاجلدوه ثم ان سكران فاجلدوه ثم ان سكران فاجلدوه ثم ان سكران فاجلدوه
ثم نسخ القتل اخرج النسائي في سننه الكبير عن محمد بن اسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم بن جبريل قد شرب الخمر في الرابعة فجلده ولم يقتله وزاد في لفظه فرأى المسلمون ان الحد قد وقع وان القتل قد ارتفع رواه ابن جرير في سننه عن ابي اسحاق
از عليه السلام اني بالنعمان قد شرب الخمر ثلثا فامر به ففرض فلما كان في الرابعة امره فجلده الحمد فكان الشنخا وروى الوداع في سننه قال ثنا
بن عبدة الضبي ثنا سفيان قال الزهري ان ابا قبيصة بن ذؤيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد
فاجلدوه فان عاد في الثالثة او الرابعة فاقتلوه فاتي رجل قد شرب فجلده ثم اتى به فجلده ثم اتى به فجلده ورفع القتل وكانت رخصة
قال سفيان حدث الزهري بهذا الحديث وعنده منصور بن المعتمر ومخول بن راشد فقال لما يكونا وافدى اهل العراق بهذا الحديث
انتهى وقبيصة في صحبته خلاف واثبات النسخ بهذا احسن مما اثبت به المصنف في كتاب الاسيرة من قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم
الا باحدى ثلاث الحديث فانه موقوف على ثبوت التاريخ نعم يمكن ان يوجب النسخ الاجتهادى تعارضا في القتل فترجح الثاني له
فيلزم الحكم بنسخه فان بدلا لزم في كل ترجيح عند التعارض قوله وان اقرب من ذهاب راحته لم يجد عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد بن يحيى وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها او ذهب السكر من غير الخمر لم يجد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد بن يحيى
فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدّر بالزمان عند تعدد اعتباره والقياس بين الودائع ممكن للمستدل وانما يشبه الجاهل
الى راي القاضي او لشهود وهو المختار وانه لان التأخير يتحقق بمضي الزمان بلا شك بخلاف الرائحة لانها قد تكون من غير كمال قبل يقولون
الى الله قد شربت مدامة فقلت لم لا بل اكلت السفرجله وانك بوزن يمنع ذلك من بآية اى الخمر رائحة فمه وقال الآخر سفرجله يحكى
شدي النواذب لها عرف ذى فسق وصفرة زاهية فظهر ان رائحة الخمر مما يلبس بغيره فلا يسلط شئ من الاحكام بوجوده ولا بد بها ولو سلطنا

وأما الأقوال بالتقادم لا يبطله عند محمد كذا في حد الزنا على ما هو تقريره وعندنا لا يقلم الحد إلا عند قيام الواحدة لأن حد الشرب ثبت بإجماع الصحابة ولا إجماع إلا برأي ابن مسعود وقد شرط قيام الواحدة على ما فيها

إنما تنبسط على ذوي المعرفة فلا موجب لتقييد العمل بالبينة بوجودها لأن المعقول يفيد قبولها بعدم التهمة والتهمة لا تتحقق في الشهادة بسبب وقوعها بعد ذهاب الرأفة بل بسبب تأخير الادعاء تأخير العيد تفريطاً وذلك منتف في تأخير يوم ونحوه وبه تذهب الرأفة إجاب المصنف وغيره بما حمله الاستدلال بقيام الرأفة لقبول الشهادة عرفت من قوله ابن مسعود وهو ما روى عبد الرزاق ثنا سفيان الثوري عن يحيى بن عبد الله التيمي الجابري عن أبي ماجد الحنفى قال جابر بن عبد الله بن سكران قال لعبد الله بن مسعود فقال لعبد الله بن مسعود ما فعلت في الرجل يمشي ثم عاد به من الغدود عابسوط ثم امر به فذقت ثمرة بين حجرين حتى صار حرة ثم قال للجلاء واجلدوا رجلاً يدرك إعطى كل عضو حقه ثم طلق عبد الرزاق رواه الطبراني ورواه إسحاق بن إبراهيم بن جرير بن عبد الحميد عن يحيى بن عبد الله الجابري ورفق دافع بأن محل النزاع كون الشهادة لا يعمل بها إلا مع قيام الرأفة والحديث المذكور عن ابن مسعود ليس فيه شهادة منع من العمل بها لعدم الرأفة وقت ادائها بل ولا إفرازاً لما فيه أنه حده بظهور الرأفة بالترتبة والمرارة التي لا يمكن والترتبة والثلاثة التحريك وهما بين ثمانين من فوق قال ذو الرمة يصف بعيراً بعيد مسافات الخطو غوج شمردل في تقطيع أنفاس المهار ثلاثة أي حركة والمسافات جمع مسافة والغوج بالعين المعجمة الواسع الصدر ومعنى تقطيع ثلاثة أنفاس المهار أي أنه إذا بارأه في السير أطهر في أنفاسها الضيق والتتابع لما يجهد وإنما فعله لأن بالتحريك تظهر الرأفة من المعدة التي كانت خفية وكان ذلك مذموماً ويهمل عليه ما في الصحيحين عن ابن مسعود أنه قرأ سورة يوسف فقال رجل ما هكذا أنزلت فقال عبد الله بن مسعود قد قرأتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحسنت فبينا بويكلمه إذ وجد منه رأفة الخمر فقال الخمر كذب بالكاتب فخره الحد فخرج الدار فطعن بسنجد صحيح عن السائب بن يزيد عن عمر بن الخطاب أنه ضرب رجلاً وبعده منه ريح الخمر فذوق نفاث ريح شراب والجماع أن حد عند وجود الريح مع عدم البينة والأقوال لا يستلزم اشتراط الرأفة مع أحد هاتين هود مذهب بعض العلماء منهم مالك وقول الشافعي ورواية عن أحمد والاصح عن الثوري وأكثر أهل العلم نفيه وما ذكرنا عن عمر بن الخطاب ما ذكر عنه غير من وجد منه الرأفة ويخرج لأنه أصح وإن قال ابن المنذر ثبت عن عمر أنه جلد من وجد منه ريح الخمر الحد ما وقد استبعد بعض أهل العلم حديث ابن مسعود من جهة المعنى وهو أن الأصل في الحد وإذا جازى بها مقران براداً ويرد ما استطاع فكيف يأمر ابن مسعود بالمرقرة عند عدم الرأفة ليطهر ريح فجدد فان صح فإليه أنه كان رجلاً مولعاً بالشرب مدناً عليه فاستجاز ذلك فيه وأما قوله ولأن الرأفة من أقوى دلالة على القرب وإنما يصار إلى التقدير بالزمان عند تعذر اعتبار القرب ثم أجاب عما يتوهم من أن الرأفة مشتبهة بقوله والتميز بين الرأفة ممكن للستل وإنما تشبه على الجهال فليس يفيد لأن كونها دليلاً على القرب لا يستلزم انحصار القرب فيها ليلزم من انتفاء ثبوت البعد والتقدم لأن القرب يتحقق بصورة كثيرة لا بصورة واحدة هي عند قيام الرأفة لأن ذلك عين التنازع فيه وهو المانع فقوله بعده وإنما يصار إلى التقدير بالزمان عند تعذر اعتبار الزمان فإن ادان اعتبار القرب بالرأفة وهو محل النزاع فنقول محمد هو الصحيح قوله وأما الأقوال بالتقادم لا يبطله عند محمد كما في حد الزنا لا يبطل إلا أقوالاً بالتقادم اتفاقاً على ما هو تقريره من أن البطلان للتهمة ولا يلزم عليهم على نفسه وعندنا لا قيام الحد على المقر بالشرب إلا إذا أقر عند قيام الرأفة لأن حد الشرب ثبت بإجماع الصحابة ولا إجماع إلا برأي ابن مسعود

فان اخذه الشهود و ريجها بوجد منه وهو سكران فلن يجوابه من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع اليك
قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يثبت به في مثله ومن سكر من النبي حتى

وقد شرط قيام الرأفة على ما روينا بمعنى انه لم يقل بالحد الا اذا كان مع الرأفة فيبقى انتفاؤه في غير ما بالاصل لامضا فالإلى
لفظ الشرب واما اضافة ثبوته على الاجماع بعد قوله والاصل فيه قوله عرم النخ ففيل لانه من الآحاد ومثله لا يثبت الحد والاجماع
قطعي ولا يخفى ان هذا ذهب الكرخي فاما قول المحصا ص وهو قول أبي يوسف فيثبت الحد بالآحاد بعد الصحة وقطعية الدلالة وهو مرجح
فان كان المص يرى انه لا يثبت به أشكل عليه جعله اياه اقل الاصل فان لم يره أشكل نسبه الاثبات الى الاجماع وانت علمت
انه انما الزم قيا ما عند الحد بلا اقرار ولا بنية كما هو ظاهر ما قد مناه فان ادعى ان ذلك كان مع اقراره فليبين في الرواية وسنه
فواد بن سماعة عن محمد قال هو اعظم عندي من القول ان يبطل الحد بلا اقراره وانما اقيم عليه الحد وان جازع بعد اربعين عاما
قوله فان اخذوا المشهود وسماه جد منه او سكران من غير ما ويرى ذلك الشراب يوجد منه وهو يواب الى مصرفها الامام
او مكان بعيد فانقطع ذلك اى الريح قبل ان ينتدب اليه حتى قولهم جميعا لان التأخير الى القطع عما الغدر بعد المسافة فلا يتم في هذا
التأخير والاصل ان قوما شهدوا عند عثمان على عقبة بشرب الخمر وكان بالكوفة فحملوا الى المدينة فاقام عليه الحد قوله ومن سكر
من النبيذ حد فالحد انما يتعلق في غير الخمر من الابنية بالسكر وفي الخمر بشرب قطرة واحدة وعند الائمة الثلاثة كلها اسكر كثيرة
حرم قليلا وحده بقوله عرم كل مسكر خمر رواه سلم فانه ان مطلوبان وليست دون تارة بالقياس وتارة بالسماع اما السماع فتارة
بالاستدلال على ان اسم الخمر لغة لكل ما خامر العقل وتارة بغير ذلك فمن الاول ما في الصحيحين من حديث ابن عمر نزل تحريم الخمر
وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير وما في مسلم عن عرم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام وفي رواية احمد
وابن حبان في صحيحه وعبد الرزاق وكل خمر حرام واما يقال ان ابن معين طعن في هذا الحديث فلم يوجد في شيء من كتب الحديث
وكيف لا بذلك وقد روى الجماعة الا البخاري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر من ثنتين الشجرتين
النخلة والغيبة وفي الصحيحين من حديث انس كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر وما شربهم الا الفصيح البسر والتمر وفي صحيح البخاري
قول عمر رضي الخمر ما خامر العقل واذا ثبت عموم الاسم ثبت تحريم هذه الاشربة بنص القرآن ووجوب الحد بالحديث الموجب بثبوته
في الخمر لانه مسمى الخمر لكن هذا كله ممول على التشبيه بخذ اداة فكل مسكر خمر كزيد اسد اى في حكمه وكذا الخمر من ثنتين او من خمسة
هو على الادعاء حين استحد حكمها بها جاز تنزيلها منزلة ما في الاستعمال ومثله كثير في الاستعمالات اللغوية والعرفية يقول السلطان
هو فلان اذ كان فلان فان الكلمة عند السلطان يعمل بكلامه اى المحرم لم يقتصر على العنب بل كلما كان مثله من كذا وكذا فهو لا يراى الا الحكم
ثم يلزم في التشبيه عموم وجه في كل صفة فلا يلزم من هذه الاحاديث ثبوت الحد بالاشربة التي هي غير الخمر بل يصح الحمل المذكور فيها
ثبوت حرمتها في الجملة اما قليلا وكثيرا او كثيرا المسكر منها وكون التشبيه خلاف الاصل يجب المصير اليه عند اللبس عليه وهو ان ثلث
في اللغة من تفسير الخمر بالتي من العنب اذا اشتد وهذا لا يشك فيه من تنبج مواقع استعمال اسم ولقد يطول الكلام بزيادة
وييل على ان الحمل المذكور على الخمر بطريق التشبيه قول ابن عمر رضي حرمت الخمر وما بالمدنية منها شئ اخرجه البخاري في الصحيح ومعلوم
انما اراد باللعن لثبوت انه كان بالمدنية غير لما ثبت من قول انس وما شربهم يومئذ اثنى يوم حرمت الا الفصيح البسر والتمر

لما روي أن عمر بن الخطاب أقيم الحد على امرأى سكران فبيد بين الكوم في حد السكر ومقتله حد المستحق عليه عتق

اسما أطلق هو وغيره فيه الحمل لغيرها عليها بهو بوقان على وجه التشبيه واما الاستدلال بغير عموم الاسم لغة فمن ذلك ما روي ابو داود
والترمذي من حديث عائشة عمن عزم كل سكر حرام وما سكر الفرق منه فملوك الكف منه حرام وفي لفظ الترمذي فالحسوة منه
حرام قال الترمذي حديث حسن ورواه ابن جبان في صحيحه ووجود حديث في هذا الباب حديث سعد بن ابى وقاص انه عزم نهي
عن قليل ما سكر كثيره اخرجه النسائي وابن جبان قال الترمذي لانه من حديث محمد بن جسد العبد بن عمار الموصلى وهو واحد
الثقات عن الوليد بن كثير وقد احتج به الشيخان عن الضحاك بن عثمان وقد احتج به مسلم عن بكير بن عبد الله بن الاشج عن عامر
بن سعد بن ابى وقاص قد احتج به الشيخان ومنه فجوهم بعدم ثبوت هذه غير صحيح وكذا حمله على ما به حصل السكر وهو القبح الاخير
لان صريح هذه الروايات القليل وما استدل الى ابن مسعود كل سكر حرام قال بهى الشربة التي اسكرتك اخرجه الدارقطني ضعيف
فيه الحجج بل غاية وعمار بن مطر قال دامنا هو من قول ابراهيم يعني النخعي واستدل الى ابن المبارك انه ذكر له حديث ابن مسعود
فقال حديث باطل على انه او من عارضه ما تقدم من المرفوعات الصريحة الصحيحة في تحريم قليل ما سكر كثيره ولو عارضه
كان المحرم مقدما وما روي عن ابن عباس من قوله حرمت الخمر بعينها قليلا وكثيرا والمسكر من كل شراب لم يسلم نعم
هو طريق جيدة هي عن ابن عون عن ابن شاذان عن ابن عباس حرمت الخمر بعينها قليلا وكثيرا والمسكر من كل شراب
وفي لفظ ما سكر من كل شراب قال وهذه اولى بالصواب من حديث ابن شبرمة فهذا انما فيه تحريم الشراب المسكر واذا كانت
طريقة اقوى وجب ان يكون هو المعبر ولفظ السكر تصحيف ثم لم يثبت ترجيح المنع السابق عليه بل هذا الترجيح في حق ثبوت
الحرمه ولا يستلزم ثبوت الحرمة ثبوت الحد بالقليل الا بسمع او بقياس فهم يقيسونه بجامع كونه سكر لا صحابا فيه منع
خصوصا وعموما خصوصا فمنعوا ان حرمة الخمر معللة بالاسكار وذكر وعنه عزم حرمت الخمر بعينها والمسكر الخ وفيه علمت
ثم قوله بعينها ليس معناه ان علة الحرمة عينها بل ان عينها حرمت ولذا قال في الحديث قليلا وكثيرا والرواية المقررة
بالبلل باللام ولو كان المراد ما ذكرنا وهذا هو مراد المصنف بما ذكره في الاشربة من نفي تعليلها بالاسكار لان لم يذكره الا لئلا يفتى ان حرمتها
مقيدة بالاسكار اى لو كانت العلة الاسكار لم يثبت تحريم حتى يثبت العلة وهى الاسكار او منطوقه من الكثير لان حرمتها ليست
معللة اصلا بل هى معللة بانه رقيق مله مطرب يدحو قليلا الى كثيره وان كان القدوري مصر على منع التعليل اصلا ونقض حمدا
بذه العلة بان الطعام الذي يضره كثيره لا يحرم قليلا وان كان يدعو الى كثيره لكن المصنف ذكر في كتاب الاشربة ما يفيد ما ذكرنا
فانه قال في جواب الحاق الشافعى حرمة المثلث المعنى بالخمر وانما يحرم قليلا لانه يدعو الى كثيره لرقته ولطافته والمثلث لفظه
لا يدعو وهو في نفسه غذا ولا يخفى بعد هذا ان اعتبار دماثة القليل الى الكثير في الحرمة ليس الا لحرمة السكر ففي التحقيق الاسكار
هو المحرم ببلغ الوجوه لانه الموقع للعداوة والبغضاء والصدع عن ذكر الله وعن الصلوة واتيان المفاسد من القتل وغيره كما اشار
النص الى عليتها ولكن على تقدير ثبوت الحرمة بالقياس لا يثبت الحد لان الحد لا يثبت بالقياس عندهم وهو ما ذكرنا من المنع على
فاذا فلم يثبت بهجور والشرب من غير الخمر ولكن ثبت بالسكر منه باحد حديث منها ما قدمناه من حديث ابى هريرة فاذا سكرنا جلدنا

فلا حد على من وجد منه راحة الخمر أو تقيها لان الراحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن الكراه واضطرار فلا حد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من البهاح لا يوجب الحد كالبيع ولبن الرماك وكذا شرب الكوك لا يوجب الحد

الحديث فلو ثبت به حل بالمسكر لكان مفهوم الشرط وهو منتف عنهم فوجب ليس الاثبات الحد بالسكر ثم يجب ان يحمل على السكر من غير الخمر لان حمله على الاعم من الخمر يقتضي فائدة التقييد بالسكر لان في الخمر سحر بالقليل منها بل يوجبهم عدم التقييد لغيبها انه لا يحد منها حتى يسكر واذا وجب حمله على غيبه باصا الحد منتفيا عند عدم السكر بالا حصل حتى يثبت ما يخرج عنه ومنها ما روى الدارقطني في سننه ان اعرابيا شرب من اداة عمر بن عبد افسك ففرضه الحد فقال الاعرابي انما شربته من اداةك فقال عمر انا جاوناك بالسكر وهو ضعيف لسعيد بن ذى الغنوة ضعيف وفيه جهالة وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا علي بن مسهر عن ابي شيبة عن جسان بن مخارق قال بلغني ان عمر بن الخطاب سار رجلا في سفر وكان صائما فلما افطر اقبل الى قرية لعمر معلقة فيها نبيذ فشربه فسكر ففرضه عمر الحد فقال انما شربته من قرتبك فقال له عمر ما جلدناك سكر وفيه بلع وهو عندي القطاع واخرج الدارقطني عن عمران بن داود عن خالد بن دينار عن ابي اسحاق عن ابن عمران رسول الله صلى الله عليه وسلم اني برجل فذكر سكر من نبيذ تمر فجدد وعمران بن داود يفتح الواو فيه مقال وروى الدارقطني في سننه عن وكيع عن شريك عن فراس عن الشعبي ان رجلا شرب من اداة علي بن ابي بصير فسكر ففرضه الحد ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحيم بن سليمان عن مجاهد عن الشعبي عن علي بن جوه وقال فرضه ثمانين وروى ابن ابي شيبة ثنا عبد الله بن نمير عن حجاج عن ابن عون عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس قال في السكر من النبيذ ثمانون فمذه وان ضعف بعضها فتعد والطرق ترقيه الى الحسن مع ان الاجماع على الحد بالكثير فان افلا انما هو في الحد بالقليل غير ان هذه الادلة كما ترى لا تفضل بين نبيذ ونبيذ والمصقيد وجوب الحد بقوله ولا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من البهاح لا يوجب الحد فقد ذكرنا انه يتخذ من المحبوب كلها والعسل يحل شربه عند ابي حنيفة يعني اذا شرب منها من غير لهو ولا طرب فلا يحد بالسكر منها عند ولا يقع طلاقه اذا طلق سكران منها كالتام الا ان المص في كتاب الاشربة قال ويل سجد في المتخذ من المحبوب اذا سكر منه قيل لا يحد وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا والاصح انه يحد وانه روى عن محمد بن سكر من الاشربة انه سجد بن غير تفصيل وهذا لان الفساق يجتمعون عليه اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذلك المتخذ من الالبان اذا اشبه فو على هذا انتهى وهو قول محمد فقد صرح بان اطلاق قوله هنا لان السكر من البهاح لا يوجب حدا غير المختار ورواية عبد العزيز عن ابي حنيفة وسفيان انهما سئلا عن شرب البنج فارتفع الى راسه وطلق لوراة بل يقع قالان كان يعلمه حين شربه ما هو يقع قوله ولا حد على من وجد به ربح الخمر او تقيها لان الراحة محتملة فلا يثبت مع الاحتمال ما يندرسى بالشبهات وكذا الشرب قد يكون عن الكراه فوجوده فيها في القى لا يدل على الطواعية فلو وجب الحد وجب بلا حجب واورد عليه انه قال عن قريب والتمييز بين الروايج ممكن للمستدل فقطع الاحتمال وهنا عكس قال وتكلف بعضهم في توجيهه يريد به صاحب النهاية بان الاحتمال في نفس الروايج قبل الاستدلال بالتمييز بعد الاستدلال على وجه الاستقضا قال ولقال ان يقول اذا كان التمييز يحصل بالاستدلال فافا استدلال على الوجه المذكور في هذه الصورة يرتفع الاحتمال في الاشربة فينبغي ان يحد ولم يقل احد ونقل ايضا عنه ان التمييز لا يعاينه انما فيه بان من عاين الشرب يبين على يقين لا على استدلال وتخير صاحب المداية

ولا يجد حتى يؤول عنه السكر تحصيله المقصود الا تزجار واحد الخمر في السكر مما يؤخذ سوطا لاجماع الصحابة

اثبت التمييز في صورة الاستدلال لاني صورة العيان انني بقى الاشكال بجاله ولا يخفى ان المراد معانية الشرب والاستدلال لا ينافيه لان المشروب جاز كونه غير الخمر فيستدل على انه خمر بالرائحة فكون المعص جعل التمييز بغير الاستدلال لا ينافي حالة العيان ثم لا شك ان كون الشيء محتملا لا ينافي ان يستدل عليه بقرائن بحيث يحكم به مع شبهة فلا ملازمة بين الاحتمال وعدم الاستدلال عليه بل جاز ان يثبت الاستدلال مع ثبوت ضرب من الاحتمال فلا يصح قوله انه قطع الاحتمال حيث ذكر انه يمكن التمييز بالاستدلال ولا شك ان المنظور اليه والمقصود في الموضوعين ثبوت طريق الدرر اما الموضع الثاني وهو عدم المحذور بوجود الرائحة والتقي فظاهر وطريقة انه لو ثبت المحذور كان مع شبهة عدمه لان الرائحة محتملة وان استدل عليها فان فيها مع الدليل شبهة قوية فلا يثبت المحذور اما في الموضع الاول فلا شك ان في اثبات اشتراط عدم التقادم لقبول البينة والاقرار في كثير واسع ولا يمكن اثبات هذا الطريق الكائن للدرر الا باعتبار مكان تمييز الرائحة الخمر من غير الحكم باعتبار التمييز بالاجتهاد في الاستدلال فان كان ملزوما شبهة النفي لتبين من تحصيل هذا الطريق الواسع للدرر لانه لو لم يعتبر التمييز ما فيه من شبهة لكان الشبهة والاقرار معمولا بهما في ازمته كثيرة متاخرة بل رائحة فيقام بذلك ما لا يحصى من المحذور ومن اشتراط ذلك وصحت طريقة مع الشبهة والاحتمال فظهر ان كلاما صحيح في موضعه فدرر المحذور في مجرور الرائحة والقي الاحتمال وردت الشبهة بل رائحة اذا لم يكن التمييز لان الاحتمال قوله ولا يجد السكر ان حتى يزول عنه السكر تحصيله المقصود الا تزجار وبذا باجماع الامة الاربعة لان غيبوبة الفعل او غلبة الطرب والشرح تخفف الالم حتى حكى لي ان بعض المتصاين اسمة عوا انسانا لم يضحكوا عليه بخلافه لثقله لزوجة بر كبتيه لا يقلها الا بكلفة ومشقة فلما غلب على عقله ادعى القوة والاقدام فقال له بعض الحاضرين ما رجا ليس بصحيح والا فصيح فذهجرة على ركبتك فاقدم ووضعتها حتى اكلت ما هناك من لحمه وهو لا يلتفت حتى طفت اذ ان التها بعض الحاضرين بالركبتين فلما افاق وجد ما به من حراقة النار الباذية درست ركبتك ككث بهامة الى ان يريت تعادبت بذلك الكلي البائع في غاية العجوبة والظن من الاخطا وصار يقول يا ليتها كانت في الركبتين ثم لم يستطع اصدا في حال صحوه ان يفعل مثل ذلك بالاخرى لتستريح من الهما ومنه فربا واذا كان كذلك فلا يفيده الحمد فائدة الاحاط الصحو وتأخير الحمد بعد جاز قوله واحد الخمر والسكر اى من غير ما شالون سوطا وهو قول مالك واحمد وفي رواية عن احمد وهو قول الشافعي اربعون الا ان الامام لوراي ان يجله ثمانين جاز على الاصح واستدل على تعيين الثمانين باجماع الصحابة روى البخاري من حديث السائب بن يزيد قال كنا ناتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدا من خلافة عمر فنقوم اليه بايدينا ونعالنا واردتنا حتى كان اخر امرأة عمر فنجد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين واخرج مسلم عن النس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد ابو بكر اربعين فلما كان عمر بن الخطاب من الريف والقرى قال ما ترون في جلد الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف ازمى ان يجلسه ثمانين كما خف مجلد عمر ثمانين وفي الموطأ ان عمر استشار في الخمر بشيرها الرجل فقال له علي بن طالب ترى ان تجلد

بقرق على بدنه كما في حد الزنا على ما هو المشهور في المشهور من الرواية وعن محمد بن أبي جعفر الطوسي في التختيف لأنه لم يرد به
نقص وجه المشهور أن الظاهر في التختيف مائة فلا يعتبر ثانيا وإن كان عبد الله أربعون لأن الرق منصف على ما عرف

إذا شرب سكرًا إذا سكره إذا هذى أقرى وعلى المفترى ثمانون وعن مالك رواه الشافعي ولا مانع من كون كل من علي وعبد الله
بن عوف أشار به لك فروى الحديث مرة مقتصرًا على بدنة مرة على بدنة وأخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عباس أن الشرب كانوا
يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدي والنعال والعصا حتى توفي فكان أبو بكر يجلدهم أربعين حتى توفي إلى أن
قال عمر ما ذاترون فقال علي رضي الله عنه إذا شرب الخ وروى مسلم عن أنس قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب الخمر
فضربه الجريدتين نحو الأربعين وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف اخذ الحد وثمانون
فأمر به عمر فيمكن بجريدتين متعاقبتين بان أنكرت واحدة وأخذت أخرى ولا في ثمانون ويكون مما رأى عزم في ذلك الرجل
وقول الراوي بعد ذلك فلما كان عمر استشار الخ لا في ذلك فان حاصله استشاره فوقع اختياره على تقدير ثمانين التي
عليها فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن قوله وفعله أبو بكر بعده واللازم أن أبكر جلد ثمانين واثبت ما يفيد أن عمر هو الذي
جلد الثمانين بخلاف أبي بكر والله أعلم وقد أخرج البخاري ومسلم عن علي رضي الله عنه قال ما كنت أقيم على حد حتى يموت فيه فاجده من نفسي
الأصاحب الخمر لأن ما تنص عليه من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه والمراد لم يسنه فيه حدًا معينًا ولا معلوم قطعًا أنه أمر
بضربه فنهذه الأحاديث تفيد أنه لم يكن مقدرا في زمنه عزم بعد معين ثم قدره أبو بكر وعمر بأربعين ثم اتفقوا على ثمانين وإنما جاز لهم أن يجمعوا
على تعيينه والحكم المعلوم منه عزم عدم تعيينه لعلمهم أنه عزم انتهى إلى هذه الغاية في ذلك الرجل لزيادة فساد فيه ثم رأوا بل الزمان
تغيروا إلى نحوه وأكثر على ما تقدم من قول السائب حتى عثوا وفسقوا وعلوا الزمان كلما فخر كان فساد أهل الكفر فكان ما أجمعوا عليه
هو ما كان حكمه عزم في أمثالهم وأما ما روى من جلد علي أربعين بعد عمر فلم يصح وذلك ما في السنن من حديث معاوية بن جصين بن المنذر
الرقاشي قال شهدت عثمان بن عفان رضي الله عنه أني بالوليد بن عتبة فشهد عليه حمران ورجل آخر فشهدا أنه رأى شربا وشهد الآخر
راه تقيًا فقال عثمان أنه لم يتيقأ حتى شهد بها فقال لعلي أقم عليه الحد فقال علي للحسين أقم عليه الحد فقال دل حارثا من ثوب
فأمره فقال علي لعبد الله بن جعفر أقم عليه الحد فاخذ السوط فجعله وعلى بعد إلى أن بلغ أربعين قال حبسك جلد النبي صلى الله عليه وسلم
أربعين وجلد أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا حب إلى قوله ويفرق الضرب على بدنه كما في حد الزنا ونقل من قوله
ابن مسعود رضي الله عنه أن كل ذي عضو حقه يعني ما خلا الوجه والركب والفرج عند أبي يوسف يضرب الرأس أيضا وتقدم
قوله ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد بن أبي جعفر الطوسي في التختيف لأنه لم يرد به نص وجه المشهور أن الظاهر في التختيف
التختيف مرة بمقتضى الحد ولا يعتبر ثانيا بعد التجريد والاقارب المقصود من الانزبار الفوات وتقدم له مثله في الطهارة حيث
قال في جواب تخفيف الروث والنخس للضرورة قلنا الضرورة قد أثرت في النعال مرة فكفى مؤثرا فلا يخفف مرة أخرى وله ضده في الصلوة
حيث قال في تخفيف القراءة للمسافر ولأن السفر قد أثر في إسقاط شرط الصلوة فلان يؤثر في تخفيف القراءة أولى وتقدم هناك الجمع بينه
وبين ما في الطهارة أن لا ملازمة بين نفي التختيف ثانيا ووجوده أولا من حيث هو وجوده والموتل عليه في كل موضع الذي ليس له
قوله وإن كان عبد الله أربعون على ما عرف من ابن الرق مؤثر في تنصيف النعمة والعقوبة فاذا قلنا إن حد الحر ثمانون قلنا

ومن اقرب بشرب الخمر او الشكره رجع لم يجد لانه خالص حق الله تعالى وثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت
 بالاقرار مرة واحدة وعن ابي يوسف انه يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنينها هناك
 انشاء الله ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال لان فيها شبهة البدلية وقمة الضلال والسيان والسكران
 الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقاً قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعيف هذا عندنا حنيفة سره
 وقالوا الذي يحد ونخلط كلامه لانه هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشائخ وله انه يؤخذ في اسباب الحد وبانقضائها
 درة الحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز شيء وثقي ومادون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو
 والمعتق في القدم المسكون في الحرمة ما قاله بالاجماع احداً بالاحتياط والشائخ يري معتبراً في مشيئة وكاينة والطوايف وهذا مما يتفاوت ولا معنى لاعتناء
 لان حد العبد اربعون ومن قال حده اربعون قال حد العبد عشرون قوله ومن اقرب بشرب الخمر والسكر ليعتقن وهو عسير الرطب
 اذا اشتد ثم رجع لم يجد لانه خالص حق السدق ولا كذب له في الرجوع عنه فيقبل ولا يصح ضم سببه لان اقراره بالسكر من غير الخمر
 اما في حال سكره ولا يعتبر اقرار السكر كما سياتي اوبعد ولا يعتبر للتقدم فلا يوجد بالصح الرجوع عنه قوله ويثبت الشرب
 بشهادة شاهدين ويثبت باقرار مرة واحدة وعن ابي يوسف انه يشترط الاقرار مرتين وقوله سنينها هناك اي سنين هذه
 المسئلة في الشهادات ولا تقبل فيه شهادة النساء مع الرجال ولا نعلم في ذلك خلافاً لان فيها شبهة اي في شهادة النساء شبهة
 البهلية لقولهم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فاعتبرنا عند عدم الرجلين ولم يروبه حقيقة بالاجماع لانها لو شبهت ما رجع
 مع امكان رجلين صح اجماعاً وفيه تمة الضلال لقوله تعالى ان تفضل احدكما فتذكر احدكما الاخرى في الكشاف ان تفضل اي
 لا تهدي الشهادة في التيسير الضلال هنا النسيان وقوله فتذكر احدكما الاخرى اي تزيل نسيانها قوله والسكران الذي يحد
 سكره من غير الخمر عن ابي حنيفة هو الذي لا يعقل منطقاً قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة زاد في الفوايد النظرية ولا الارض
 ولا السمار وقالوا هو الذي يهذى ويخلط وبه قال الائمة الثلاثة ولما لم يذكر الخلاف في الجامع الصغير ذكره المصنف والمراد ان يكون غالب
 كلامه بهيئاً فان كان نصفه مستقيماً فليس سكران فيكون حكم الصحاة في اقراره بالحدود وغير ذلك لان السكران في العرف
 من اخلط كلامه جده بهزله فلا يستقر على شيء واليه مال اكثر المشائخ واختار للفتوى لان المتعارف اذا كان بهذي سمي سكراناً
 وما يدع قول على سكره هذا ولا بي حنيفة رحمه الله ان يؤخذ في اسباب الحدود باقتضاء درر لبيل الا لزام في شهادة الزمان يقول كالميل
 في المكحلة وفي السرقة بالاخذ من الخمر التام لان فيما دون ذلك شبهة الصحو فيندري الحد واما في ثبوت الحرمة فما قاله الا صياط في امر الحدود
 في الحرمة وانما اختار للفتوى قولها لضعف وجه قوله وذلك انه حيث قال يؤخذ في اسباب الحدود باقتضاء فقد سلم ان السكر
 يتحقق قبل الحالة التي عينها وانه تفاوت مراتبه وكل مرتبة هي سكر والحد انما انيط في الدليل الذي اثبت حد السكر بما يسمى
 سكر الا بالمرتبة الاخيرة مستحلي ان الحالة التي ذكر قلما يصل اليها سكران فيؤدي الى عدم الحد بالسكر وقوله من دون
 ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو ممنوع بل اذا حكم العرف او اللغة بانه سكران بمقدار من اختلاف الحال حكم بانه سكران بلا شبهة
 صحو وما عد من ذلك القدر من التمييز لم يجعل شبهة في انه سكران واذا كان سكران بلا شبهة حد فالمعتبر ثبوت شبهة في سكره في
 بقى الحد لا ثبوت شبهة صحه وروى بشر عن ابي يوسف اعتبار السكر بقراءة سورة قل يا ايها الكافرون ولا شك ان المراد من
 يحفظ القرآن او كان حفظها فيها حفظ منه لا من لم يدر سها اصلاً قال بشرة انه قال لابي يوسف كيف امر بها من بين السور فما
 يخطئ فيها العاقل الصاحي قال لان السديين ان الذي عجز عن قراتها سكران يعني به ما في الترمذي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
 عبد الرحمن بن عوف طعنا فذاعا واستقانا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلوة فقد موت في فقرات قل يا ايها الكافرون لا عهد
 ما تعبدون ونحن نعبد ما نعبدون فانزل السديق يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلمون ما تقولون
 ولا ينبغي ان يجعل على هذا بل ولا يعبر به فانه طريق سماع تبديل كلام السدي عز وجل فانه ليس كل سكران اذا قيل له اقرأ قل

ولا يجد السكران باقراره على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيجتاح لدراسته لانه خالص
حق الله تعالى مجزوف جدا القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته

يا أيها الكافرون يقول لا احسنها الآن بل يندفع قاريا فيبذلها الى الكفر ولا ينبغي ان يلزم حجة بطريق ذكرها هو كنفه ان لم يرد
به نعم لو تعين طريقا لا قامت حكم الله تعالى لكن ليس كذلك فان معصية السكران لا تتوقف عليه بل له طريق معلوم
هي ما ذكرنا وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لم ينل من لم يحبسها لا يوجب قصر العرف عليه
وعرف مما ذكر ان من استدلل لابي حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية على ان السكر هو ان لا يعقل منطقا الخ غرق
في الخبط لانها في عسل واحد لم يصل سكرهم الى ذلك المحل كما علمت من انهم اذروا
الوجوب وقاموا للاسقاط وجعلهم سكارى فهي تفيد من قوله واما قوله تعالى حتى تعلموا الآية فانما اطلق لاسم الصلوة
حتى يصح كل الصحو بان يعلموا جميع ما يقولون حسنة ان يبدلوا اجزاء ما يقولون وليس منه اي من مراتب السكر كذا لو كان بل ان
من وصل الى ذلك المحل الذي كانوا فيه ليس سكرانا وكون المقدار الذي هو سبب الحد ما هو لا تعرض له بوجه وقول المصنف الشافعي
يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركته واطرافه يفيد ان المراد من الاجماع في قوله والمعتبر في القترح المسكر ما قاله دالا لجامع المباح المنة
والالم يكن للشافعي قول آخر يخالف قولهما وادع فيه شارح بانه قسده فخر الاسلام وفيه نظر فان الشافعي يوجب الحد في ثمة
البنية السكر جنبه وان قل ولا يعتبر السكر اصلا ولا يخفى انه ليس بلازم من نقل قول الشافعي في تجديده السكر مطلقا ما هو اعتقاد
النقل ان الشافعي يحد بالسكر بل الحاصل انه لما قال يحد بالسكر يعني ما هو السكر مطلقا عنهما وعن الشافعي مفصلا عن الامام
اي هو باعتبار اقتضائه الحد هو اقصاه باعتبار تجرد الحرمة هو ما ذكرت وجاز ان يكون بعض من فسد السكر بسكر لا يحج
وانما فسره باعتبار آخر كان حلف بطلاق او عتاق ليشترى حتى يسكر فيجده ليعلم متى يقع الطلاق والعتاق وغير ذلك ثم اطله
بانها لا يتفاوت اى لا ينضبط حكم من صاح تمايل ويزلق في مشيه وسكران ثابت لا ينضبط لا ينضبطه ولان المتن يقع في كلامه على
بمحضة الصحابة الاعتبار بالاقوال لا بالمشي حيث قال اذا سكرته الخ قوله ولا يجد السكران باقراره على نفسه اي بالحد والاحتياط
حقا لانه كحد الزنا والشرب والسرقه الا انه يضمن المسروق وقيد بالاقرار لانه لو شهد عليه بالزنا في حال سكره وبالسرقه
يحد بعد الصحو ويقطع انما لا يعتبر اقراره في حقوق المدعي لانه يصح رجوع عنه ومن المعلوم ان السكران لا يثبت على شيء وذلك
الاقرار من الاشياء الا قال التي يقولها فهو محكوم بانه لا يثبت عليه ويلزم الحكم بعد ساعته بانه يرجع عنه هذا مع زيادة شبهة انه
يكذب على نفسه مجبونا وتساك كما هو مقتضى السكر المتصف به وبه فيندري عنه بخلاف ما لا يقبل الرجوع فانه مواخذه لان غاية
الامر ان يجعل راجعا عنه لكن رجوع عنه لا يقبل هذا والذي ينبغي ان يعتبر في السكر الذي لا يصح معه الاقرار بالحدود على قول
ابي حنيفة قوله لما يتفقون فيه كما اتفقوا عليه في التحريم لانه ادراك للحدود ومنه لو اعتبر كقولهم فيه في ايجاب الحد وهذا بخلاف حد القذف
لان فيه حق العبد والسكران كالصاحي فيما فيه حقوق العباد عقوبة عليه لانه ادخل الآية على نفسه فاذا اقر بالقذف سكران
مبس حتى يصح فيحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عنه الضرب فيحد للسكر وينبغي ان يكون معناه انه اقر بالقذف سكران وشهد
عليه بالسكر من الانبذة المحرمة او مطلقا على الخلاف في الحد بالسكر من الانبذة المباحة والا فبجهد سكره لا يجد لاقاره بالسكر

الوارث السکران لاتبین منه امره لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یحقق مع السکر وهذا قول الجاحظ حنیفة ومحمد بن قاسم الرولیة تکرر

باب حد القذف

وکذا یؤخذ بالاقرار بسبب القصاص وسائر الحقوق من المال والطلاق والعقاق وغیرہ لانہا لا تقبل الرجوع قوله ولواثر السکران
لاتبین امره لان الکفر من باب الاعتقاد والاستحقاق وباعتبار الاستحقاق حکم بکفره لازل یل مع عدم اعتقاده لما یقول ولا اعتقاد
للسکران ولا استحقاق لانہما فرع قیام الادراک وبما یقتضی ان السکران الذی لاتبین امره ہو الذی لا یعقل منطقاً کقول ابی حنیفة
فی حده والظاهر ان کقولہما وکذا لم ینقل خلاف فی انہ لا یحکم بکفر السکران یتکلم مع انہما لم یفسر السکران بغير ما تقدم عنہما فوجه ان
ابا حنیفة انما اعتبر عدم الادراک فی السکران احتیاطاً لدراک الحمد ولا شک ان یتحاط فی عدم تکفیر المسلم حتی قالوا اذا کان
فی المسئلة وجوب کثیرة لتوجب التکفیر ووجه واحد ینفع علی المفتی ان یسل الیہ ویبني علیہ فلو اعتبر فی اعتبار عدم ردة بالتکلم
کفر اقصى السکران احتیاطاً لتکفیره لانه یکفر فی جمیع ما قبل تلك الحالة بذات فی حق الحکم اما فیما بینہ وبين المدح فان کان فی الواقع
قصدا ان یتکلم به ذاکر المغناه کفر والا فلا فان قیل هذا الاعتبار مخالف للشرع فان الشارع اعتبر ردة قائماً حتى خاطب فی حال سکرة
وذلك لان قوله لا تقرؤا الصلوة وانتم سکاری متضمن خطاب السکاری لانه فی حال سکرة مخاطب بان لا یقر بها بذلك والایجاز
له قربانها وان لم یعلم ما یقول لعدم الخطاب علیہ فلا یفید هذا الخطاب فائدة اصله فهو خطاب الصاحی ان لا تقر بها اذا سکر فالاستحسان
مطلوب منه حال السکر سوار کان یعقل درک شیء ما اذا کالنائم وهو معنی کونه مخاطباً حال السکر ولا شک ان تحقق الخطاب ولا درک
لیس الا عقوبة اذ تلزمه الاحکام ولا علم له بما یصدر منه فاعتبر ردة زائلاً فی حق الردة لا یکفر حینئذ لعدم الاعتقاد والاستحقاق باعتبار مخالفة
لاعتبار الشرع فی حقه قلنا ثبت من الشرع ما یقتضی ان بعد ما عقبه بلزوم الاحکام مع عدم فهم الخطاب خفف عنه فی اصل الدین
رحمة علیہ فی ذلك خصاصة وذلك حدیث عبد الرحمن بن عوف بالمتقدم فانه لم یحکم بکفر القاری مع اسقاط لفظة لا من قل یا ایہا
الکافرون ولا شک ان کمال السکر الذی کان بهم لم یکن یحیث درک اصله لا یرى الا انهم ادركوا وجوب الصلوة وقاموا الی الاداء فعلنا ان الشارع
رحمه الله فی أصل الدین وعاقبة فی فروعہ ولهذا صحیحنا اسلامهم ولولا هذا الحدیث لقنا بردة فان لم یکن له درک لم تصح من الکافر ان
اسلامه ما ذکرنا یعرف صحیح التفصیل الذی ذکرناه وهو ان هذا السکران الذی دق منه کلمة ردة ولم یصل الی اقصى السکران کا
من غیر قصد الیہا کما قرأ علی قل یا ایہا الکافرون فقیہ فلیس بکافر عندنا ولا فی الحکم وان کان مدرکاً لما قاصد استہزاء معناه فانه کافر
عندنا بطریق تکفیر الہازل وان لم یحکم بکفره فی القضاء لان القاضي لا یرى من قاله الا انه سکران یحکم بما ہو کفر فلا یحکم بکفره والاسلام
باب حد القذف تقدم وجه المناسبة بینہ وبين ما قبلہ وما بعده والقذف لغة الرمی بالشیء یؤی فی الشرع طرخی بالزنا وبومن الکبائر
باجلح الامتة قال المدق ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا فی الدنیا والآخرة ولهم عذاب عظیم وقال عمر اجتبوا
السبع الموبقات قیل وما ہی یا رسول الله قال الشکر بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله واکل الربوا واکل مال الیتیم والتولی یوم الزحف
وقذف المحصنات المومنات الغافلات متفق علیہ وعنه عمر من اقام الصلوة الخمس واجتنب السبع الکبائر نودی یوم القيمة
لیدخل من ای ابواب الجنة شار و ذکر منها قذف المحصنات وتعلق الحدیث بالاجماع یستندین الی قوله تع والذین یرمون المحصنات
ثم لم یأتوا بریئة شہد او فاجلدوہم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شہادة ابداء والمراد الرمی بالزنا حتی لو رماه بسائر المعاصی غیرة فلا

وإذا قذف الرجل رجلاً محصناً أو امرأة محصنة بغير الزنا وطالب المقتدوف بالحد حذو الحاكم ثمانين سوطاً إن كان حراً القوله ثمانون الذين
يؤمنون المحصنات إلى أن قال فاجلدوهم ثمانين جلدة بآية والحد الذي بالزنا بالجماع وفي النقص إشارة إليه وهو اشتراط أربعة من الشهود وإذا هو
مختص بالزنا ويشترط مطالبة المقتدوف لأن فيه حقه من حيث دفع العار والحصل القدر فالتالي قال ويفرق على أعضائه لما مر في حد الزنا

بل التعزير وفي النص إشارة إليه أي أن المراد الرمي الزنا وباشتراط أربعة من الشهود يشهدون عليها بما رأوا عليه به ليظهر به صدقه
فيما رأوا به ولا شيء يتوقف ثبوته بالشهادة على شمس أو أربعة الزنا ثم ثبت وجوب جلد القاذف للمحصن بدلالة هذا النص
بالقطع بالغنى والفارق وهو صفة الانوثة واستقلال رفع عار بالنسب إليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فمه على ثبوت إهنية الاجتهاد
قوله إذا قذف الرجل رجلاً محصناً أو امرأة محصنة بصريح الزنا بان قال زنيته أو يازاني وطالبه المقتدوف بالحد حذو الحاكم
ثمانين سوطاً إن كان القاذف حراً وإن كان عبداً واحد أربعين سوطاً بشرط الإحصان في المقتدوف وهو أن يكون حراً عاقلاً بالغاً
مسلياً عفيفاً وعن داود عدم اشتراط الحرية وأنه سيح قاذف العبد وعن أحمد لا يشترط البلوغ بل كونه المقتدوف بميت بحيث يجمع
وإن كان صبياً متهماً خلاف المصنف عنه وعن سعيد بن المسيب ابن أبي ليلى لا يجذب قذف الذميمة إذا كان له ولد مسلم والمول عليه
قوله الجمهور وسيأتي الوجه عليه وقوله بصريح الزنا يحتمل أن يكون بكناية كقوله في صدره لم يزل يازاني بخلاف ما لو قال هو كما قلت
فإن يجده ولو قال أشهد أنك زان فقال الآخر وأنا أشهد لأحد على الثاني أن يكون محتمل ولو قال وأنا أشهد بمثل ما شهدت به
ويجده بقوله زني فربك وبقوله زنيته ثم قال بعد قطع كلامه وأنه تكرمه بخلافه موصولاً وكذا إذا قال ليس لي زانية أو ابني فإنه لا يجذب
قال الشافعي وأحمد وسفيان وابن شبر بن الحسن بن صالح قال مالك وهو رواية عن أحمد بن محمد بن القيس بن مازويه الزنزي عن سالم عن
عبد الله بن عمر قال كان عمر بن الخطاب في التعزير من غير علم أنه جلد رجل بالتعزير ولأنه إذا عرفت المراد بدلالة القرينة صريحاً
قلنا لم يقبل الشارع مثله فأنارنا به جرم صريح ثبت في الدنيا في الزنا وإباح التعزير فقال ولكن لو أقدمت على سراً وقال ولا جناح
عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فإذا ثبت أن الشرع نهي عن الزنا في غير الجماع لم يجز أن يستبرأ منه على وجه يوجب
الحكم المحض في دونه وأما الاستدلال بأنه صلى الله عليه وسلم لم يلزم الحد للذي قال يا رسول الله إن أمي ولدت غلاماً مسلماً وعرض
بنفيه فقيل لا زنا لأن الزنا حد القذف متوقف على المدعى والمرأة لم ترفع وقد أوردنا أن الحد مثبت بنفي النسب وليس صريحاً في القذف
و روجه باعتبار المفهوم وهو حجة في الروايات فاجيب بأنه مثبت بالذمة إلى الزنا بالجماع والثابت يقتضيه كالثابت بالعبارة
والحق أن دلالة المقتضى في ذلك لما سبق ذكره من الإجماع فهو وارد لا يندفع ولا فرق في ثبوت القذف بعد أن يكون بصريح
الزنا بين أن يكون بالعربي والنبطي والفارسي وغير ذلك ولا يحد ثبوت الزنا بغير ما روي من أن الزنا يدخل
رجل ذكره الخ بخلاف ما لو قال زنيته بناة أو ثوب أو درهم حيث يجد لأن معناه زنيته وأخذت البذل إذا تصلى المذكورات
للا دخال في فرجها ولو قال هذا الرجل لا يجده لأنه ليس المعروف في جانب أخذ المال ولو قال زنيته وأنت صغيرة أو جاعك فلان جماعاً
لا يجده لعدم الاثم ولعدم الصراحة إذا الجماع المحرم يكون بمكاح فاسد وكذا لا يجده في قوله يا حرام زاده لأنه ليس كل حرام زنا ولا يقول أشهد
رجل أنك زان لأنه حال كذا في غيره ولا يقول أنت زاني من فلان أو زاني الناس أو زاني الزنا لأن في كل واحد من هذه ما لا يثبت
اعلم به وسيأتي خلافه في فروع كبرياء وأما اشتراط مطالبة المقتدوف فاجماع إذا كان حياً فإن كان ميتاً فمطالبة من يقع القذف في
ثم إن نفيه من غير المقتدوف بمفهوم الصفة وهو معتبر وأورد ينبغي أن لا يشترط المطالبة لأن المقلب فيه حق لا حد ثم فالجواب أن

ولا يجوز من شبهه لان سببه غير مقطوع به فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا فغيره يرفع عنه الفرد والحشوا لا ينعى ايهما
 الا لزم به وان كان القاذف عبد اجدد بعين سوط المكان الرق والاحصان ان يكون المقذوف حراً عاقلاً بالغاً مسلماً عفيفاً عن فعل الزنا اما
 الحرية فلا نه ينطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اي الحرث والعقل والبلوغ لان العادة يلحق بالصبي المجنون
 لعدم تحقق فعل الزنا فمهما والاسلام لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس محصن والعفة لان غير العفيف لا يلحقه العار وكن القاذف صادقاً فيه

حق العبد مطلقاً يتوقف النظر فيه على الدعوى وان كان غلو بانعم يرد على طاهر العبارة قد نزلت في القاذف والمجرب فانه لا يحكم فيه مع
 صدق القذف للمحصنة بصريح الزنا وكذا الاخرس لا احتمال ان تصدقه لو نطق وفي الاولين كذب ثابت بيقين وانتفى الحاق الشك
 الانفسه ولو قال رجل يا زانية لا سجد استحساناً عند ابني صديقة وابي يوسف رحم وعنده محمد والشافعي رحم سجد لانه قذف على المباشرة
 فان التاوتر زاد له كما في علامة ونسابة ولها انه رماه بما يستحيل منه فلا تتحد كما لو قذف مجرباً وكذا لو قال انت محل للزنا لا سجد وكون
 التاوتر للبالغة مجاز لما عمد لها من التاميث ولو كان حقيقة والسجد لا يجب بالشك ولو قال لامرأة يا زانية حد عندكم لان
 الترخيم شائع ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا قوله ولا يجوز من شبهه لان سببه وهو النسبة الى الزنا كذباً
 غير مقطوع به لجواز كونه صادقاً غير انه عاجز عن البيان بخلاف حد الزنا لان سببه معان للشهود او للقربة والمعلوم لهما بنفس القذف
 فاجابة الحد ليس بذاته بل باعتبار كونه كاذباً حقيقة وحكم بعدم اقامة البينة قال قبح فاعلم ما يتو بالشهادة وانك عند الله كاذبون والحاصل انه
 تقع منع من النسبة الى الزنا الا عند القدرة على اللتان بالشهادة لان فامة النسبة هناك تحصل اما عند العجز فاما هو تشنيع فلقه بل بمثلها فلا فاق
 بخلاف حد الزنا غير انه ينزع عنه الفرد والحشوا الى الثوب المحشوا لا يمنع من حصول اللام اليه ومقتضاه ان لو كان عليه ثوب بطنه غير محشوا لا ينزع والظاهر
 ان كان فوق قميص ينزع لانه يصير مع التمهيص كالمحشوا او قريبا منه ويمنع الاتصال اللام الذي يصلح زاجراً قوله والاحصان
 ان يكون المقذوف حراً النخ قد مرنا ذلك والكلام هنا في اثبات ذلك ومثبت الاحصان باقرار القاذف او شهادة رجلين او رجل
 وامرأتين خلافاً لفرقة قدمت فان اكر القاذف الاحصان وعجز المتنازعة عن البينة لا يحلف بالم لم يعلم انها محصنة وكذا اذا انكر
 الحرية لسجد حد الرقا والقول قوله ولا يحسد كالاحرار الا ان يقيم المقذوف عينية بنية انه حر ولو كان القاضي يعلم حرية حده شامنين وهذا قضاء
 بعلمه فيما ليس سبباً للحد فيجوز اياها اشتراط الحرية فلا نه يطلق عليه اسم الاحصان قال تع فطعن بضفت ما على المحصنات
 من العذاب اي الحرث والرقيق ليس محصناً بهذا المعنى وكونه محصناً بمعنى آخر كما لا سلام وغيره يوجب كونه محصناً من وجه
 وجه وذلك شبهته في احصانه توجب درر الحد عن قاذفه فلا يحسد حتى يكون محصناً بجميع المفومات التي اطلق عليها لفظ الاحصان
 الا ما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كونه زوجاً فانه جار بمغناه وهو قوله تع والمحصنات
 من النساء اي المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ولا شك ان الاحصان اطلق بمعنى الحرية كما ذكرنا وبخلاف
 الاسلام في قوله تع فاذا احصن قال ابن مسعود اسلمن وبذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان والمصدر ذكر فيه
 ما تقدم من قوله ع من اشرك بالله فليس محصن وتقدم الكلام عليه ومعنى العفة عن فعل الزنا قال تع والذين يرمون المحصنات
 والمراد بهن العفائف واما العقل والبلوغ ففيه اجماع الا ما عن احمد ان لصبي الذي يجامع مثله محصن فيحد قاذفه والاصح عنه
 كقول الناس وقول مالك في البنية الذي يجامع مثلاً سجد قاذفها خصوصاً اذا كانت مراشقة فان الحد لعله الحاق العار ومثلها
 يلحقه والعامة يمنون كون الصبي والمجنون يلحقها عار منسبتهما الى الزنا بل ربما يضحك من القائل بصبي او مجنون يا زانية اما عدم
 صحة قصده واما عدم خطابهما بالحيات ولو فرض لمحق عار المراهق فليس الحاقاً على الكمال فينبغي وفيه ادلى من تقليد المصنف

ومن نفي نسب غيره وقال لست لأبيلق قاده مجرد هذا إذا كانت أمه حرة مسلمة كانه في الحقيقة قد نكح أمه
لأن النسب إنما ينفي من الزاني كمن غيره ومن قال لغيره في غضب لست بأبن فلان كالبه الذي يدعى له مجرد ولو
قال في غضب لغيره كمن غضب يرد به حقيقة سبباً له وفي غيره يرد به المعاقبة بنفي مشاجرته أياً في أسباب المروءة

يديم تحقق فعل الزنا منها لانه اول بان المراد بالزنا الموثق والافوضيحيق منها او تحقيق فيها الوطى في غير الملك لكن القذف انما
يوجب الحد اذا كان نفي في موثم صاحبه وبه يندفع اللبس والناقل اذ لم تحقق الزنا منها فينبغي ان يحد قاذف بمجنون زنى ماله جنونه لكنه
لا يحد وان كان قذفه عين افاقته فاما اشتراط العفة فلان غير العفيف لا يلحقه العار بنسبته الى الزنا لانه يحصل من حال ولو حقه ما
اخر فهو صدق وعد القذف للفرقة لا للصدق وفي شرح الطحاوي وفي العفة قال لم يكن وطئ بمراته بالزنا ولا يشبهه ولا ينجس
فاسد منه مرد فان كان فعل ذلك مرة يزيد النكاح الفاسد سقطت عدالته ووطئ قاذفه وكذا لو وطئ في غير الملك او وطئ بمراته بغير
بينه وبين غيره سقطت عدالته ولو وطئها في الملك الا انه يحرم فانه ينظر ان كانت احرة موقته لا تسقط عدالته كما اذا وطئ امرأة
في الحيض او امته لموسية ولا يسقط احصائه وان كانت موبدة سقط احصائه كما اذا وطئ امته وهي اخت من الرضاع ولو سرق
بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها او امها لا يسقط احصائه عند ابني حنيفة وعند جمايسقط ولو وطئ امرأة بغير
ثم تزوج بنتها ودخل بها سقط احصائه انتهى لفظه وانما لم يسقط احصائه عند ابني حنيفة في بنت المموسة بشهوة لان كثيرا من
المفتقار يتنجسون فكما قوله ومن نفي نسب غيره فقال له ليست لابيكم فانه يحد وهذا اذا كانت امه موقته سلمة وكذا ان تقصر
عليه الحاكم في الكافة وعلمه في الحديث بانه في الحقيقة قذف لانه قال امه زانية لانه اذا كان لغير ابيه ولا نكاح لذلك
الغير كان من زنا بامه قيل نعملي بذا كان الاول ان يقال اذا كانت محضه حتى يشتمل جميع شرائط الاحصان واورد عليه انه لا يجوز
ان لا يكون ثابت النسب من ابيه ولا يكون امه زانية بان كانت موطوءة بشبهة او نكاح فاسد الجواب والمراد انك لست لابيكم
الذي ولدت من امه بل مقطوع النسب منه وهذا المزوم بان الام زنت مع صاحب الماد الذي ولد به منه وبما معنى قول الجهم
لان النسب انما ينفي عن الزاني لا عن غيره وعامله ان نفي نسب من ابيه يستلزم كون ابيه زانيا لان النسب انما ينفي عن الزنا
فلزم من امه زنت مع ابيه فجاوت به من الزنا ولا يخفى انه ليس بلازم لكون ابيه زنى بامه كبره او نائمة فلا تثبت نسب
ابيه لا يكون قاذفا لانه قالوجه اثباته بالاجماع وهذا بناء على الحكم بعدم ارادة الاب الذي يدعى اليه ونسب بمقصود
ولا شك في بذا والا كانت بمنى المسئلة لتعليمها وبذلك يرد عليها السؤال المذكور وجوابه ما سيحكي وحمل بعضهم وجوب الحد
في هذه على ما اذا كان قوله ذلك في حال الغضب السباب بدليل المسئلة تليها قاذف نخيلف المراد بلفظة الاب على هذا التقدير
فانه اذا كان في غير حالة الغضب فانما يرد بالاب الاب المشهور فيكون النفي مجازا عن نفي المشابهة في محاسن الاخلاق قوله
ومن قال لغيره في غضب لست بأبن فلان لابيكم الذي يدعى اليه يحد ولو قال في غير غضب لست بأبن فلان عن الغضب يحد
حقيقته اسي حقيقة نفيه عن ابيه لانه حالة سب وشتم ونفي غير ارادة المعاقبة على عدم تشبيهه بنفي محاسن اخلاقه ولا يخفى ان في
حالة الغضب ليس نسبته امه الى الزنا امر الزنا الجواز نفيه عنه والقصد الى اثباته من غيره لشبهة او نكاح فاسد كالتة قبلها
فثبتت الجحد به بمجوزة قرائن الاحوال وبهذا لا يثبت القذف بغير الزنا وكذا ذكر في المبسوط ان في الاولى ايجز استحضارنا
بأشياء بن سحر وهو ما ذكره الحاكم في الكافي من قول محمد بن ثعلبة عن عبد الله بن مسعود انه قال لا لاني قذفت محنته او نفي بل

ولو قلست باین ثلاث یعنی خبره لم یحید کانه صادق فی کلامه دلوا مشبه الی خبره کایضا کلامه قد یلیب الیه عجزا ولو
قال به باین الدیته وامن میده محضه فطانی باین یحید عن القادری کانه قد فصحته فجو ماته وکایضا الیه عجزا القدر الیه
کایمن یقع القدر فی نسیه یقن فیه وهو الوالد والولد کان العار یمحق به لکن الجزیه فیکون القدر متاویلا معی فقتل الشافی یثبت
حق المطالبة لكل وارث لان من احدث بمرأه عنده علی ما بین وحدثنا وکایته المطالبه لیس یصل یق کلا رث بل ما ذکرناه وکایته یثبت
عندنا الحق من المیراث بالقتل ویثبت لولد البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لحدیث لولد لولده وکایته لولده وکایته لولده وکایته لولده

عن أبيه ثم حملوا الآخر على النفي حالة الغضب حكوا بأنه حالة عدم لم يتقنه عن أبيه بدلالة الحال فليس بذات التفصيل في غيبه أو ليس
قد قالوا يكون بتخصيصه لو كان قد قالوا خرج من حكم القذف ولو قال است بآبن فلان ولا ابن فلانة لايحده مطلقا لان حده في
قوله است ابن فلان وفي حالة الغضب مقتصر عليه باعتبار أنه قد زف أمه وادفعني تسبه من أمه فقد نفى ولادتها إياه فقد نفى زنا أبيه فكيف
يحدوا ما إذا قال يا ولد الزنا وابن الزنا فلا يتأتى فيه تفصيل بل يحيد البتة بخلاف ما لو قال يا ابن أختي فإنه يعذر ولو قال يا امرأتك حليمة
فلان لا يحده ولا يعز قوله ولو قال است بآبن فلان يراد بفلان عبده لانه صادق في كلامه ولذا لو قال انت ابن فلان
لغير عبده هو صادق لانه قد نسب له العبد مجازا متعارفا وفي بعض اصحابنا ابن امير حاج وامير حاج عبده وكذا لو قال انت ابن فلان
لعبد ما وخاله او زوج لامه لا يحده لان كلاهما اطلق عليه اسم الاب كما سياتي واعلم ان قوله است ابن فلان لا يبيد المعروف له متى
مجازي هو نفى المشابهة ومعنى تحقيقه وهو نفى كونه من مائه مع زنا الام به اوسع عدم زنا بالمشابهة منى ثلاثة معان يمكن اراة
كل منها على الخصوص وقد حكوا بتكليم الغضب وعدمه فمعه ادفعني كونه من مائه مع زنا الام به ومع عدمه يراد المجازي وقوله است بآبن
فلان يحده له معنى مجازي هو نفى مشابهة بعبده وسنينا حقيقتان احد بان نفى كونه مخلوقا من مائه والاخر نفى كونه ابا اطلاق
وهذا يصدر في صورتين نفى كون ابيه خلق من مائه بل زنت عبده به وجازت لشبهة وكل هذا المعاني يصح اراة كل منها وقد
حكم بتعيين الغضب احد هالابيين في الاول وهو كونه ليس من مائه مع زنا الام به اذ لا معنى لان يخبره في اسباب بيان ماله
به بنير زنا بل يشبهه فيجب ان يحكم ايضا بتعيين الغضب في المعنى الثاني الذي هو نفى نسب ابيه عنه وقذف عبده به فانه لا معنى للا
في حالة الغضب بانك لم تخلق مع ما جرك وهو مع حاجته ابعده في الارادة من ان يراد نفى ابوية لانه لان هذا القول اسما
فوق الارض ولا مخلص الا ان يكون فيها اجماع على نفى العبد بالتفصيل كما ان في تلك اجماعا على ثبوته بالتفصيل ولو قال له
انت ابن فلان لغيره هو لا حد مع انه ليس بقذف لانه صريح لجواز كونه ابيه شرعا بل زنا على قلنا فانما هو استحسان بمنه حد يث
ابن مسعود وبنو الصبر ستاتي في الكتاب لكنها هنا النسب قوله ولو قال ليا ابن الزانية وامه ميتة مخفية كان للولد المطالبة بعبده
فاذا طالب به هذا القاذف ولا يطالب بعبده القذف للميت الا من يقع القذف في نسبة ينفذ وهو الوالد وان علا والولد ان سفل
لان العار لما يلحق به الجزية فيكون القذف متنا ولا معنى لما فلذلك ثبت لما حق المطالبة لكن كحقه لما بواسطة الحق للمقتد
بالذات فهو الاصل في ذلك فهو الاصل في المحضومة لان العار لم ينفذ مقصودا فلا يطالب غيره بموجب الاعذار لئلا يس من مطالبة
وذلك بان يكون ميتا قال لو كان المقذوف فائبا لم يكن لولده ولا لوالده المطالبة خلافا لابن ابي ليلى ولان سبهم وان يصدره
القاذف ما ذكرنا من ان حق المطالبة يثبت للاب وان علا ذكره الفقيه ابو الليث وفي فتاوى كاشغري خان رجل قذف ميتا
فلولده وولده وولده وان ياخذ القاذف وعبده وولد الابن ولذا ثبت نواسفة ظاهر الرواية ولا يباخذ به ذلك بل ولا علم ولا جلالا
ولام الام ولا علم ولا مولاه وعند الشافعي والكا والاصحاب ثبت المطالبة لكل وارث بناء على انه يورث عنه نفعه
فتاوى القاضى قال محمد لكل من يرثه يورث من ان ياخذ القاذف فيسحق منه مائة مائة مائة من محمد ثم لثابت

دین و مروت سے ہمیں یاد دلانے کی ہر قسم کی کوششیں اور نیکو اعمال کا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

فان كان المقتد من محض ما كان لا يجره الحكم في العبدان يطالب بالحد مناه فالزفر هو يقول القذف يقتل ومعنى ارجوع
العاد اليه وليس من مقتله لا يجره عندنا كما ان مقتله لا يجره معنى ولا يجره مقتله مقتله محض فيلحقه بالحد من مقتله
في النكاح ينسب الى النكاح طلق تعبير على الكمال ثم يرجع هذا التعبير الكمال الى ولد والكفر لا ينفي اهلية الا استحقاق عتق
ما اذا تناول القذف بنفسه كما لا يجره عندنا تعبير على الكمال لفقد الاحصان في المنسوب الى الزنا

فمن يرثه ثلاثة اوجه احدها انه يرث جميع الورثة والثاني في غير الوارث بالزوجية والثالث يرثه ذكور العصابات لا غيرهم وعندنا ليس بطريق
الارث لما ذكرنا من حقوق العارولذا لا يثبت للاب عندنا حق المطالبة به لان قرابة الولاد بمنزلة نفس الانسان فاللاحق من العار
للانسان كاللاحق لنفس ولده ووالده بخلاف الاخ لا يثبت ضرر عارنا من اخيه كما لا يثبت النفع بانتفاع اخيه ولعلم الشريعة بذلك بان شهادته
الاخ لاخيه فليس للاخ المقتوف والاعمة وخالفه المطالبة بسجد القاذف ولم تجز شهادة الولد والوالد لانهما في حكم نفس المقتوف ولذا
اعني لكون حق المطالبة للحقوق العار غير وارث مع الارث ثبت للمروم عن الميراث بالقتل والرق والكفر فلما قلنا في ان
يطالب بما ذفره لبعده قبل سب القذف وكذا اذا كان الولد عبدا او كافرا خلافا لفرجه المقتوف ثبت لولد ثبت القذف
كما ثبت لولد الابن خلافا للمحمود ثبت للاب بعد مع وجود الاقرب وكذا ثبت لولد المقتوف المطالبة مع وجود الولد خلافا لفرجه
ولو عفا بعضهم كان لغيره ان يطالب به لانه لا يرفع عن نفسه وقوله خلافا للمحمود يعني في رواية ليست هي ظاهر الرواية عنه وجها ان نسب
الى البية وهو اجنبى عن جدته لانه لم يدخل في لفظة ولد الولد ولد الوقف على اولاده واولاد اولاده لا يدخل ابن
في ظاهر الرواية ووجه الظاهر عنهم او لا يمنع عدم الدخول بل يدخل كقول الخصاف وقد اختلفوا جماعة في الوقف وثانيا على تقدير
التسليم فالمعنى يختلف لان مبنى ثبوت حق الخصومة في حد القذف ثبوت الجزئية المستلزمة لرجوع عار التسوب الى الانسان الى
الآخرة وثبوت الوقف عليه ثبوت تبادر ولد النبت من قولنا اولاد فلان لانه وقف على من يسمى به فاذا لم يتبادر لم يثبت الوقف
وصار كالوصية لا اولاد فلان لا يدخل اولاد نبتة بهذا وجه قول زفر ان ما يمتنع للولد فوق ما يمتنع للولد فصار ولد الولد كولد المقتوف
سعه واعتبره بالخصومة في الكفارة فانه خصومة للاب بعد مع وجود الاقرب والابو اب منع ان ما يمتنع الاقرب فوق المقتوف
الا بعد بل كل من نسب الى المقتوف بالجزئية يحقه من العار مثل ما نحن الاخر لا اتحادا بجمته والتبعية بخلاف المقتوف
مع ولده لانه يحقه العار مقصودا باللاحق به دون ولده وولد ولده واما حق خصومة الكفارة فانما يثبت للاقرب بالمحدث وهو
قوله صلى الله عليه وسلم الا لكاح الى العصابات فلم يترتب في ذلك لان الاسم لشعر به حيث علم ان حكمه ذلك فان قلت قد ظهر
الاتفاق على ولاية المطالبة وولد الولد بقذف جده وجدة انما خالف زفر في ذلك عند وجود الاقرب فما وجه ما في قاضي خان
اذا قال جرك زان لاحد عليه فقلت ذلك للاباهم لان في اجداده من هو كما فرغنا يكون قاذفا ما لم يعين مسلما بخلاف قوله
انت ابن ابن الزانية لانه قاذف لجدته المادني فان كان او كانت محقة حد قوله واذا كان المقتوف محصنا جاز لانه
الكافر ولا يثبت العبدان يطالب بالحد خلافا لفرجه وكل من قال طريقه الارث يعني اذا كان المقتوف ميتا بان وقع بعد موت
المقتوف لانه لا يورث ولا يطالب به الابن في حال حيوة المقتوف هو يقول القذف تناول الابن معنى لا صورته بل رجوع
العاد اليه وليس الحد الآمن والمطالبة به لاجل امه اذ ليس طريقه الارث عندنا واذنا وله معنى فغاية امره ان يجعل كانه
متا ولا صورة ومعنى بان يكون هو المقصود بالقذف ولو كان كذلك لم تكن المطالبة لعدم احصائه فلذا اذا كان مقتدوا بمعنى قتل
ولما ادعى القاذف غيره بقذف محض هي امه واولاده فيأخذ بالمحمود لان الاحصان في القذف قصد امه هو الذي يجب

وليس للعبد ان يطالب بالانطلاق بل لا بد ان يطالب بالانطلاق لا يعاقب بغيره
 بسبب ابنه ولهذا لا يعاقب العبد ولو كان له ابن من غير طهر ان يطالب بتفريقه بسبب انعدام المأخر ومن حق من
 غيره فقامت المقذوفات بطل العبد وقيل انما هي ان كان يملك ولما كان يملك ما لم يكن يملك ما لم يكن يملك ما لم يكن يملك
 وهذا لا يثبت في اختلاف اربع في حق الشراء وحق العبد فانه قد يقع له في حق العبد من المقذوفات وهذا الذي ينتظم به على الشخص من حق العبد
 للعبد انه شرع له من حق العبد والمقتضى من شرع الزنا من العبد من العبد وهو ان حق الشراء ويكفي ذلك في حق العبد ولا يلزم من
 الجهتان فالشافعي في ان يملك حق العبد بتقدير ما لم يكن يملك حق العبد باعتبار حاجته فعليا الشراء ومنه ان يملك حق الشراء لان ما لا يملك
 من الحق يثبت له من الله فيصير حق العبد موعودا به ولا كذلك في العبد في استيفاء حقوق الشراء الاتية وهذا هو الاصل
 للميراث والى في حق العبد عليه الفروع المختلف فيها منها ان لا يكون له في حق العبد في حقوق العبد في حقوق الشراء ومنها العفو فلا يصح
 المقذوفات عندنا يصح عندنا ومنها ان لا يكون له في حق العبد في حقوق العبد في حقوق الشراء ومنها العفو فلا يصح عندنا يصح عندنا ومنها ان لا يكون له في حق العبد في حقوق العبد في حقوق الشراء ومنها العفو فلا يصح

الى الزنا شرطه في حق العبد على الكمال لانه لا يقع تغيير الكمال الا اذا كان محصنا ثم ترجع هذا التغيير الكمال الى ولده فيثبت له حق المطالبة على
 طريق الاصله للذين بالحق لا بالخلاف ثم يترتب على المطالبة اقامته السجد فالتداعي والكفر لا ينافي ابيه استحقاق المطالبة
 بخلاف ما اذا قد فقه نفسه لعدم احصائه فلم يقع التغيير اذ لم يكن محصنا على الكمال والاصل ان اسبب التغيير الكمال وهو باحصال العبد
 فان كان حيا كانت المطالبة له او ميتا طالب به اصله او فرعه وان لم يكن محصنا لم يتحقق التغيير الكمال في حقه قوله وليس للعبد

ان يطالب مولاه بقذف امه الحرة اية التي قد فقه في حال موتها ولا لابن ان يطالب اياه وان علما بقذف امه الحرة اية
 التي قد فقه في حال موتها بان قال رجل لعبد يا ابن الزانية وامه ميتة حرة او قال لابنه او لابن ابنه وان جعل لعبد وقاته امه يا
 ابن الزانية وهو قول الشافعي واحمد رواية عن مالك والمشهور عنه ان لابن ان يطالب اياه بقذف امه وهو قول ابن تومار
 لا طلاق آية فاجله وهم ولانه قد هو حق الله فلا يمنع من اقامته قرابة الولاد وقال مالك اذا حد باب سقطت حدالة الابن لم يثبت

سبب عقوبة ابيه مع قوله تعالى فلا تقل لها ف والحواف ان الاطلاق والعموم يخرج منه الولد على سبيل المعارضة بقوله تعالى فلا
 لها ف والممانع مقدم ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا يقطع لسرقة فانتقضت عليه السجد بالاجماع على عدم القطع وصار الابل ان عموم الآية
 اعني قوله تعالى ولا تقل لها ف وقوله عزم لا يقاد الوالد بولده ولا يقطع لسيد لعبد واما الاجماع على عدم القطع فله شبهة الملك للاب
 في السرقة فلا يرد على مالك نعم دلالة الاجماع على كونه لا يقاد به لازمة فان ابا رجائية على نفس الولد توجب اياه في حق العبد

اولى مع ان القصاص يثبت بسببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيها ونصف الاستدلال لعدم القطع لسرقة مال الابن في حق
 المير على قوله وانما لا يقاد الوالد بولده وقول المير لان المولى لا يعاقب بسبب عبده استدلال على عدم اعتبار مطالبة العبد لسيد
 بقذف امه قيل لان حق عبده حقه فلا يجوز ان يعاقب بسبب حق نفسه قوله ولو كان لها اي لزوجته الميتة التي قال لولد له بعد موتها

يا ابن الزانية ولد اخر من غيره كان له حق المطالبة باجماع الائمة الاربعة لان لكل منها حق بخصوصية فظهر في حق احد هاتين دول الآخر
 فيعمل المقتضى حملة الآخرة وكذا لو كان جماعة يستحقون المطالبة فعلى احد هم كان لآخر المطالبة بخلاف خصوصية القصاص فيمنع
 استيفاء الآخر لان القصاص حق واحد للميت مورث للوارثين فباستقضاء احد هاتين بالعفو لا يتصور بقاؤه لان القتل الواحد

لا يتصور تجزئه اما هنا فالحق في احد الله تعالى ولكل ولاية المطالبة فلا يملك باسقاط احد هاتين فروع يجوز التوكيل باثبات السجد
 من الغائب في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وكذا في القصاص لان خصوصية الوكيل تقوم مقام خصوصية الموكل بشرط السجد
 لا يثبت بمثل والاجماع انه لا يصح باستيفاء السجد والقصاص لانها عقوبة تدرى بالشبهات ولو استوفاه الوكيل مع غيبة الموكل لان مع
 احتمال انه عفا وان المقذوف قد صدق القاذف واكذب بشهاده ولا يخفى في تصور التيسيل الاول كان حقيقة العفو لعبد ثبوت بسبب

لا يسقط السجد في حق احد له اولى قوله ومن قد فقه في حق المقذوف بطل السجد وقال الشافعي رحمه الله لا يملك ولو مات لعبد با

في

ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وتخرج الاحكام الاول انظر

من هذا الدليل هو حق العبد لم يعلم انه شرع زاجر عنه سمي حدا والمقصود من شرع الزواج كلها اخلاء العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع اذ لم يخفى بهذا انسان ودون غيره وبكل من حق الله وحق العبد في حد القذف فشبه الاحكام فيما عتبارها حق العبد شرطت الدعوى في اقامته ولم تطل الشهادة بالتقادم ويجب على المستامن وبقية القاضي بعله اذ اعلم في ايام قضائه وكذا الوقف في بحضرة القاضي حده وان علمه القاضي قيل ان يستغنى عن القاضي ليس له ان يقيم حتى يشهد به عنده وتقدم استيفاءه على حد الزنا والى هذا اذا اجتماع ولا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار به وباعتبارها حق الله تعالى استوفاه الامام من محلي المقذوف بخلاف القصاص لا ينقلب بالانه سقوط ولا يتخلف عليه القاذف ويتصف بالرق كالعقوبات الواجبة حق الله تعالى وحق العبد يتقدر بقدر التالف لا يختلف باختلاف المتلف واذا تعارضت الجتان ولم يكن ابرار مقتضى احد لهما لزم اعتبارهما فيه فيثبت ان فيه المحققين الا ان الشافعي قال الى تغليب حق العبد تقديم الحق للعبد باعتبار حاجته وغنا المشع ونحوه صرنا الى تغليب حق الشرع لان للعبد من الحق يتولى استيفاء مولاه فيصير حق العبد مرعا بتغليب حق الشرع لا ممدرا ولا كذلك عكسه اى لو غلب حق العبد لزم ان لا يستوفى حق الشرع الا بايم يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز الا بدليل ينصبه الشرع على ان لما يلعب في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت استنابة الامام حتى كان هو الذي يستوفيه كسائر المجدد والى حق الله تعالى على ما قدمناه من الاحكام فاذا ثبت ما ذكرنا من الاختلاف في هذا الاصل تفرعت فروع اخرى تختلف فيها بعد الفروع المستقاة عليها الشاهدة لكل من ثبوت الجنتين منها الارث فعنده يورث وعنده لا يورث اذا الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الله تعالى اى انما يرث العبد حق العبد بشرط كونه مالا او ما يتصل بالمال كالكفالة او فيما ينقلب اليه كالقصاص والحمد ليس شيئا منها فيبطل بالموت اذ لم يثبت دليل شرعى على استخلاف الشرع وارث من جعل له حق المطالبة او وصية في المطالبة التي جعلها شرطاً لظهور حقه ومنها العفو فانه بعد ما ثبت عند المحاكم القذف والاحصان لو عفى المقذوف عن القاذف لا يصح منه وسجده ويصح عنده ولا يسقط عنه ما لم يثبتها الا ان يقول المقذوف لم يعذفني او كذب شهودي وحي ليطهر ان القذف لم يقع موجبا للحمد لا ان وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما صدق المقذوف فانه يبطل معنى ظهور ان القذف لم يقع موجبا للحمد بخلاف العفو عن القصاص يسقط بعد وجوبه لان الغلب فيه حق العبد ومنها انه لا يجوز الا عتياض عنه عندنا به قال مالك وعنده يجوز وبوقول احمد ويجرى فيه الله اخل عندنا وبه قال مالك حتى لو قذف شخصاً مرت وقذف جماعة كان فيه حد واحد اذ لم يتخلف احد من القذفين ولو ادعى بعضهم فيه ففى اثنائه الحمد ادعى آخرون كمال ذلك الحمد وعنده الشافعي لا يجري فيه الا اخل وعن ابي يوسف في العفو مثل قول الشافعي وهو ان يصح عفو المقذوف قوله ومن اصحابنا من قال ان الغالب في حد القذف حق العبد الخ ما تقدم من بيان الاصل المختلف فيه وتفرع الاحكام المختلف فيها على الخلافات فيه هو انه من جهة الدليل راد شمس لانه قول عامة المشايخ وذهب صدر الاسد الى ان المعارفة حق العبد كقول الشافعي وخرج الاحكام المتقدمة فيها على غير ذلك اما توجيه ان حق العبد غالب فلان اكثر الاحكام تنهى عليه والمعقول مشبه به وهو ان العبد ينتفع به على الخصوص قد نص محمد في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقصاص واما تخرج الاحكام فانما فوض الى الامام لان كل احد لا يبتدى الى الضرب الواجب اولاً لانه ربما زيد المقذوف في قوة طمعة فيقع متلفاً وانما لا يورث لانه مجرد حق ليس بملا ولا بمنزلة فهو

ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان القذف فيه حقا فيكذب في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق القذف لان المكذب له فيه ومن قال للعربي يا بنطي لم يحد لانه ياديد التشبيه في القذف اذ عدم الفصاحة وكذا الاقل است بعزى لما قلنا ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه ياديد التشبيه في الجور والسفاهة والصفا لان ماء السماء لقب به لصفاته وسماحه

كخيار الشرط وحق الشفقة بخلاف القصاص على ما قدمناه وانما لا يصح عفوؤه لانه عفو عما هو مولى عليه فيسه وهو الاقامة ولانه مستغنى في لانه رضي بالعفو والرضا بالعارل واما كما ترى يخرج البعض الفروع المختلفة ثم لا يخفى ما في تخريج عدم صحة العفو اذ لا يخفى ان كون المقتدو ينتفع به على الخصوص ممنوع بل فيه صيانة اعراض الناس عن خصوص المعاذات وصيانة اعراض بعضهم عن بعض على العموم وان العفو لا يستلزم الرضا بالعارل بل قد لا يرضى بالان ان يشاك به ولا يعاقب عليه فاعله وكونه مولى عليه نهاه عن نفس الفعل للتمتة بسبب حقه فلا يبقى ان يعفو فلا يفعل ذلك اصلا وما ذكرنا في ترجيح تغليب حق الله اوجه مما في الخيارية ان شار الله تعالى وقول محمد ان وقع في موضع

انه حق الناس فقد وقع في اخراة حق الله تعالى قوله ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان المقتدوف فيه حقا فيكذب في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق القذف لانه لا يكذب له فيه فيقبل رجوعه واما التعليل لانه بالاقرار الحق الشين بالغير وبالرجوع يريد ان يسطل على الغير فالعنى انه اثبت حق الغير ثم يريد ان يسطل فلا يقبل فيه ويشكل عليه الرجوع في الاقرار بحق الله وكونه الحق الشين لا اثر له بل الصل انه لما الحق الشين ثبت لك حق الاذى فلا يقبل البطالة فالحق الشين تايهوني آثار حق الاذى ليس غير امتناع الرجوع ليس الامتناع الطل حق الغير قوله ومن قال للعربي يا بنطي او قال تست بعزى لا يحده وكذا اذا قال تست من بنى فلان وقال مالك رحم سجد اذ انوى اشتهم وعنده اذا قال يارومي لعربي او فارسي او يافارسي لرومي او عربي او يابن النخاط وليس في ابائه النخاط يحده قلنا العرف في مثله ان يراون في المثابة في الاخلاق او عدم الفصاحة واما قذف امه او جده من جداته لاسبية فلا يخطئ بالبال ولذا اطلقوا نفي الحق من غير تفصيل بين كونه حالة الغضب او الرضا وهذا لان النسبة الى الاخلاق الدنية مما يشتم به فاذا لم يتعارف شدة في القذف اصلا لم يجعل في الغضب شيئا بهذا القدر ولان النبطي قد يراو بالنسبة الى المكان على ما قال في ديوان الادب النبط قوم نزلون بسواد العراق فيكمات ال يارستنا ياريتي في عرفنا اسي يا قروي لا يحده وقال الفقيه ابو الليث النبطي رجل من غير العرب قوله ومن قال لرجل يا ابن مار والسماء وليس

بقاذف وكذا اذا قال يا ابن مزريقا ويا ابن جلالا لان الناس يذكرون هذه لقصد المحرم فما السمار لقبه فامر بجزاة الخطيعة الازدى لانه غناهم عن السمار وجمع المص بينهما حيث قال لان ما السمار وقت القطر كان يقيم مقام القطر فهو كما السمار وعطاء وجود لا ينفق ثباته لانه كان ينفق كل يوم على السمار ففكره ان ينفق بينهما ويكفي ان شمسها غيره وهو من ملوك خسان وعلى هذا فالنسب ان يكون قول القائل يا ابن مزريقا لانه لم يسمع والاعجاب لكن عرف العامة في مثله انه جود وقد لقب بمار السمار ايضا للحسن والصفا به لقبته ام ابن المنذر بن امر السمس لانه كان قيل لولد يا بنو ما السمار قال زهير وعلامة الملوك من آل نصر وبعدهم بنى ما السمار وجمع المص بينهما حيث قال لان ما السمار لقب به لصفاته وسماحه واما جلا فقد استعمل مراد به انسان في قول سحيم انا ابن جلا وطلاع الشيا به متى اضع العامة تعرفوني وكلامهم يعينه انه ليس بعليل بل وصف حيث قال جلا هنا فعل ماض كانه قال انا ابن الذي جلا اسي اوضح وكشف واما قول القائل انا انما جلا بن جلاب بن جلاب كونه علما لقباً وكونه وصفا ايضا ثم انه انما يراو بالتشبيه في كشف الشدة واما لغة المكابرة فلا يكون قد فاداه ذلك انه لو كان هناك جل اسمه ما السمار وهو معروف سجد في حال السباب بخلاف ما اذا لم يكن فان قيل اذا كان قد سمي به وانما كان السحاب فينبغي في حارة الغضب ان يجعل في انفسه كمن جواب المسئلة مطلقا فاجاب انه لما لم يجد استعماله لذلك القصد يمكن ان يجعل للراوة

وان نسبته الى عمه او عماله او الى زوج امه فليس يتأذى لان كل واحد من هؤلاء يسمى اباً اما الاول فلقوله تعال بعد الهك والله اباؤك
 ياهيم واسماعيل واسحاق واسماعيل كان عماله والثاني لقوله عليه السلام الخالب والثالث للتربية ومن قال لغيرة زناً
 في الجبل وقال غيت صعد الجبل حذر هذا عند ابي حنيفة والى يوسف رة وقال محمد رايح لان المهر نفعه للصعود حقيقة قالت امم العراب
 وادق الى الخيلات زناء في الجبل وذكر الجبل بقرارة مواد او كما انه يستعمل في الفاحشة فهو ايضا لان من العرب من يسمي المليك كايدين
 الموصوف وعالة للفتنة السباب تعين الفاحشة مواد بمنزلة ما اذا قال يا زاني او قال زنات وذكر الجبل انما يعين الصعود مواد اذا كان
 مقروناً بكلمة على اذ هو المستعمل فيه ولو قال زنات على الجبل قيل لا يحد لما قلنا وقيل يحد للمعنى لانك ذكرناه ومن قال لاخيراً اذ اني فقال لا بل انت
 فانما يحد لان معناه لا بل انت زاني اذ هي كلمة عطف يستبدرك بها الغلط فيصير الخبر المذكور في الاول مذكوراً في الثاني

في حالة الغضب التكم به عليه كما قلنا في قول لست عربي لما لم يستعمل في النفي يحل في حالة الغضب على سببه ينفي الشجاعة والسماعة
ليس غير قوله وان نسب لعمه او خاله او زوج امه فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا فالاول وهو سمية العم ابا لقوله نعم والله
ابا لئلا يسمي ابا لعمه واسحق واسماعيل كان عماله ابي يعقوب عليهم الصلوة والسلام وانما في لقوله عزم الخال ابا قالوا هو غريب غير ان كتاب
الفرودس في شجاع الدين محمد بن عمر مرفوعا الخال والد من لاج والده والثابت للزينة وقيل في قوله نعم ان ابني من ابلي انه كان ابن امرأة قوله
ومن قال اغزو زنا في الجبل وقال غنيت صعدت الجبل والحالة حالة الغضب وسيظهر ان هذا القيد مراد لا يصدق ويحد عند ابن منيفة
وابن يوسف وقال محمد لا يحد لان المهور منة للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب وارقت الى الخيرات زنا في الجبل والزنا وان كان بهيمة
فيقال زنا على ما سلف لكن في الجبل بقدر الصعود مرارا وقوله قالت امرأة من العرب هو على ما قال ابن السكيت قالت امرأة من العرب رقص ابنها لما
اشبه اباها اكل او اشبه عمل تريد على ولا تكون كسوت وكل يصح في مضجعه قد انجل ووارقت الى الخيرات زنا في الجبل واما قول شاعر
المنطق فقال انما هي لرجل راي ابنا له ترقصه امه فاخذ من يده وقال اشبه اباهاك الابيات وهذا الرجل قيس بن عاصم المنقري ابي كثر مثل ابي
او مثل مثل عن خلف المضاف اليه والمراد كثر مثل ابي كثر او مثل وكان ابو له شريف سيدة وبوزيد الفوارس بن ضرار الضبي وامه ملقوبة بنت زيد الفوارس
قال فاختة امه بعد ذلك فجلت ترقصه وتقول اشبه اباك اباها الى غلغلنا في كاتقصر عن شمله هذا كالمردوك كسر السار وتشديد اللام مفتوحة الثقيل والوكل
الذي يتكلم على غيره فيما يحتاج اليه وذكر في النهاية قوله او شبه جبل الجيم وقال اسم رجل هو ابو جهم من العرب وهو جبل ابن سعد والوكل العيال على غيره ولما كان
يستعمل في الفاحشة مهورا ايضا على ما اسلفنا لان من العرب من ينهر المتكلمين ابي ليس في غير التقار الساكين لقول العجاج ومصدق ثمة هذا العالم
ومنه قوله صبر ان قد هجعت اشوق المشاق ولانه اسم فاعل وزال المانع من الكسر بالهمز واما ما قطع الصداية ابي يديه فتمثيل به بنار على ان المراد بغير
الليس الى ليس حرف العلة لكن الاصطلاح على انه حرف العلة بعبه الكون وقد يمزو في الالتقاء على حده فان كان على خلاف العادة يقال رابة و
شابة وقرى ولا الضالين شاذ وان كان بحيث يقال بمعنى الفاحشة ومعنى الصعود فحالة الغضب السباب تعين الفاحشة مراد واما ما ذكرنا من ان
سيظهر ارادة قيد الغضب في جواب المسئلة فكان كما لو قال يا زنا في اوزنات فانه يحذف اتفاقا وقوله وذكر الجبل تعين الصعود مراد قلنا انما يتعين في كذا
مقروا بكلمة على فيقال زنا على الجبل ولا يخفى انه مما يمنع بل يقال زنا في الجبل بمعنى صعد ذكره في الجملة وغيره والبسبب المذكور معلوم ان المراد فيه
الا الصعود وهو بلفظ في الجواب مع ان ذكر الجبل يعين الصعود فان الفاحشة قد تقع في الجبل ابي في بعض بطون وعلى الجبل ابي فوجه كما قد تقع على
السطح الدار ونحوه فلم يكن ذكره قرينة مانعة من ارادة الفاحشة فبقى الاحتمال سجالا وترجح ارادة الفاحشة بقرينة حال السباب المتخاصمة ولو قال زنا
على الجبل والباقي بحال ابي في حال الغضب قيل لا يحد لما قلنا اتفاقا ان ذكر لفظه على تعين كون المراد الصعود وقيل يجب للمعنى الذي ذكرناه وهي حالة الغضب
والسباب هو الا وجه قد عرفت من تعينه جواب المسئلة بحال الغضب ابي في حالة الرضا لا يجب المحذو لا يجب بالشك بل لا داعي فالظاهر عدم ارادة السباب
قوله ومن قال لاخر يا زنا في فقال لا اخر لا بل انت فانما يحذف كل منها الاخر لانها قاذ فان اذا طالب كل منها الاخر واشتبهت ما طالب
عند الحاكم اذ من حيث حق المدعي فهو الحق فلا يتكلم احد منها من استقامه في كل منها بخلاف ما لو قال له مثلا يا خبيث فقال انت كافا ولا يغزر كل منها
لاخر ان التعريف حتى الادعي وقد حجب له عليه مثل ما يجب لاخر فتساقط اما كون الاول قاذ فافطهر واما الثاني فلان معناه لا بل انت زان كذا لو كان

من قال لامرأته يا زانية فقالت لا بل انت حدث المرأة ولا لعان لانها قاذفة وقد فيه موجب للعاني قد في البداية
 بالمحذ ابطال اللعان لان المحذ في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا فيقتل للذنا اذا اللعان في المحذ ولو قالت زنت
 بك فلا محذ ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لها يا زانية لوقوع الشك في كل واحد منهما لانه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب
 المحذ دون اللعان لتصديقها اياه وانما منه ويحتمل انها ارادت زنا في مكان معك بعد النكاح لان ما مكنت احد غيوك وهو المواد في مثل هذه الحالة
 وعلى هذا لا يجب اللعان دون المحذ على المرأة لوجود القذف مع عدمه منها فجاء ما قلنا ومن اقرب ولد ثبوت فانه يلاعن لان النسب لونه
 باقرا وبالفق بعد صار قاذفا فيكون ان نفاه ثبوته حذ لا كذب نفسه بطل اللعان لانه قد فرغ من صيد اليه ضرورة التكاذب لا هل فيه
 حد القذف فاد ابطال التكاذب في الاصل والولد ولدة في الوجهين لا قرار به سابقا لاحقا واللعان يصح بدون قطع النسب بضم بدن اللعان
 الجيب عبد احد هو خاصة لانه قاذف بقوله بل انت والسحر وان كان قاذفا لكن لا يجد بقذف العبد قال المصنف في معنى كلمة بل عطف يستدرك بها الغلط كمن
 انكر الكسب استعماله فيصير الخبر المذكور في الاول اي في التركيب الاول اذا كان خبرا كقول في الثاني فاذا قال زيد فاقام زيد لابل عمر وقد وضع عمر في التركيب
 الاول موضع زيد فيصير ذلك الخبر وهو الفعل المتأخر والمتقدم خبر عنه ولم يرد بالاول لفظ يا زانية بل هو لفظ انظر في معنى اي ما ذكرنا واذا كانت كذلك
 فيصير معنى التكليم الاول بما وضع به واخر عنه به معنى لان يا زانية في معنى ادعوك وانت زان قوله ومن قال لامرأته يا زانية فقالت لا بل انت حدث المرأة خاصة
 اذا ترافعا ولا لعان لانها قاذفة قد زنت الرجل زوجة لوجب اللعان قد فيها اياه لوجب المحذ عليها والاصل ان المحذين اذا اجتمعوا في تقديم احد بها اسقاط
 وجب تقديمه احتيا لا للمدرك واللعان قائم مقام المحذ في معناه وتقدم محذ المرأة بطل اللعان لانها تفسير محذودة في قد في اللعان لا يجوز بين
 المحذودة في القذف وبين زوجا لانه شهادة المحذ في القذف وتقدم اللعان لا يقطع حد القذف عنهما لان حد القذف يجري على المدعنة ولهذا
 لو قال لها يا زانية بنت الزانية فخاصته الام فحسب سقط اللعان لانها شهادة ولو خاصته المرأة او لا عن القاضي بينهما فاذا خاصته الام بعد حد القذف
 فقد من المحذ ورر لللعان الذي هو في معناه ولو كانت قالت في جواب قول يا زانية زنت بك فلا حد ولا لعان لوقوع الشك في كل منهما لانه يحتمل انها ارادت
 الزنا قبل النكاح فتكون قد صدقت في نسبتها الى الزنا فيسقط اللعان وقد في حيث نسبتها الى الزنا فلم يصح ما عليه من المعنى قوله وانما امرأته في الزنا
 التصديق منه فيجب المحذ دون اللعان ويحتمل انها ارادت زنا في مكان من مكين اياك بعد النكاح هذا كلام محرم بين الزوجين في العادة يجري مجازا كشأن
 مثل وجارسية سبيته مثلها فان فعلها مع بعد الزوجية ليس زنا كما ان العجز ليس سبيته ولكن اطلق عليه اسم السبيته من كرمه وعلى هذا الاحاد عليها
 لانها لم تقذفه ويجب اللعان لانه قد زنت زوجة فعلى تقدير يجب المحذ دون اللعان وعلى تقدير يجب اللعان دون المحذ والحكم يقين احد التقديرين بعينه
 فوقع الشك في كل من وجب اللعان المحذ فلا يجب احد منهما بالشك في معنى قوله فجارا قلنا اي من انه لا حد ولا لعان ولولا ان مثل قولها معلوم لوقوع الزنا
 على كل من القصد من عند ابته اياه بالافاطة لوجب حد البتة عنما التقدير في اياه والنسبة الى الزنا منصرف الى الحقيقة ونزها في سبيل الكتاب ان
 الزوجة انها لم تر الا قرار بالزنا ولم تر قد زنت وكيفية تبيينه احد في وجه وعلى الزوج المحذ ونها لان هذا ما ليس اقرا صحيحا بالزنا ولقولنا قال احمد ولو ابطال
 الزوجية فقلت لزوجها زنت بك ثم قد زنت الزوج لاحد عليه ولا لعان هذا ظاهر قوله ومن اقرب ولد ثم نفاه فانه يلاعن فان النسب لونه باقرا وبالفق
 بعده صار قاذف والزوجة فيلاعن وان نفاه او لا ثم اقرب قبل اللعان محذ لانه لما كذب نفسه بطل اللعان الذي كان وجب بنفسه للولد كان اللعان محذ
 ضروري حيز اليه ضرورة التكاذب بين الزوجين في زنا الزوجية والاصل فيه اي في اللعان ما هو الاحاد لقد في لانه قد زنت فاد ابطال المحلف بطلان
 التكاذب حيز الى الاصل في الرجل وقوله وفيه خلاف ذكرناه في اللعان الذي ذكره في اللعان انه لو اكد بنفسه بعد اللعان بنفي الولد وتفرق القاض
 جده القاضي وحل له ان تيززوجها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد بن قيس قال ابو يوسف هو تحريم موبد وقوله والولد ولده في الجنتين اي ما اذا اقرب بالولد ثم نفاه
 ما ازفاده او لا ثم اقرب لا قرار به سابقا في الاول فيثبت ولا يتنفي ما بعده ولا يخار في الثانية فيثبت به بعد النفي وقوله واللعان يصح بدون قطع النسب
 جواب سوال هو ان يقال يجب اللعان ليس الا نفي الولد فاذ لم ينفي كيف يجب اللعان فقال ليس من ضرورة اللعان بنفي الولد قطع النسب الا في
 ان لو نفاه ابع ان تطاولت المدة بعد الولادة فلانه يلاحن ولا يقطع النسب كما يصح بلا ولد اصلا بان قد زنت بالزنا ولا ولد فانه يلاحن ولا ولد
 بنك يقطع نسبه واما ان لو نفي نسب ولدا مراتها لانسبة فانه يتنفي النسب فيثبت النكاح اللعان عن قطع النسب من الجانبين فصح لكن

وان قال ليس بابني ولا بابنك فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذف او من قذف امرأة ومعها اولاد كما يعرف لهم اب او قذف الملاءمة بولد والولد حي او قد فها بعد موتها لولد فلا حد عليه لقيام اماره الزنا منها وهي ولادة ولد كما اب له نفقات العفة نظر اليها وهي شرط الاحصان ولو قذف امرأة لا عنت بغير ولد فعليها الحد لانعدام اماره الزنا قال من وطئ وطيا حراما في غير ملكه لم يجد قاذفه نفقات العفة وهي شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فيه ان من وطئ وطيا حراما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو المحرم لعينه وان كان محرما لغيره يحكم به ليس بذي نافرط في غير الملك من كل جهة ومن جهة حرام لعينه وكذا الوطئ في الملك والحرمه مؤبدة فان كانت الحرمة مؤقتة فالحرمة لغيرة وابو حنيفة رآه يستوطن ان يكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع وبالحديث المشهور لتكون ثابتة من جهة

لا دخل له في الجواب قوله وان قال اي الزوج الذي جلت زوجته بولد ليس بابني ولا بابنك فلا حد ولا لعان لانه اذا انكرها انبها انكر الولادة فكيف نفى كونه ابنه لنفي ولادتها اياه ونفي ولادتها لا يصير قاذفا لانه انكار الزنا منها قوله ومن قذف امرأة ومعها اولاد لم يعرف لهم اب وقذف الملاءمة بولد والولد حي وقت القذف او ميت فلا حد عليه بالوقت ولد الملاءمة نفسه او ولد الزنا فانه يجد ولوا بعد اللعان او على الولد فخر او لم يجد حتى مات فثبت نسب الولد منه فقد فها بعد ذلك قاذف غير او هو قبل موته ولا يجد الذي قذفه فاقبل كذب نفسه وكذا لو قامت البينة على الزوج انه ادعاه وهو ينكر ثبت النسب ويجوز جرحه بذلك لانه خرجت عن صورة الزواني ولو قذفها الزوج فرافعه واقامت بنته كذب نفسه حر لان الثابت بالبينة كالثابت باقرار الخصم او بمعاينة جرحه عدم الحد في ذات الاولاد قيام اماره الزنا منها وهي ولادة ولد لاب له نفقات العفة نظر اليها هي الى الامانة وهي اي العفة شرط وعلم انه ان صح ما رواه الامام احمد والبوداود في حديث بلال بن امية من قوله وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يدعى ولد لاب ولا يورث ولد ما ومن زنا او رمى ولده فعليها الحد وكذا ما رواه احمد ايضا من حديث عمر بن شبيب عن ابيه عن جده قضي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ولد المتلاعنين انه يرث امه وترث امه ومن زنا به بجله ثمانين من عاها ولد زنا بجله ثمانين شكل على المذهب والائمة الثلاثة جعلوا قذف الملاءمة بولد كقذف الملاءمة بولد ولو قذف امرأة لا عنت بغير ولد فعليها الحد لعدم ثبوت الزنا وثبوت امارته فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنا في حقها فكانت كالحدودة بالزنا فلا يجد قاذفها اجيب بانه قائم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة الى غيره فهي محضه في حق غيره الا ترى ان اللعان في حقه قائم مقام حد القذف بالنسبة اليها لا الى غيرها حتى قبلنا شهادته ولا يعلم خلاف في ذلك الا ان الشافعية في وجه انه اذا قذفها اجبني بذلك الزنا الذي لعنت به لا يجد واعترض بان مقتضاه ان لا يجد الزوج لو قذفها بعد اللعان لكن المنصوص في الاصل انه لا يجد بل الحق انما لم يسقط احصانها بوجه وقولهم اللعان قائم مقام حد الزنا في حقها انما يقتضي ان لا يجد قاذفها لو كان مخاء انه وجب عليها وجعل اللعان بدله وليس كذلك لانه لا يجب الحد بمجرد دعوى الزنا عليها مع العجز عن اثباته لا يسقط احصانها وانما هو لتسفي الصاوق منها حيث يتضاعف به على الكاذب عقابه بان يضاف الى عذاب الزنا وعذاب الشهادة الموكدة بالايمان المغرسة او يضاف ذلك الى عذاب الافتراء والقذف بخلاف ما اذا كان ينفي الولد لان اماره الزنا قائمه فاجبت ذلك وقداول قولهم بما لا يشرح صدره ولا يرفع اصراف الحق ان كونه قائما مقام حد القذف في حقه ظاهر غير محتاج الى تاويل واما الجانب الآخر فليس ساهل ولا يرتفع ورود السؤال انما هو بنا على انه كلام تحقيقي على ظاهره ليس كذلك فلا بد من قوله ومن وطئ وطيا حراما في غير ملكه لم يجد قاذفه نفقات العفة هي شرط الاحصان فها هو تشفي بانه لما لم يكن بحيث يحصل عند الاحصان بل هو مجموع امور العفة احدا فهو جزء مفهوم الاحصان بالحقيقة ولان القاذف صادق لان الوطئ في غير الملك زنا كذا قيل وهو قاصر على ما اذا قذف بذلك الزنا بعينه او ابهم ما اذا قذفه بغيره فانه لا يعلم صدقه فيه فيحد والحكم ليس كذلك بل المنصوص ان من قذف زانيا لا حد عليه سواء قذفه وبذلك الزنا بعينه او بزنا آخر او بهم نص عليه في اصل البسوط خلافا لابراهيم وابن ابي ليلى وجه قولنا ان النص وانما اوجب الحد على من رمى المحضات وسعها المحضين بالزنا لا يقتضي الاحصان فمسيره رمى غير المحضين لا دليل لوجب الحد فيه نعم هو محرم واذن بعد التوبة فيعذر والاصل فيما يعرف به الوطئ يسقط الاحصان الوطئ الذي يسقط ان من وطئ وطيا حراما لعينه لا يجب بقذفه على قاذفه لان الزنا هو الوطئ المحرم لعينه فاذا وقع فيه كان زانيا فيصدق قاذفه فلا يكون هزئة وهو الموجب للحد وان كان وطيا محرما لغيره لا حد لانه وان كان محرما ليس بذي نافرط هذا ما اعرف هذا فالمرحم لعينه هو الوطئ في غير الملك من كل وجه

بيانه ان من قد ف رجلا وطى جارية مشتركة بينه وبين اخوه فلا يحل له ان يلد له من ذلك الا اذا قلنا في امرأة زنت في فراشها
لتحقق الزنا منها شرعا لانعدام الملك ولهذا وجب عليها المحرمات ولو قد ف رجلا الى امته وهي محسنة او امرأة وهي حائض
او مكاتبه له فعليه المحرمات لان المحرمات مع قيام الملك وهي موقتة فكانت المحرمات لغيرة فلم يكن ذلكا ونحن الى يوسف ان وطى
المكاتبه يسقط الاحصان وهو قول زفره لان الملك زائل في حق الوطى ولهذا يلزمه العقر بالوطى ونحن نقول ملك الذات
باق والمحرمات لغيرة اذ هي موقتة ولو قد ف رجلا وطى امته وهي اخته من الوضاعة لا يحل لان المحرمات مؤبدة وهذا هو الصحيح

كوطى المحرمات الاجنبية والمكرهة اعني ان الموطوءة اذا كانت كرهية يسقط احصانها فلا يحل قاذفها فان لا كراه يسقط الاثم فلا يخرج الفعل به من ان يكون
زنا فلذا يسقط احصانها كما يسقط احصان المكرهة الوطى ذكره في المبسوط وانه غيره او من جهة كالاته المشتركة بين الوطى وغيره وكذا الوطى في الملك
والحرمة مؤبدة كوطى امه التي هي اخته من الرضاع ولو كانت المحرمات موقتة كالاته المزوجة والامه المحسنة ووطى امه الاختين والزوجة في حالة
الحيض والنفس المحرمات لغيرة وابو حنيفة يشترط في عدم ثبوت حد القاذف في الحرمة المؤبدة كون ملك المحرمات المؤبدة ثابتة بالاجماع كوطى
ابيه بالنكاح او بملك اليمين فلو تزوجها الابن او اشترىها فوطيها لا يحل قاذفه وكذا اذا تزوج امرأتين لا يحل له الجمع بينهما في عقد او جمع بين اثنتين
بملك يمين او نكاح او بين امرأة وعمتها وخالها او تزوج امه حرة او جمعها في العقد فوطى الامه فلا حد على قاذفه بخلاف ما لو نظر الى داخل فجاءه امرأة ومساها
مع شهوة بحيث انتشر مع شتم تزويج بنتها او امها او اشترىها فوطيها حد قاذفه عند ابى حنيفة وهو قول الائمة الثلاثة ولا يحل عند بهالتا بيه الحرمة ولا
اعتبار للاختلاف كما لو اشترى مصرية ابنة فوطيها يسقط احصانها وحرمة المصاهرة بالزنا مختلف بين العلماء والابو حنيفة انما يعتبر بخلاف عند
عدم النص على الحرمة بان يثبت بقياس او احتياط كشيء مما ينظر الى الفرج وليس بشهوة لان ثبوتها لا قامت السبب مقام المسبب احتياط
في حرمة ضعيفة لا ينتفى بها الاحصان الثابت بيمين بخلاف الحرمة الثابتة بزنا الاب فانها ثابتة بظاهر قوله لا تخموا ما كنتم آباءكم فلا يعتبر
الختلاف فيها مع وجود النص وكذا وطى الاب جارية ابنة مسقط للاحصان وقوله او بالحد يثبت المشهور مثاله حرمة وطى المنكوبة للاب بلا شهود
على الابن بناء على ادعاء شهوة حديث النكاح الا بشهود ولذا لم يعرف فيه خلاف بين الصحابة وحرمة وطى امه التي هي اخته من الرضاع او حمة
لقوله عرم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قوله بيانه شروع في تفريع فروع آخر على الاصل اذا قذف رجلا وطى جارية مشتركة بينه
وبين غيره لا حد عليه لانعدام الملك من وجه القاذف صادق من وجه فينذر الى المحسنة المقارنة لثبوت الموجب بخلاف رجوعه فانه
وان كان الرجوع يوجب شبهة في الاقرار اى بالثقة الاول لا يعمل بها فانه اما يقارنه بل وثق متاخرا والمفروض ان الاقرار تقر حق الادعى لم تقل الشبهة
اللاحقة والاشبهة اللاحقة بعد تقر حق الادعى لا ترفع فلهذا لم يعتبر الرجوع عالما في اسقاط الحد قوله وكذا اذا قذف امرأة زنت في فراشها
رغبة زنى في فراشها فانه لا يحل والمراد قذفها بعد الاسلام بزنا كان في فراشها بان قال زنت وانت كافرة وكذا لو قال لعق زنى وهو
زنت وانت عبد لا يحل كما لو قال قذفك بالزنا وانت كاتبة او امته فلهذا لا ينافي انما قرانه قذفها في حال لو علمنا منه صريح القذف
ثم نيزم عند ان الزنا يتحقق من الكافر ولو اقيم الجدل عليه ضد بخلاف الرجم عمنى ما مرد لا يسقط الحد بالاسلام وكذا العبد ولا فرق بين من
يقام عليه الحد او لا حتى ان الكافر الحربي اذا زنى في دار الحرب ثم أسلم فقهه لا يحل لان الزنا نسق منه وان لم يقم عليه الحد فيكون قاذفه صادقا
وانما ارتفع بالاسلام الاثم دون حقيقة الزنا ولو قد ف رجلا الى امته وهي محسنة او مزوجة او مشترقة شرعا فاسد او امرأته وهي
حائض او مظهر منه او صائمة صوم فرض وهو عالم بصومها او مكاتبه فعليه الحد لان الشدة انما يوجب الملك
فكانت المحرمات في كل من هذه التقادير موقتة مع قيام الملك فكانت المحرمات لغيرة فلم يكن زنا لان الزنا
ما كان بملك قال تع الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايمنهم فانهم غير ملومين بخلاف النكاح الفاسد لا
فيه الملك فلا يسقط احصانه بالوطى فيه ولا يحل قاذفه وعن ابى يوسف ان وطى المكاتبه يسقط الاحصان وهو قول زفر لان الملك

ولو قذف مكاتباً ومات دون وفاء لا حد عليه لكن الشبهة في الحرية مكان اختلاف المصاهرة ولو قذف محسناً وزوجاً بامه ثم
 اسلم بعد عند أبي حنيفة لا وفاء لا حد عليه وهذا بناء على أن تزوج المحسني بالمحارم لا حكم الصحة فيما بينهم عنده خلافاً لما هو في
 النكاح وإذا دخل الحزبي داراً بأمان فقد قذف مسلماً إذا كان فيه حق العبد وقد التزم إيفاء حقوق العباد ولا يطمع في أن لا يؤذي فيكون
 ملتزماً أن لا يؤذي وموجب إذاه وأما إذا قذف مسلماً في قذف سقطت شهادته وإن تاب وقال الشافعي لا تقبل إذا تاب وهي تعرف في الشهادات
 وإذا حد الكافر في قذف لم يجر شهادته على أهل الذمة لأن له الشهادة على جنسه فزودتمة محمد فإن أسلم قبلت شهادته عليه على المسلمين كان
 هذه شهادة استفادها بعد الإسلام فلم تدخل تحت الرد وتجوز في العبد إذا حد القذف ثم أعققت حيث لا تقبل شهادته لأنه لا شهادته له
 أصله في حال الرق فكان رد شهادته بعد العتق من تمام حدة فلن ضرب سوطاً في قذف ثم أسلم ثم ضرب ملكه جازت شهادته لأن رد الشهادة منه للمسلم
 صفة له والمقام بعد الإسلام بعض الحد فله يكون رد الشهادة صفة له وعن أبي يوسف أنه رد شهادته إذا قل تابع له ولو كان الأول أصح
 وأصل في حق الوطى ولما يلزم السيد العقر لما ولو بقي الملك شرعاً من وجه لما لزمه وإن حرم كوطى أمته المحسنية واليها النص ونحن نقول إن قلتم
 إن ملك الذات مقدار من وجه كالمشتركة فمنع وعيتم إن ملك الوطى انتصار سلبه ولا يستلزم ثبوت السيد كالأمة المحسنية فثبت أن
 المحرمة لغيره إذ هي موقوفة ودوجب العقر لا يدل على سقوط الاحصان كالزهرن إذا وطى أمته المحسنية وهي بكر لزمه العقر ولا يسقط الاحصان
 ذكره في المبسوط ولو قذف رجلاً وطى أمته وهي اخته من الرضاع لا يسجد لأن المحرمة موبدة وقوله هذا هو الصحيح احتراز عن قول الكرخي فإنه يقول بوجوب
 لا يسقط الاحصان ويقول مالك واحد والشافعي رحم لقيام الملك فكان كوطى أمته المحسنية وجه الصحيح أن المحرمة في المحسنية ونحوها يمكن أن تقا
 وكانت موقوفة أما حرمة الرضاع لا يمكن ارتضاعاً فلم يكن المحل قابلاً للمحل أصلاً فكيف تجعل لغيره قوله ولو قذف مكاتباً ومات وترك وفاء لا حد
 لكن الشبهة في شرط الحكم وهو الاحصان لا خلاف الصحابة في أن مات حراً وعبداً فأورث شبهة في احصانه ولا يسقط الحد ولا يعلم فيه خلاف
 من يعتبر الحرمة من الاحصان قوله ولو قذف محسناً تزوج بامه يعني لو تزوج محسني بامه أو بنته ثم أسلم ففسخ نكاحها فقد نه مسلم في حال أسائه
 يحد عند أبي حنيفة بناء على ما روي أن الحكم لها حكم الصحة عند أبي حنيفة وقال لا يسجد بناء على أن ليس لها حكم الصحة وقوله ما قول الأئمة الثلاثة وقدم
 في كتاب النكاح في باب نكاح ابن الشبهة قوله وإذا دخل الحزبي داراً بأمان فقد قذف مسلماً إذا كان فيه حق العبد وقد التزم إيفاء حقوق العباد
 ولا يطمع في أن لا يؤذي فيكون ملتزماً بالضرورة أن لا يؤذي وفي بعض النسخ طمع أن لا يؤذي فكان ملتزماً بوجوب إذاه وهو الحد قوله
 وإذا حد المسلم في قذف سقطت شهادته وإن تاب عندنا لأن رد شهادته عندنا من تمام حده خلافاً للشافعي فإنه تقبل شهادته وإن تاب كالتائب من الكبائر
 من المعاصي مبيح خلافة تعرف في الشهادات أن شاء الله تعالى قوله وإذا حد الكافر في قذف لم تقبل شهادته على أهل الذمة وبهذا لا يخالف في الشهادة على جنسه على ما عرفت عندنا
 ورد الشهادة من تمام حد القذف فترد شهادته عليهم فإن أسلم قبلت شهادته عليهم على المسلمين لأن هذه شهادة استفادها بعد الإسلام فلم تدخل تحت الرد لأن النص لا يوجب رد
 شهادته القائمة وقت القذف وأثبت بذهاب علمه ثم دخل تحت الرد بخلاف ما لو ارتد المحمدي ثم أسلم لم يقبل شهادته لأنه صار محمدياً وورد الشهادة ابتداء الردة ما روي
 في الإسلام لا تحدث له شهادة بحد الكافر إلا على ما ثبت مطلقاً على أهل الإسلام وغيرهم وبه يفرع ما قيل من أن لا تقبل شهادة أسلم على أهل الذمة لأنها كانت قبل
 وقد روت بالقذف قلنا إن هذه أخرى نافذة على الكل لا على أهل الإسلام فقط أو على المسلمين وتبعيته على الكافر وبهذا يخالف العبد إذا حد في
 قذف ثم أعققت فإنه لا تقبل له شهادة أبداً لأنه لم تكن شهادته في تلك الحال للرق وقد وجب الحد عليه بهويير شهادته مع الجحد فيصرف إلى يد
 ما يحدث له من الشهادة بعد العتق فزاد قلنا أن يقول إن مقتضى النص عدم قبول كل شهادة لعداوة لوقامة لأنه لا يقع قال فاجله وبهم ثمانين جلعة ولا يقبلوا
 لهم شهادة أبداً والحادثة شهادة واقعة في الآثار فمقتضى النص رد ما بالجواب أن التكليف بما في الواسع فحينئذ كان برد شهادته والاستئصال إنما يتحقق
 برد شهادته قائمة الخيانة ولا فيما سقت وإذا كانت له شهادة قائمة فردت شهادته لا تمتد إلى غيرها فلو حدثت أخرى فله رد كان
 بلا مقتضى إذا وجب الحد مقتضاه قوله وآية ضرب يعني الكافر سوطاً في حد ثم أسلم ثم ضرب بالتي جازت شهادته لأن رد الشهادة
 مستمر للمحد فيكون مقتضى الرد والمقام بعد الإسلام بعض الحد وبعض الشيء ليس هو ذلك الشيء فلم يكن رد الشهادة صفة
 وعن أبي يوسف أنه رد شهادته إذا قل تابع له ولو كان الأول أصح لما ذكرنا وعرف أنه لو أقيم عليه الأكثر قبل الإسلام
 ثم أسلم وأقيم الباقى تقبل شهادته عند أبي يوسف أيضاً وأورد عليه كما أن المقام بعد الإسلام ليدل أن الحد كذلك المقام قبل الإسلام

النصف

قال ومن قذف أو زنى أو شرب عيوبة فحد فهو كذلك كله أما الآخرين فلا هن المقصود من إقامة الحد حقا لله تعالى كما أن جارا واحداً حصوله بالاول قائم فيمكن شبهة قات المقصود في الثاني

فينبغي ان لا يكون صفة وايضا جعله صفة لما اقيم بعد الاسلام اولى لما ان المعتاد كانت ذات وصفين فالاعتبار بالوصف الآخر
 لا يجب ان لنص ورد بالحد بالنهي عن القبول او ليس احدهما مرتبا على الآخر فتعلق بفعل كل منهما بما يمكن والممكن رد شهادته
 قايمة للعمال فيتقيد النهي به وهذا كما ترى لا يدفع الوارد على قوله صفة له بل هو تقرير آخر وحصل هذا ما ذكره في الاصل والمبسوط قال
 لا تسقط شهادة القاذف ما لم يضرب تمام الحد اذا كان عدلا ثم قال والحد لا يجزى فمادونه يكون تعزير الله او التعزير غير مسقط للشهادة
 قال وفي هذه المسئلة ان النبي صلى الله عليه وسلم ثبت روايات احدى ما ذكرنا وهو قولها والثانية اذا اقيم عليه اكثر الحد سقطت اقامته
 لاكثر مقام الكل ويحتمل ذكر المص عن ابي يوسف والثالثة اذا ضرب سوطا واحدا سقطت قال وفيه الروايات الثلاثة في النص
 اذا اقيم عليه الحد ثم اسلم على ما ذكر في ابنا مع الصغير قوله ومن زنى او شرب او قذف غير مرة فحد فهو كذلك كله سواء قذف
 واحدا مرارا او جماعة بكلمة كقوله انتم زناة او بكلمات لان يقول يا فلان انت زان و فلان زان حتى اذا حضر واحد منهم فادعى وحد
 لذلك ثم حصة اخرى فادعى انه قذفه لا يقام اذا كان يقذف قبل ان يسميه لان حضور بعضهم للخصومة كحضور كلهم لا يثبت الا اذا كان يقذف
 آخر متالف وحكي ان ابن ابي ليلى سمع من يقول لشخص يا ابن الزانية فمخوذين في المسجد فباغ ابا حنيفة فقال يا حبيب
 لقاضي هذا خط اني مسئلة واحدة في خمسة مواضع الاول اخذ بدون طلب المقذوف والثاني انه لو حاصم وجب حد واحد
 والثالث في ان كان الواجب عنده حدين ينبغي ان يترخص بينهما يوما او اكثر حتى يخف اثر الضرب الاول والاربع ضرب
 في المسجد والخامس ينبغي ان يعرف ان والديه في الاحياء اولافان كان حينئذ فالحصومة لهما والا فالحصومة لابن ومن
 فروع التداخل لو ضرب القاذف تسعة وسبعين سوطا ثم قذف قذفا آخر لا يضرب الا ذلك الشرط الواحد للتداخل لا
 اجتمع الحد ان لان كمال الحد الاول بالسوط الذي بقي وسنذكر منه ايضا في فروع نختم بها وقوله خير مرة يتعلق بكل واحد
 من الثلاثة الى من زنا غير مرة او شرب غير مرة او قذف غير مرة فهو لذلك كله مما سبق منه وعند الشافعي ان قذف
 جماعة بكلمة فذلك في قول وان قذفهم بكلمات او قذف واحد امراة بزنا آخر يجب لكل قذف حد وعنفنا لافسوق
 ولا تفصيل بل لا تعد وكيف ما كان ويقوننا قال مالك والثوري والشافعي والزهري وقادة وحماد وطائفة
 احمد في رواية وفي رواية كقول الشافعي الذي كراهه اتفاقا واحتجا بان مقتضى الآية ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية
 فيستكره بتكرره على ما عرف وفي الجدي للشافعي لا يتداخل ولو قذفهم بكلمة واحدة لما ذكرنا ولانه حق آدمي ولنا ما ذكر من
 قوله اما الاولان وهو كل من الزنا والشرب فلان القصد من اقامة الحد حقا صدق الزنا جارا عن قذفه في المستقبل واحتمل
 حصول الحد الواحد المقام بعد الزنا المتعدد منه والشرب المتعدد وقائم فيمكن شبهة فوت المقصود في الثانية
 والحدود تدعى بالشبهات بالاجماع بخلاف ما اذا زنى فحد ثم زنى فحد يجب حداخر لتيقنا بعدم انزجاره بالاول والجواب عما
 ان الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقبها لما اقتضت الآية من التكرار عند التكرار الواقع بعد الاول
 من غير ان يروى فانك علمت ان المخاطب بالاقامة في قوله فاجلدوهم الآية ولا يتعلق بهم في الخطاب الا بعد الشبهة عندك

وهذا بخلاف ما اذا زنى وقتل وسرق واسترب لان المصود من كل جنس غير المقصود من الآخر فلا يدخل

يمكن ان يصل النص اسباب الحد اذا ثبت السبب بهم اعم من كونه بوصف الكثرة او القلة فان ثبت وقوعه منه كثيرا كان موجبا للمائة او ثلثين
ليس غير فاذا جله ذلك وقع الاشتغال ثم هو ايضا ترك مقتضى التكرار بالتكرير فيما اذا قد ضل مرة ثم قد ضل ثانية كذلك الزنا فانه لا يجده تزين في حاله لا يكثر
فالحن ان الاستدلال بالآية لا يخلصه فانه يلجى الى ترك مثلها من آية حد الزنا فيعود الى هذا حتى آدمى بخلاف الزنا فكان البني اثبات
ادعى آدمى فما ذكر المقام اخبر واصوب وقوله واما القذف فالمغلب فيه حق الله ثم كان محتاجا بالامانة الى الحاقه بل بين الدليل المذكور
فيه وهو انه قد شرع عقابا له سبحانه وتعالى لمقصود الاثر جازع للمعارض فحيث اقيم ثبت شبهة الى آخر ما ذكره حتى العبد في الخصومة
فيه دون غيره فليس غير قوله بخلاف ما اذا زنا وقتل وسرق ثم اخذ يعني وثبتت الاسباب عند الحاكم حيث تجب الحد والمختلفة كلها
لاختلاف المقصود من كل جنس من اسبابها فان المقصود من حد الخمر صيانة العقل ومن حد الزنا صيانة الانساب ومن حد القذف
صيانة الاعراض وثبت كل خطاب بخصه فلو حدونا في الخمر والقذف حد واحد اعطيت لهما من النصوص عن موجب
فروع ثبت عليه ما قرره والسرقة والشرب والقذف وقفا عين رجل يبدر بالقصاص في العين لانه محض حق الله
ثم اذا برى اخرجه فحده للقذف لانه استوب بحقه فاذا برى فالامام بالخيار ان يشاره بالزنا وان يشار به السرقة لان
كلا حق الله وهو ثابت بالنص تبلي ويجعل حد الشرب آخر لما فانه اضعف لانه بالانيسلي وتقدم قول علي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يسنه وكما اقام عليه حد اصبه حتى يبرأ لانه لو دخل سبيلا ربما يرب فيصير الامام مضيقا للحد وهي منى عن ذلك
وان كان محضا اقتض منه في العين وخبر به حد القذف ثم رحمه لان حد السرقة والشرب محض حق الله وتبلي
الحد وحق الله تعالى وفيما قتل نفس فقتل وترك ما سوى ذلك كذا نقل عن ابن مسعود وابن عباس والحن
ان المقصود الزجر ولغيره وانتم ما يكون منه باستيفار النفس والاشتغال بما دونه لا يغيب الا ان يضمنه السرقة
لو اتلفا لانه وجب عليه بالاختار انما يسقط لفوردة القطع ولم يوجد ولذا يضمنه فيومر باليافا من تركته ولا يقيم حد في المسجد
ولا قود ولا تعزير ولكن القاضي اية اراد ان يقيم بحضرة يخرج من المسجد كما فعل عزم في العامة او يعيث امينا كما فعل ثم
في ما عر ولا يستلحق في القذف اذا انكره ولا في شئ من الحد ولانه لا يقضي بالسكول وهو ممتنع في الحد ولان السكول ما
بذل والبذل لا يكون في الحد وادوا قائم مقام الاقرار واحد لا يقيم باهو قائم مقام غيره بخلاف
التعزير والقصاص فانه يستلحق على سبيلها يستلحق في السرقة لاجل المال فان نكل ضمن المال
ولا يقطع لان ضيقة السرقة اخذ المال بغيره فيحلف على اخذ المال لا على فعل السرقة عند نكوله ليقضي بموجب الاخذ
وهو الضمان كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة ثبت الاخذ فيضمن ولا يقطع واذا اقام المقذوف بنية بالقذف
سلكا القاضي عن القذف ما هو عن خصوص ما قال لان الرسم بغير الزنا قد لطينونه قد فاعلايه من استفسارهم فان لم يبر
على قولهم قد فوالا يحد واذا شهدوا ان قال يا زاني وهم عدول حد وان لم يعرف القاضي عد التهم حبس القاذف حتى يترك
لانه صار متبايا بكتاب بالاجل من اعراض الناس فيحبس لانه التهمة ولا يكفل على ما تقدم من الزنا فارجع اليه ولا يحد

واما القذف فالمغيب عننا نحن الله يكون للحق ما هو كماله فيجوز ان يختلف المقتدون والمقتذف به والزاك لا يتدخل كان المغيب في حق المصد عنه

في شئ من الحدود والعقاص في قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول ولما يجيب ابو حنيفة وفي قول ابي يوسف الآخر وهو قول محمد بن حنفية
منه الكفيل فلما لا يجيب عندهما في دعوى القذف والعقاص مع اختلاف انه لا تكفيل بنفس الحدود والعقاص لان النيابة
لا تجزى في الغياب والمتقوص من الكفالة اقامة الكفيل مقام المكفول منه في الايفاء وهذا لا يتحقق في شئ من الحدود فاما اخذ الكفيل
بنفس الدعوى عليه فعند ابي حنيفة اذا رغب المقتدون ان لا يبينه حاضرة في المصروكة لك لا يخذ منه كفيل بنفسه ولكن يلزم الى آخر المجلس
فان احضر بنية والا على سبيله وعند ابي يوسف ومحمد بن حنفية يخذ منه بنفسه الى ثلاثة ايام وقالوا صد القذف في المدعى والمخصوصة مثل حق
العبادة في اخذ الكفيل بنفسه نظر للمدعى من حيث يتمكن من اخذ الرخص لاقامة البنية عليه ولا ضرر فيه على المدعى عليه وابو حنيفة يقول بنا
احتياط والحدود يحتاج في درئها لا اثباتها وكان ابو بكر البرزقي يقول مراد ابي حنيفة ان القاضي لا يجبر على اعطاء الكفيل فاما اذا سمحت نفسه
فلا بأس لان تسليم نفسه مستحق عليه والكفالة بالنفس انما يطلب بهذا القدر فاما ان اقامت احدى احدى الايعزة القاضي العدا
فهو كما لو لم يقيم احد الا يترجم الى آخر المجلس وان كان ظاهر العدالة جنسه او قال الى شأبه آخر يمين او ثلثة هذا القدر استحقاق
كله عند ابي حنيفة لانه لا يبرى الكفالة بالنفس بالحد وعندهما يخذ كفيل بنفسه فلا ولا يجيب لان المقصود يحصل بذلك ولو اختلف الشاهد
على القذف في المكان والزمان لا تبطل بشئ دهما عند ابي حنيفة وعندهما يمنع قبول الشهادة لانه انشاء بسبب موجب للحد فماله متحقق
انما ان على سبب واحد لا يقضي به كما لو اختلفا في اقراره بالقذف والشهادة ابو حنيفة يقول القذف قول قد تكرر فيكون
حكم الثاني حكم الاول فلا يختلف المشهود به باختلافهما في المكان والزمان كالطلاق والعاق وهو القياس في الاثارة والاقرار
الا اني استحسن هناك لان حكم الاقرار بالقذف يخالف حكم الاثارة بل ان من تزوج امرأة ثم اقرانه كان قد فاقبل النكاح كان عليه الحد
ولو قد فاق في الحال كان عليه اللعان ولو اختلفوا في اللغة التي وقع القذف به في العربية والفارسية وغيره بطلت شهادتهم لان عند
اختلاف اللغة يمكن الاختلاف في الصراحة ونحوه كذا هو عند ابي حنيفة وقال يابن البرزاني والافريسي بابيك ولو شهدا احدهما انه قد فاق
الخميس والاخرانه اقرانه قد فاق يوم الخميس لا يجد ولا يقبل في اثبات القذف كتاب القاضي ولا بالشهادة ولو كان القاذف
بعد ثبوت القذف عند القاضي عندي بنية بصدق قولي اجل مقدار قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه ويقال لا يعيب
لاني شهودك فذكر ابن رستم عن محمد اذا لم يكن له من ياتي بهم اطلق عنه ويعتد به واحد من شرطه ليرده عليه وفي ظاهر الرواية لم يفتقر
الى هذا لان سبب وجوب الحد عند القاضي فلا يكون له ان يوزع الحد لما فيه من الضرر على المقتدون بتأخير دفع العار عنه والى آخر
المجلس قليل لا يستغفر كالتأخير الى ان يحضر الجلاء وعن ابي يوسف ليستأنا به الى المجلس الثاني لان القذف موجب للحد بشرط عجزه عن
اقامة اربعة والعجز لا يتحقق الا بالا بهال كالمدة على المدعى عليه اذا ادعى طعنا في المشهود يسل الى المجلس الثاني وجوابه ما قلنا وعرفت انه لا يقبل
منه الا بربعة فلو جاز بثلاثة حصة هو والثلاثة قال تعالى ثم لم يأتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانين فان شهد رجلان او رجل وامرأة
على اقرار بالزنا يدر عن القاذف الحد وعن الثلاثة لان الثابت باليمينه كالثابت بالمعانية فكان سمعا اقراره بالزنا
الا ان المعتذر في الاقرار اسقاط الحد له اقامته لان ذلك لا يمكن ولو كثرت الشهود ووزنا المقتدون قيل ان يقام الحد على القاذف او

فصل في التعزير

وطي وطماحا راسا على ما ذكرنا اذ قد سقط السحب من القاذف ولو اسلم بعد ذلك لان احصان المقذوفات شرط فلا بد من وجوده عند امتامة الحد وكذا اذا خرس او غتية ولكن لا النزول احصانه بل ليكن شبهة انه لو كان ناطقا صدقه ولا يلحق القاسم بالشهود ما يتم به شهادتهم في الحد وجنس آخر تفت بم ان قوله انت ازني من فلان او ازني الناس لاحد عليه . يجوز المبسوط وفي فتاوى قلعة خان قال انت ازني الناس او ازني من فلان عليه الحد ولو قال انت ازني سني لاحد عليه ولو قال لسا يا زانية فقال انت ازني سني حد الرجل وحده ولو قال لاه انت ازني زانية خير منك لاحد عليه وكذا لو قال لامرأة ولست بك فلان وطياح ايا او فربك او جاسك حراما لاحد عليه وكذا اذا قال اخبرت انك زان او اشهدت على ذلك ولو قال زنييت وفلان معك ينفذ في قاضا لهما لان العادة ان لا معية حالة الزنا فانصرف الى معية الفعل . ون الحضور ومن قال لست لابويك لا يكون قاضا وهو ظاهر لست لان لست لرجل ليس قد فارجل قدف ولده او ولد ولده لاحد عليه ولو قدف اباه او امه او اخاه او عمه حد قال لرجل قل لفلان يا زاني فان قال الرسول للمرسل اليه فلان يقول لك يا زاني لاحد على الرسول ولا على المرسل وان قال له يا زاني حد الرسول خاصة ولو قدف ميتة فصدقه اينها ليس له ان يطالب بقذف بعد ذلك . ولو قال يا ابن الحجام او يا ابن السحانك لاحد وله قال لرجل يا ابنى لاحد عليه لانه لم ينفذ وكذا يا ابن النصراني او يا ابن اليهودي وفي الخلاصة عن مجموع النووي رجل قال في ميت لم يشرب الخمر ولم يزن فقال آخر بمكروه لم يجز لانه ليس باشياء الى هذه الافعال ولو قال اين بمكروه مستفاد لك لانه لم يسم ولم يكنه ولو قال وحي ابن بمكروه مستفاد معنى الاول فعل الكل ومعنى الثاني فعل هذه كلها ومعنى الثالث هو فعل هذه كلها وفي الفتاوى لرجلين احكاما ان فقيلا لم يذم لولا حدهما فقل لاحد عليه لان اصل القذف لم يقع موجبا ولو قال بجماعة كلمهم زان او احديهم عليه الحد لان القذف فيه موجب للحد فثبت لكل واحد ان يذم ما لم يعين المستثنى من فروع تداخل حد القذف ما ذكره المصنف في تبين عباد قذف حرافقة نقذف اخرنا بجماعة ضرب ثمانين لوجبا . الاول فترية اربعين ثم جازم بالآخر ثم الثمانين لان الاربعين وقع لهما بقاء الباقي اربعين ولو قدف آخر قبل ان ياتي بالاول الثمانون تكون لهما جميعا ولا يضرب ثمانين شيئا لان ما بقي تمامه حد الاقرار فجاز ان يذم عليه فيه الاحرار . وهذا ما وعده ناه ولو قال لامرأة يا ربي يحد ولو قال يا فخره يحد

فصل في التفسير لما قدم المحمد المقدرة بالنصوص القطعية وهي وكذا ما اتبعه التفسير الذي هو دونها في المقدار والدليل من التفسير ما يثبت من الحد أصالة الخبر
بمعنى الرد والروع وهو مشروع في الكتاب قال صدقتم وأخبروا به في أن أطلعكم فلما تبغوا عليهم سبيلاً أمير ضرب الزوجاً نادياً وتهدياً وفي الكافي قال عم لا ترفع عصا
عنهلك روي أن عمر بن الخطاب قال غلبت في الجياد روي عنه أنهم قال حم مدبر علق سوطه حيث يراه الجمل أقوى من هذا الأديث قوله عم لا يجلب فوق مشر
الافني حد وياتي وقوله فاعبروهم على تركها بعشر في الصبيان فهذا دليل شرعية التفسير وجميع عليه العناية وبالمعنى هو أن الزجر من الأفعال السنية كيلاً تبيها
في فحش وليس يدرج إلى ما هو أجمع وأحش وأجرب كما يشاهد من الخبر في أنه ليس فيه شيء من قدر على مفوض إلى رأي القاضى لأن لمقصود الزجر وحوال الناس
مختلفة فغيرهم من ينزجر بالنصيحة ومنهم من يحتاج إلى اللطمة وإلى الضرب ومنهم من يحتاج إلى الحبس وفي الشافى التفسير على مراتب غير
أشراف للأشرف وهم العلوية والعلما بالاعلام وهو أن يقول له القاضى بلغنى أنك تفعل كذا فنتبه به فنتعبد له فنتعبد له فنتعبد له
وهو الأحرار والذباقيين بالاعلام والاعلام أنى باب القاضى والاختصاص في ذلك وتغير الأوساط بهم السوية بالبحر والجنس وتغير

ومن ذلك عبد الامام ولدنا وكافا بالزنا عتزلناه جنابه قداف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحتضان وجب التعزير

الاخسة بهذا كله وبالضرب وعن ابي يوسف يجوز التعزير للسلطان باخذ السال عند ما وباقي الائمة الثلاثة لا يجوز ما في الخلاصة سمعت
من ثقة ان التعزير باخذ المال ان راي القاضي ذلك او الوالي جاز ومن جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره باخذ المال سني على اختيار
من قال بذلك من المشايخ يقول ابي يوسف وقال الترمذي يجوز التعزير الذي يجب حقا لله ثم لكل احد بجهة النيابة عن الله ثم يستل ابو جعفر
النسفي عن وجد رجلا مع امراته يحل له قتله قال ان كان يعلم انه يهرب من الزنا بالصباح والضرب باذن السلاح لا يقتله وان علم انه
لا يهرب الا بالقتل حصل له قتله وان طاعة المرأة يحل قتلها ايضا وهذا تنصيص على ان التعزير بملك الانسان وان لم يكن محتبا وصرح
في المتن بذلك وهذا الامة من باب ازالة المنكر باليد والشارع ولي كل احد ذلك حيث قال من راي منكم منكرا فليغيره بيده فان
لم يستطع فليسانه الحديث بخلاف المحدثين لم يثبت توليها الا للولاة وبخلاف التعزير الذي يجب حقا للعبادة القذف ونحوه فانه لتوقفه على
الدعوى لا يقيم الا الحكم الا ان يحكم فيه ثم التعزير فيما شرع فيه التعزير اذا ارآه الامام واجب وقول مالك واحمد هو
عند الشافعي ليس بواجب لما روي ان رجلا جارا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال في راي امرأة فاصبت منها ما دون ان يطأها
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصليت معنا قال نعم فتلا عليه ان الحسنات يذهبن السيئات وقال في انصارا اقبلوا من محسنهم و
تجاوزا عن سيئتهم قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم في الحكم الذي حكم به للتعزير في سعة ارضه فلم يوافق عرضه ان كان ابن عتيق فغضب النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يغزره ولنا ان كان منصوبا عليه من التعزير كما في وطى جارية امارة او جارية مشتركة يجب ائصال امر فيه ما
لم يكن منصوبا عليه اذا راي الامام بعد مجانبته بنفسه المصلحة او علم انه لا يتركها الا به وجب لانه زاجر شرع لمحق الله
ثم فوجب كالحكم وما علم انه انزجر به وانه لا يجب وهو محل حديث الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ما اصاب من المرأة
فانه لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم الا وهو نادم مخرج لان ذكره ليس الا الاستعلام بموجبه ليفعل معه واما حديث النبي صلى الله عليه وسلم
لمحق آدمي وهو النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز تركه وسفي فتاوى قاضي خان التعزير حق العبد كسائر حقوقه يجوز فيه الابراء والعفو
على الشهادة والشهادة ويجزى فيه اليمين يعني اذا انكر ان سبه يهلك ويقضي بالكلول ولا يخفى على احد ان ينقسم الى ما هو
حق العبد وحق الله فحق العبد لا شك انه يجزى فيه ما ذكره واما ما وجب من حقا لله نعم فقد ذكرنا آنفا انه يجب
على الامام ولا يحل له تركه الا فيما علم انزجره الفاعل قبل ذلك ثم يجب ان يتفرغ عليه انه يجوز اثباته بمدرسته
فيكون مدعيها شاكرا اذا كان معه آخرا فان قلت في فتاوى قاضي خان وغيره ان كان المدعي عليه ذمرا
وكان اول ما فعل بوعظ استخسانا فلا يغزر فان عاد وتكرر منه روى عن ابي حنيفة انه يضرب وبذلك يجب ان يكون
في حقوق الله نعم فان حقوق العباد لا يمكن للقاضي فيها من اسقاط التعزير قلت يمكن ان يكون محله ما قلت
من حقوق الله نعم ولانا قضاة لانه اذا كان ذمرا فقد حصل تعزيره بالجبر الى باب القاضي والدعوى فلا يكون
مستقطا لمحق الله سبحانه وتتم في التعزير وقوله ولا تقدر يعني بالضرب في اول مرة فان عاد عزره ح بانقر
ويكن كونه محققا آدمي من الشتم وهو ممن تعزيره باذكارنا وقد روى عن محمد بن ابي بكر بن النضر في رجل يشتم الناس وكان له من

والتعزير في الزنا لا يوجب الحد لانه اذا قذف مسلما بغير الزنا فقتل يافسق او ياكافرا او يا خبيثا او ياسارقا لانه اذا قذف

يوعظ وان كان دون ذلك حبس وان كان سببا ضرب وجس يعني الذي دون ذلك والمعرفة عند في الدين والمصلحة قوله ومن قذف عبدا او امه او ام ولد او كافرا بالاجماع الا على قول داود في العبد فانه يحرمه وقول ابن المسيب في الزانية التي لها ولد مسلم قال يحرمه وانما عزرا لانه اى هذا الكلام جنابة قذف وقد امتنع وجوب الحد على القاذف لفقد الاحصان فوجب التعزير وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقال يافسق او ياكافرا او يا خبيثا او ياسارقا ومثله ياصبر او يافاجر او يازيد بن ابي مقبوع يا ابن القعبة يا قريظان يا من يعمل عمل قوم لوط او يا لوطي او قال انت تلعب بالصبان يا كل الربوا يا شارب الخمر يا ديوث يا منث يا خائن يا ماوسى يا منصف يا منافق يا سيودي عزركم مطلقا في فتاوى قاضي خان وذكره الناطقي وقميه بما اذا قال لرجل صالح اما لوط قال لفسق يا فاسق او للصب يا الص او للفاجر يا فاجر لا شئ عليه والتعليل مفيد ذلك هو قولنا انه اذا اذاه بالحق به من الشين فان ذلك انما يكون فيمن لم يعلم القصة بنده انا في علم فان الشين قد اختلفت في قبل قول القائل وقيل في يالوطي يسأل عن نيته ان اراد ان من قوم لوط فلا شئ عليه وان اراد ان يعمل عملهم عزر على قول ابي حنيفة وعندنا محمد والصحاح ان يعزر ان كان في غضب قلت او هنزل من تعزير النزل بالقيح ولو قذفه ببيان ميتة او يسميه عزر قل الله الا انه يبلغ بالتعزير غاية في الجنابة الاولى وهو ما اذا قذف غير المحض الزنا لانه من جنس ما يجب به الحد وهو الرجم بالزنا وفي الثانية وهو ما اذا قذف بغير الزنا من المعاصي الراى الى الامام قوله ولو قال يا حمدا او يا حنانيا لم يعزر لانه لم ينسبه الى شين معصية ولم يتحقق به شين اصول انما الحق الشين بفساد حيث كان كذب ظاهر او مشكوكا بغير اثار ياحية يا تيس يا قرد يا ذئب يا حمام يا غيا يا ولد حرم يا حبار يا ناكس يا منكوس يا مسخرة يا ضحكة يا كشان يا ابله يا ابن الحمام وابوه ليس بحمام او يا ابن الاسود وابوه ليس كذلك يا كلب يا رستاق يا مواجر يا موسوس لم يعزر والحق ما قاله بعض اصحابنا انه يعزر في الكشاحان اذ قيل انه قريب من معنى القرطبان والديوث والمراد به والقرطبان في العرت الرجل الذي يدخل الرجال على امراته وشدة في عرف ديار مصر والشام المعرض والقواد و عدم التعزير في الكلب والخنزير وتحتها هو ظاهر الرواية عن علماءنا الثلاثة واختار السندواني انه يعزر به وهو قول الاثمة الثلاثة لان بدها لا يفتقر الى شئ في حرفا في فتاوى قاضي خان في ياكلب لا يعزرت قال وعن الفقيه ابي جعفر انه يعزر لانه بعد شئ ثم قال لا يعزرت لانه لا يعزرت لانه كاذب قطعاً انتهى وفي المبسوط فان العرب لا تعده شئمة ولذا يسمون بكلب وذيب وفكر قاضي خان من لماله الى يوعظ في التعزير كما عزر ثم قال وفي رواية محمد لا يعزر وهو الصحيح والمم استحس التعزير اذا كان المخاطب من الاشراف فحصلت ثلاثة والمذهب هو ظاهر الرواية لا يعزر مطلقا واختار السنداني يعزر مطلقا والفصل بين كون المخاطب من الاشراف وغيره فانه لا فلا يعزر في مقامه وفي قديمه قيل في بيده واما الممن انه يشبه بالابله ولم يعزر واه قوله والتعزير اكثره تسع وثلاثون هو عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يبلغ به خمسة وسبعون سوطا والاصل في نقصه من الحدود قوله يوم من بلغ حد في غير حد فهو من المعتدين ذكر البيهقي ان المحفوظ انه مرسل واخرجه عن خالد بن الوليد عن النعمان بن بشير ورواه ابن ناجية في فوائده ثنا محمد بن حصن الاصبغي ثنا عمر بن علي المقدمي ثنا سمر عن خالد بن الوليد بن عبد الرحمن

ومن حق الامام او غيره فمات فدمه عدلانه فعل ما فعل باسم الشرح وفضل المام لا يتقيد بشرط السلامة كما في صناديق الترم
بخلاف الزوج اذا عثر زوجته لانه مطلق فيه والاطلاقان يتقيد بشرط السلامة كما في المروفي الطريقي فقل الشافعي رحمه الله في
في بيت المال لان الاطلاق خطا فيه اذا التقدير للتأديب غير انه يجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى
عامة المسلمين فيكون الغرم في ما لهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى باسمه صادرا كان الله ما قلنا من غير واسطة فلا يجب الغرم

محل واحد على هذا المعنى شدة الضرب قوته لا جرحه في عضو واحد كما قيل لانه لا يجمع في عضو واحد فلو كان في الشدة لا
ثابت بالكتاب واعظم جنابة حتى شرع فيه الرجم وهو اطلاق النفس بالكيفية ثم حد الشرب لانه ثابت باجماع الصحابة فكل من لا يشرب في القرآن وفي
زمنه لم كان غير مقدر على ما تقدم ولان سببه متيقن فيكون سببه لا يشبهه فيما والمراد الشرب متيقن سببه لا يشبهه في الشرب
لانه بالبينه او الاقرار به لا يجهل باليقين فان قيل يلزم انه شرعا بحيث ان عند ما يتيقن بلزوم الحد وان الثابت بهما كان ثبتا بالعامة
كذلك القذف ثبت بالبينه والاقرار فلا يقع فرق بينهما بخلاف القذف لان سببه باعتبار كونه قربة وبالبينه لا يتيقن بذلك
لجواز صدق فيما نسب اليه ولا يجرى فيه التخليط والشهادة فلا يخطأ مرة اخرى من حيث الوصف وهو شدة الضرب ولان الشرب
ينتظم القذف كما قال علي بن ابي طالب اذ اشرب هدي او اذا نذري افترى فجميع على الشارب حد الشرب والقذف فيزاد بعد ونظر الى المظنة
فلا يخطأ بالشدة فاشد بالتعزير واخفها حد القذف وعند احمد اشد الضرب حد الزنا ثم حد القذف ثم التعزير وقال مالك الكل
سواء لان المقصود من الكل واحد ثم ذكر في البسوط بانه يجرد ويعز في انار واحد وفي الفتاوى قاضي خان يضرب في التعزير قاتما
عليه ثيابه ينزع الحشود والفرد ولا يحد في التعزير قوله ومن حد الامام او غيره فمات فدمه بدر وهو قول مالك واحمد وقيل
الشافعي رحمه الله ثم في قول تجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم الذي يلحقه سبب
عمله لهم عليهم وفي قول على عاقلة الامام لان اصل التعزير غير واجب عليه ولو وجب فالضرب غير متعين عليه
في التعزير فيكون فعله مباحا فيقتيد بشرط السلامة ولم يسم فوجب على عاقلة وهذا يخص التعزير ونحن نقول الامام
ما سوره بالحد والتعزير عند عدم ظهور الانذار في التعزير لمحق الحد ثم ونفس المامور لا يتقيد بشرط السلامة كما في
الفصا وولانه لا بد من الفعل والاعقاب والسلامة خارجة عن وسعه اذا لذي في وسعه ان لا يتعرض بسبب القرب
وبين ان يبلغ في التحقير فلا يقطع الوجوب به منه او يفعل ما يقع زاجرا وهو ما هو لم زاجر وقد يتفق ان يموت الانسان
به فلا يتصور الامر بالضرب المولم الزاجر مع اشتراط السلامة عليه بخلاف الباحات فانها رفع الجنابة في الفعل والاطلاق وهو مخبر فيه
بعد ذلك غير عزم به فصح تقيد بشرط السلامة كما في الطريق والاصطيا وانه يضمن اذا عثر امرأته فماتت لانه مباح ونفعه ترجع اليه كما ترجع
الى المرأة من وجه آخر وهو استقامته على ما امر الله به وذكر الحاكم بالضرب امرأته على ترك الصلوة ويضربا به وكذا المعلم اذا ادب العبي فمات
منه يضمن عندنا والشافعي بالوجامع زوجته فماتت او افضاها لا يضمن عندنا في حقيقته موابي يوسف ذكره في المحيط انما مباح فيقتيد بشرط السلامة
ضمن المهر بذلك الجماع فلو وجبت الدية وجب ضمانان بمضمون واحد متممة الادلى للانسان فيما اذا قيل له ما يوجب التعزير انما يجميه قالوا لو كان
لا ينجيت الاحسن ان يكف عنه ولو رفع الى القاضي ليؤدب يجوز ولو اجاب مع هذا فقال بل انت لا بأس واذا اساء العبد الا بقليل لولا تاديه
وكذا الزوجه وفي الفتاوى القاضي من يتم بالقتل والسرقة يجلس في السجن الى ان يظهر التوبة وفيها من يبي يوع اذا كان مبيع الخمر ويشترط ترك الصلوة
يجلس ويؤدب ثم يخرج والساحر اذا ادعى انه يخلق بفعل ان يترك او قال انه يخلق كل شئ قبلت توبته وان لم يقبل فقتل كذا الساحرة تقتل بردها وان كانت
للزوجه لا تقبل عندنا فكل الساحرة تقتل بالشر وهو ما ذكره في كتابه كذا في عماله اقتلوا ساحرة ناذتوا فامتنعوا ان كان من السحر فيكون قاتلا لا يبرأ

كتاب السرقة

السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل الخفية والاستسار ومنه استسار السهم قال الله تعالى لا من سرق السهم وقد زيدت عليه اوصاف في الشريعة على اياتك بيانه انشاء الله تعالى والمعنى اللغوي مرعى فيها ابتداء وانتهاء او ابتداء لا غيرهما وانقلب الجدل على الاستسار اخذ المال من المالك سكايرة على الجوار وفي الكبرى اعني قطع الطريق مسارقة فاعين الامانة به هو المتصديق لفظ النظر باعوانه في الصغرى مسارقة غير المالك او من يقوم مقامه

اخذ وثبت ذلك من قبل توبة وفي الفتاوى رجل يحذو لثمنه للناس ويفرق بين المروءة وتلك اللبنة فهذا اسمه وبكلمه بار تداوه ويقتل قال في الخلاصة هكذا ذكره القاضي مطلقا وهو محمول على ما اذا كان يعتقد ان لا اثر انتهي وعلى هذا التقدير فلم يذكر كم هذا الرجل وعلى هذا التقدير اعني عدم الحكم بارتداؤه فبين ان يكون مكران ينسرب ويحبس حتى يحدث توبته وهل تحمل الكتابة بما علم ان فلانا يتبع من المسكر لابي قالوا ان وقع في قلبه ان اياه يقدّر ان يغيب على ابنه حل لان يكتب وان لم يقع في قلبه لا يكتب وكذا بين المروءة وزوجه وبين السلطان والرجية وبغز من شهد شرب الشاربين والمجهنون على شبهة الشرب وان لم يشرب بواحد من موزونة خمر والمفطر في نهار رمضان بغز ويحبس والمسلم يبيع النمر او ياكل الربيعز ويحبس وكذا السفن والمنث والمناجعة يعزرون ويحبسون حتى يجدوا توبته وكذا المسلم اذا شتم الذمي بغز لانه اتركب معتقبة وكذا من قبل جنيته اعتقها او مسما بشبهة والله اعلم

كتاب السرقة

لما كان المقصود من الحدود والاترجاع عن اسبابها بسبب اشتملت عليه من الفاسد روعي من تربيتها في التعليم ترتيب اسبابها في الفاسد فما كانت مفسدة اعظم تقدم على ما هو اخذ لان تعاليمهم وتعليمهم الفاسد يلودى الى فوات النفس وهو الزنا لما تقدم من وجبه كونه قتلًا مني ويلي يلودى الى فوات العقل وهو الشرب لانه كفوات النفس من حيث ان عديم العقل لا يشفع بنفسه كعديم النفس ويلي يلودى الى افساد العرض وهو القذف فانه امر خارج من الذات يوشى فيها ويلحق امر اقبها ويلي يلودى الى اهلاك المال فانه الاخر المملوك وقاية للنفس والعرض فكان اخرا فاحسروا للسرقة تفسير لغة وهي ما ذكر في الكتاب وهي اخذ الشيء من الغير على وجه الخفية ومنه استسار السهم وهو ان يستخفى وفي الشرعية هي هذا ايضا انما زيد على مفهومها قيود في اناطة حكم شرعي بها اذ لا شك ان اخذ اقل من النصاب خفية سرقة شرعا لكن لم يعلق الشرع به حكم القطع في شروط الثبوت ذلك الحكم الشرعي فاذا قبل للسرقة الشرعية الاخذ خفية مع كذا وكذا لا يحسن بل السرقة التي علق بها الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ خفية وراهم او مقدار ما خفية عمن هو مقتصد للحفاظ مما لا تيسر ع اليه الفساد من المال المتمول للغير من حرز بلا شبهة وتعم شبهة في التاويل فلا يقطع السارق من سارق لا احد لا يفرق من الاخر اذ في الرحم الكاملة والنقل خلاف الاصل لا يصار اليه حتى يمين بالامر له كالصلوة على ما هو المذهب المتعارف عند الاصويين واقبل في مفهومها اللغوي والزيادات شروط غير معني والقطع بانها لا فعال والقراءة عندنا ولو بغير الفاتحة فكيف يقال انها في اشجع للدعا والافعال شرط قبوله والغرض انه لا يتبادر الدعا قط هذا في اني في السارق من السارق خلاف قوله والمعنى اللغوي يعني الخفية مراعا فيها ابتداء وانتهاء وذلك في سرقة النار في المصر او ابتداء لا غير وهي في سرقة الليل فلذا اذا دخل البيت ليلا خفية اخذ المال مجاهرة ولو بعد مقامة ممن في يده قطع به للاكتفاء بالخفية الاولى واذا كابر في المصر نهارا واخذ ماله لا يقطع استحسانا وان كان دخل خفية والقياس كذلك من الليل لكن يقطع اذ غالب لسرقات في الليل تصير خفية اذ قليلا ما تختفي في الدخول والاخذ بالكلية عليه فرغ اذا كان صاحب الدار يعلم دخوله اللص لا يعلم كونه فيها او يعلم اللص وصاحب الدار لا يعلم دخوله او كانا لا يعلمان قطع ولو علما لا يقطع ولو كانت السرقة تشل الصغرى والكبرى والخفية المتعبرة في الصغرى هي الخفية عن غير المالك او من يقوم مقامه كالودع واستيعور المضارب بالكتاب

ان من يشرب الخمر في السرقة يوجب له الموت وكذا من يشرب الخمر في السرقة يوجب له الموت وكذا من يشرب الخمر في السرقة يوجب له الموت

واسم الدرهم ينطلق على المضروبة عرفاً فهذا يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب وهو ظاهر الرواية وهو كما هو غاية لكمال الجناية حتى لو سرق عشرة تبرأ قيمتها انقص من عشرة مضروبة لا يجب القتل

وسالت ابي عن حديث داه الحسن بن صالح عن منصور عن الحكم عن عطاء ومجاهد عن امين وكان فتشاً قال ت قطع يد السارق في ثمن المجرى كان ثمن المجرى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم دينار قال ابي هو مرسل واري انه والد عبد الواحد بن امين وليس له صحبة وله هذا الله ان امين اسم للصحابي وهو ابن ام امين وانه استشهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمخين اسم تابعي اخرو قال ابو المجاج المزني في كتابه امين لمخشي مولى بني مخزوم وروى عن سعيد وعائشة وجابر وعنه ابنه عبد الواحد وثقة ابو زرعة ثم قال امين مولى ابن النضر ومولى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في السرقة الى ان قال وعنه عطاء ومجاهد قال النسائي ما احسب ان له صحبة وقد جعل اسماء لمخشي اما ابن ابي حاتم وابن حبان فجعلاهما واحداً قال ابن ابي حاتم مولى امين لمخشي مولى ابن ابي عمر روى عن عائشة وجابر روى عنه مجاهد وعطاء وابنه عبيدة سمعت ابي يقول ذلك شئ ابو زرعة عن امين والد عبد الواحد فقال علي ثقة وقال ابن حبان في الثقات امين بن صبيد لمخشي مولى ابن ابي عمر المخزومي من اهل مكة روى عن عائشة وروى عنه مجاهد وعطاء وابنه عبد الواحد بن امين وكان اخا لاسامة بن زيد لامة مولا قال له امين ابن ام امين مولا النبي صلى الله عليه وسلم قال ومن زعم ان له صحبة وهم حديثه في القطع مرسل فهذا يخالف الشافعي وغيره يمكن ذكر ان ابن امين ابن ام امين قتل يوم حنين وانه صحابي حيث جعله من التابعين وكذا فعل الدارقطني في سنة امين لا صحبة له وهو من التابعين ولم يترك زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء بعده وهو الذي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ثمن المجرى دينار روى عنه ابنه عبد الواحد وعطاء ومجاهد والحاصل انه اختلف في امين راوى قيمة المجرى بل هو صحابي ام تابعي ثقة فان كان صحابياً فلا اشكال وان كان تابعياً ثقة كما ذكر ابو زرعة الامام العظيم الشأن وابن حبان فحديثه مرسل والارسال ليس عندنا ولا عند جابره العلماء قاصداً بل هو محبة فوجب اعتبار روى فقد اختلف في تقويم المجرى اهل ثلاث او عشرة فيجب الاخذ بالاكثربها لا يجاب لشع الدراما يمكن في الحد وثم يقوى ما رواه النسائي ايضا بسنده عن ابن اسحق عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كان ثمن المجرى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم واخرجه الدارقطني ايضا واخرجه هو واحداً في مسنده عن الجراح بن ارطاة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وكذا اسحق ابن راهويه وروى ابن ابي شيبة في مصنفه في كتاب اللقطة عن سعيد بن المسيب عن رجل من منزلة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بلغ ثمن المجرى قطعت يده وكان ثمن المجرى عشرة دراهم قال المص ويأيد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في مائة او عشرة دراهم وبهذا اللفظ متوفى على ابن مسعود وهو مرسل عنه رواه عبد الرزاق ومن طريقه الطبراني في معجمه وشاره الى الترمذي في كتابه الجامع فقال وقد روى عن ابن مسعود انه قال لا قطع الا في مائة او عشرة دراهم وهو مرسل واه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود والقاسم بن عبد الرحمن لم يسمع من ابن مسعود انتهى فهو صحيح لان اهل ما روه الا عن القاسم لكن في مسند ابي حنيفة من رواية ابيه متقال عن ابن حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن عن ابيه عن عبد الله بن مسعود قال كان ت قطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم وهذا موصول في رواية خلف بن ياسين عن ابي حنيفة انما كان القطع في عشرة دراهم وحسب به ابن خزيمة من حديث محمد بن الحسن عن ابي حنيفة يرفع لا قطع اليد في اقل من عشرة دراهم فهذا موصول مرفوع ولو كان موقوفاً لكان له حكم الرفع لان المقدرات الشرعية لا تدخل لتقتل فيها فانقوت فيها محمول على الرفع قوله واسم الدرهم يعني في الحديث وهو قوله

والمعتبر وزن سبعة مثاقيل لانه المتعارف في عامة البلاد قوله او ما يبلغ قيمته عشرة
 دراهم اشارة الى ان غير الدرهم يعتبر قيمته بها وان كان ذهباً ولا بد من جز لا شبهة فيه
 لان الشبهة صراحة وسببها من بعد انشاء الله تعالى قال والعبد الحر في القطن سواء كان بالنص

الفصل في التصفية متعلقاتها في كمال صيانة الاموال المستأنسة

اشارة الى انهم يطلقون على المضروبة عرفاً فاذا اطلق بلا قيد فهو وجه اشتراط كونها مضروبة في القطن كما ذكر في القدرتي وهو ظاهر
 الرواية وهو الاصح للظاهر من الحديث ورعاية الكمال الجناية لانها شرط العقوبة وشروط العقوبات يراعى وجودها على وجه الكمال
 وانما شرط الجودة حتى لو كانت زليفاً لا تقطع بها ولو تجاوز بها لان نقصان الوصف بنقصان الذات وعن ابي يوسف
 يقطع بها اذا كانت رابطة حتى لو سرق عشرة تبرا اى ففغيب مضروبة سكا قيمتها اقل من عشرة مسكوكات لا يجب لقطع على ظاهر الحديث
 وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يقطع للاطلاق المذكور وانت تعلم ان المطلق يقيد بالعرف والعادة قوله والحبس وزن سبعة
 يعني المعتبر في وزن الدرهم التي يقطع بعشرة منها ما يكون وزن عشرة ووزن سبعة مثاقيل كما في الزكوة وتقدم بحثنا في الزكوة
 انه ينبغي ان يراعى اقل ما كان من الدرهم على ما قالوا او اما هنا فنقتضي ما ذكره من ان الدرهم كانت في زمنه على الدرهم عليه وسلم ثمانية
 اصناف صنف وزن خمسة ووزن ستة ووزن ثمانية ووزن عشرة ان يعبر في القطن وزن عشرة هذا يقتضيه اصليهم في ترجيح تقدير المعبر
 بعشرة بانه ادرى للحد وما كان دارة ما كان اولى لا يقال هذا احدث قول ثالث لاننا نقول لانسان فانه انما يكون ذلك اذا
 تحققت ان كل من قدر ان يصاب القطن بعشرة قدر العشرة بوزن سبعة وهو ممنوع فان من نقل ثوبه بعشرة سفيا ان شوى وعطا
 ولم ينقل تقديرها بوزن سبعة ولا يتحقق لزوم القول الثالث ثم هذا البحث الزام على قولهم ان وزن سبعة لم يكن على عهد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فاما ان قيل كانت ثمانية انها كانت كذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم فلا قوله وقوله اسع قول القدوري او ما تبلغ قيمته عشرة
 اشارة الى ان غير الدرهم يعتبر قيمته بالدرهم وان كان ذهباً حتى لو سرق ديناراً قيمته اقل من عشرة لا يقطع ذكره في الحديث قال المراد
 من الدينار المذكور انه يقطع به في الحديث ما يكون تقوياً لقيمة الوقت اى يكون ديناراً قيمته عشرة دراهم ففئة جبار بوزن سبعة
 مثاقيل او اكثر سواء كان في الوقت كذلك او لا فلا اعتبار للوقت لانه يزيد وينقص فيه السعر ولا بد من كون قيمته غير الفضة عشرة
 يوم السرقة وقت القطن حتى لو نقص القيمة وقت القطن عن عشرة لم يقطع الا ان كان ينقص سبب عبث فلا وفوات بعض العين فعلى هذا اذا سرق في ذلك
 قيمته فيها عشرة فاخذ في اخرى وقيمتها فيها اقل لا يقطع وفي قول الطحاوي يعتبر وقت الاحتياج من الحسد فقط ولو سرق
 اقل من وزن عشرة ففئة تساوي عشرة مسكوكات لا يقطع لانه يخالف النص في محل النص هو قوله لا يقطع الا في ربع دينار
 او عشرة دراهم في محل النص وهو ان يسرق وزن عشرة ولا بد من ثبوت دلالة القصد الى النصاب المأخوذ وعليه كفي التفسير
 من علامة النوازل سرق ثوباً بقيمة دون عشرة وعلى طرفه ديناراً مشدود لا يقطع وذكر في علامته فتاوى سمرقند اذا سرق ثوباً
 لا يساوي عشرة وفيه دراهم مضروبة لا يقطع وقال وهذا اذا لم يكن الثوب دعاء للدرهم عادة فان كان يقطع لان القصد فيه قيمته
 على سرقة الدرهم الا ترى انه لو سرق كيساً فيه دراهم كثيرة يقطع وان كان الكيس يساوي درهماً ولا بد ان يكون للمسروق منه محبة
 حتى لو سرق عشرة ودوية عند رجل ولو بعشرة رجال يقطع بخلاف السارق من سارق على الخلاف ان يخرج ظاهر حتى
 لو اتبع ديناراً في الخبز خرج لا يقطع ولا ينظر ان يتوجه بل يفهم مثله لانه استملكه وهو سبب ضمان المال ان يخرج النصاب بمرة واحدة
 فلو اخرج بعضه ثم دخل واخرج باقية لا يقطع قوله والمراد العهد في القطن سواء كان النص لم يفصل بين حره وعبد ولا يمكن التصفية في كمال

بج

د

ويجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن وهب وقال أبو يوسف لا يقطع إلا بالاقرار مرتين و
 يرفى عنه انه في مجلسين مختلفين لأنه لو احدى تجتنب فتعت بالآخرى وهي البيضة كذلك اعتبرنا في الزنا وكما
 ان السرقه قد ظهرت بالاقرار مرة فيكتب به كما في القصاص وحال القذف فكله عتبار بالشهادة لأن الزيادة تفيد
 فيها تقييل تهمة الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لأنه لا تهمة وباب الرجوع في حق المحل لا يفسد بال تكرار الرجوع
 في حق المال لا يصح أصلا لأن صاحب المال يكذب به وشرط الزيادة في الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مواده الشرع

وهذا ان الجناية موجبة للعقوبة صيغته لا سوال الناس والرق منصف فما امكن فيه التخصيص نصف ما عاين به يحصل موجب لعقوبة وما لا كمل
 منه دونه والا احدى السبب في حقه بخلاف الزنا فان له حدين المجدد الرسم فانظم النفس المحرور الموقوف في الجلد
 فحد على نصف حد الاحرار بقول تعفيلين نصف ما على المحصنات من العذاب ثم شيع الحد الاخر وهو الزجر على الاحرار ابتداء بحيث لم يتأهل
 الارقاء قوله ويجب لقطع باقراره رواه حريز بن عذبة عن أبي حنيفة ومحمد بن مالك والشافعي واكثر علماء الامم وقال أبو يوسف لا يقطع الا بالقرار
 مرتين وهو قول احمد وابن ابي ليلى وزندوان شيرته ويروى عن ابي يوسف اشتراط كون الاقرارين في مجلسين يستدلوا
 بالمنقول والمعنى اما المنقول فما روى ابو داود عن ابي امية المخزومي انه عزم استعطى بفسق فدا عترف ولم يوجد معه متاع فقال
 صلى الله عليه وسلم ما خالك سرت قال بلى يا رسول الله فاعاد باعوم مرتين او ثلثا فامر به فقطع فلم يقطع الا بعد تكرار اقراره وحسنه
 الطحاوي الى علي بن رضوان رجلا اقرعده بسرقه مرتين فقال قد شئت على نفسك شهادتين فامر به فقطع فعلقنا في عنقه واما المعنى
 فالحاق الاقرار بها بالشهادة عليها في الله ويقال حد فيعتبر عدد الاقرار فيه بعد الشهود ونظيره الحاق الاقرار في حد الزنا في
 بالشهادة فيه ولا في حنيفة ما سئل الطحاوي الى ابي هريرة في هذا الحديث قالوا يا رسول الله ان هذا سرق فقال
 ما خالك سرق فقال السارق بلى يا رسول الله قال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم اتوني به قال فذهب به فقطع ثم
 حسم ثم اتى به فقال تب الى الله عز وجل فقال تب الى الله عز وجل فقال تاب الله عليك فقد قطع باقراره مرة واما المعنى
 فمخاض بعد القذف القصاص هو ان لم يكن فهو من مقتضى حيث انه عقوبة بكذا ظهر الموجب فيكتب به كالتقصير حد القذف والاثبات على الشاهد
 فمع الفارق لان اعتبار العدد في الشهادة انما هو لتقيل التهمة والتمسك في الاقرار او لاسم الانسان في حق نفسه كما يضره بالاعمال ان لا يقر بالاول ما
 قاله في لا يفيد شيئا اذ لا يرد صدق ما كاذب فبالتالي لا يصير حده فافظ له لفائدة في تكراره فان قيل فائدة تقع احتمال كونه يرجع عنه اجاب لم يعلم
 وباب الرجوع في حق الحد لا ينبغي بالتكرار فلو ان يرجع بعد التكرار في حق الحد ولا يصح في المال رجوع بوجه لان صاحب المال يكذب فلا يقبل رجوع
 عنه واما النظر المذكور اعني اشتراط كون الاقرار بالزنا متعدد كما في الشهادة به فلا نسلم ان ذلك بطريق القياس كيف واصله اعني الشهادة وفي علمنا
 العيون حكمه وهو الزيادة في العدد ومعدول عن القياس فالواقع ان كلاما من تعدد الشهادة وتعدد الاقرار في الزنا مثبت
 بالنص ابتداء لا بالقياس والله سبحانه اعلم فروع في عبون المسائل قال سرت من فلانة مائة درهم بل عشرة وناير يقطع في
 العشرة وناير وليس المائة هذا ان ادعى المقر المالمين وهو قول ابي حنيفة لأنه يرجع عن الاقرار بسبعة مائة واقر بعشرة وناير
 فصح رجوعه عن الاقرار بالسرقه الاولى في حق القطع ولم يصح في حق الضمان ومع الاقرار بالسرقه الثانية في حق القطع
 وبغيره في الضمان بخلاف قال سرت مائة بل مائتين فانه يقطع ولا يضمن شيئا لو ادعى المقر المائتين لأنه اقر بسرقه مائتين ووجب لقطع
 فانتفى الضمان والمائة الاولى لا يدعي المقر بخلاف الاولى ولو قال سرت مائتين بل مائة لم يقطع ولا يضمن المائتين لأنه اقر بسرقه
 مائتين ورجع عنها فوجب الضمان ولم يجب القطع ولم يصح الاقرار بالمائة اذ لا يدعي المقر المسروق منه ولو انه صدقه في الرجوع الى
 المائة لا ضمان وفي علامته العبد قال انما سارقه في الشاهد في قوله لا يقطع لانه على الاستقبال

قال ويجب بشهادة شاهدين للحقق الظهور كفا في سائر الحقوق وينبغي ان يسألها الامام عن كيفية السرقة وما هيتهما ومن ما هنا ومكانها لزيادة الاحتياط كصاحب في الحدة ويحبسه الى ان يسأل عن الشهود ولتمه قال واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما يوجد ناقصا مباحا في دار الاسلام كالحشيش والقصب السمك والطير الصيد الزبرنج والمغرة والنورية

والاول على الحال قوله ويجب بشهادة شاهدين كفا في سائر الحقوق وهذا اجماع الامة قوله وينبغي ان يسألها الامام عن كيفية السرقة اي كيف سرق لاحتمال كونه سرق على كيفية لا يقطع معها كان ثقب الجدار وادخل يده فاخرج المتاع فانه لا يقطع على ظاهره والثاني اذا اخرج بعض النصاب ثم عاد واخرج البعض الاخر وناول رفيقا له على الباب فخرجه ويسألها عن امتيها فانه تطلق على استراق السمع والنقص من اركان الصلوة وعن زمانها لاحتمال التقادم وعند التقادم اذا شهدوا فيمن لم يقطع على امره وتقدم ايضا ما اورد من ان التقادم ينبغي ان لا يمنع قبول الشهادة على القطع لان الشاهد لا يتم في تأخيرها لتوقفه على الدعوى وتقدم جوابه للمعترضين ان يسألها عن المكان لاحتمال انه سرق من دار الحرب من مسلم وهذا بخلاف ما لو كان ثبوت السرقة بالافواه حيث لا يسأل القاضي المقر عن الزمان لان التقادم لا يبطل الاقرار ولا يسأل المقر عن المكان لكن يسأل عن باقي الشروط من الحز وفرد اتفاقا وفي الكافي وعن مسروق اذا سرق اكل مال لا يوجب القطع كفا في الثمن والكثرة وعن قدره لاحتمال كونه دون نصاب عن المسروق منه لان السرقة من الناس لا توجب قطع كذا الرجم المحرم ومن الزوج وقال في المبسوط لم يذكر محمد السؤال عن المسروق منه لانه لا ينحصر في الثمن والشهود يشهدون على السرقة منه فلا حاجة الى السؤال عنه وانت تعلم ان شهادتهم بانه سرق من هذا الحاضر وخصومة الحاضر لا تسلبان سانهما النسبة من السارق ولا الدعوى لتسلم ان يقول سرق مالي وانا مولاه او وجدنا ناسا عن هذه الامور احتياطا للدرود اذ ابينوا ذلك على وجه الاستطاعة فان كان القاضي عرف الشهود بالعدالة قطعه وان لم يكن يعرف عالم حبس الشهود عليه حتى يعيدوا لانه صار متما بالقرعة والتوثيق بالتحصيل متمنع لانه لا كفارة في الحدود وهنا نظروا ان اعطاء الكفيل بنفسه جائز وعلى قول ابي يوسف يجوز لم يقع تفضيل في هذا الحكم اعني حبسه عند اقامته البينة حتى يكره مقتضى ما ذكر من انه يحبس تبعة ما يوجب الحد لا التقرير بسبب انه صار متما بالفساد انه لو صح التكفيل ينبغي ان لا يعدل عن حبسه بسبب ما ذكره من التهمة بالفساد في الارض وكذا ذكر في الفتاوى من تهم بالقتل والسرقة بحبس ويخلد في الحبس ان يظهر التوبة بخلاف ما يبيع الخمر ويشترى ويترك الصلوة فانه يحبس ويؤدب ثم يخرج وفي الغنيس من حلالة النوازل لمن معروف بالسرقة وعده رجل يذهب في حاجة غير مشغول بالسرقة ليس ان يقتله وله ان يأخذه وللامام ان يحبس يتيوب لان الحبس جبر التوبة مشروع واذا عدل الشاهد ان المسروق منه غائب لم يقطع الا بحضرة وان كان حاضرا والشاهد ان غايبا لم يقطع البضاعة حتى يحضر او كذلك في الموت وهذا في كل الحدود سوى الرجم ويمضي القصاص ان لم يحضر واستحسانا لكذا في كافي الحاكم قوله واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع ومعلوم تقيد قطعهم بما اذا لم يكن منهم احد ذو رجم محرم من المسروق منه ولا يصح وعند مالك لقطعون وان لم يصب احد منهم نصاب بعد كون تالمهم سروق ثلثة دراهم لدرجهم تحت النصف لئلا يقطع كل سارق بقرعة نصابا ولم يوجد فلا يجب الحد في كل منهم بجنايته لاسرقة وذلك لا يوجب القطع بمجرد بل حتى يكون سرق نصابا

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع في السرقة وهو متعلق بالسرقة اذ هو معلوم فلو ان بالنسبة الى نفس الفصل خلا اخره عن بيان السرقة وما تمصيل بها قوله لا يقطع فيما يوجد ناقصا مباحا في دار الاسلام اي اذا سرق من حرمة فيه بعد ان اخذوا حرا وصار مملوكا التامة والتفصيل في غير الغنيس من باب ليس كالغشيش والقصب والسمك والطير

ولا يقطع في الاشرية المطرقة لان السارق يتاول في تناولها الاوراق ولا يقطعها لان بعضها ليس بمال وفي ماله بعضها
 اختلاف فيصقق شبهة عدم المالهية قال لا في الطنبولي كما هو المعترف ولا في سرقه المصحف وان كان عليه حلية
 وقال الشافعي لا يقطع لانه مال متقوم حتى يحوّل بيعه وعن ابي يوسف ربه مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت
 الحلية نصها بالانها ليست من المصحف فيعتبر بانفرادها ووجه الظاهر ان الاخذ يتناول في اخذ القراءة والنظر
 فيه ولا لانه لا مالهية له على اعتبار المكتوب واخر ائمة لا جله لا الجلد والاوراق والحلية وانما هي تقابله ولا معتبر
 بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تزيد على النصاب

وهو قوله ثم فمن اعتدى عليكم فاعندوا عني بل ما اعتدى عليكم فلا يبيع عندهم ذلك ففيه دلالة الضعف او النسخ فينفرد هذا الحديث عن البخاري
 فبطل قول من قال بتقيد حديث الثور والكثير بهذا التفصيل لانه تفصيل الحديث المذكور بين ان ياكله من اسفل الفحل فلا يشر
 عليه او يخرج منه ضئيف قيمته وجلدات كمال او ياخذ من يدره وفتقطع والكثير الجار وقيل هو القودي وهو سنار ونمثل جزم
 في المغرب انه خطأ واما الحديث الثاني فاخرجه ابو داود في المراسيل عن جريه بن حازم عن الحسن البصري ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال اني لا اقطع في الطعام وذكره عبد الحق ولم يعلمه بغير الارسال وانت تعلم انه ليس بجلد عندنا فيجب العمل بموجبه ويجب
 اعتباره في غير محل الاجماع ولما كان الاجماع على انه يقطع في الحنطة والسكرانم ان يحمل على ما يسارع اليه الفساد كما هي الحال لئلا يفسد
 في معناه اللحم والثمار الرطبة مطلقا في الجوز وغيره هذا والقطع في الحنطة وغيره باجماعنا هو في غير سنة القوط اما فيها فلا سواء كان
 يتسارع اليه الفساد او لا لانه عن ضرورة ظاهر اوسى تبيع التناول وعندهم لا قطع سنة مهاجرة مضطروا عن غير سنة لا قطع في عامه
 قوله ولا قطع في الاشرية المطرقة الى المسكرة والطرب استحقاق العقل وما يوجب الطرب شدة حرج فيسحق العقل فيصير سنة بالية
 كما تراه من صياح التكميلات ونسب فدهن وثمن جيوهين فيما لا يجدي نفعا ويسلب بجهنم ثم يوجب لعن من الله بغير حساب
 سرور فيوجب ما هو معهود من ان لا يقطع في المسكرات الا عند الاية الثلاثة فانما كان لغيره من عندنا ان كان الشارب ملوفا فواجب ان يقطع
 الفساد وان كان مراه فان كان خمر فلا قيمة لها وان كان غير فلهذا في تقوما اختلاف فلم يكن في معنى ماورد به النفس من المال
 المقوم فلا يمتنع به في موضع وجوب الحد بالشبهة لان السارق يحمل على ان يتناول فيها الاشارة فيثبت شبهة الاباحة بازالة المسكر في
 سرقه الاصل لقطع بالفحل ونقل الناطقي من كتاب الحدود قال ابو حنيفة لا قطع في الفحل لانه قد صار خمر مرة وفي نوادر ابي سليمان برواية علي بن
 لا قطع في الرب والجلاب قوله لا في الطنبوري نحوه من آية الملاهي بلا خلاف ايضا لعدم تقوما حتى لا يفسد متلفها وعن ابي حنيفة ربه ان ضمنها
 لغير اللهوا لانه يتناول اخذه للنهي عن المسكر والممازف جمع المفرد هي آية الله قوله ولا في سرقه المصحف وان كان عليه حلية وقال الشافعي وان
 وهو رواية عن احمد لقطع وهو رواية عن ابي يوسف فيما اذا بلغت حليته نصا او في رواية اخرى عنه يقطع مطلقا لانه مال محرز يباع ويشترى
 ولان ورقه مال وما كتب فيه ازاد به ولم ينقص وفي رواية اخرى عن احمد ان اخذه يتناول القراءة لازالة الاشكال لا يقطع ووجه الظاهر
 ان الاخذ يتناول في اخذه القراءة والنظر فيه ولان المالهية للتبع وهي الحلية والاوراق لا للمتبوع وهو المكتوب واخر ائمة لا جله ولا يقطع
 ايضا يتناول اخذه لا جله لا للتبع ولا معتبر بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تزيد على النصاب لا يقطع وكمن سرق صبا حرا
 وعليه على كثير لا يقطع لان المقصود ليس للمال قال في البسوط الاتري انه لو سرق ثوبا لا يساوي عشرة ووجد في جيبه عشرة مفروقة ولم
 يعلم بما لم يقطع وان كان يعلم بها فعليه القطع وعن ابي يوسف عليه القطع في الاحوال كلها لان سرقة تمت في نصاب كامل وكنت نقول
 المسارق انما قصد اخراج ما يعلم به وان لا يعلم اذا كان عالما بالدر النقصه عند الله ايم بخلاف ما اذا لم يعلمها فان قصده الثوب وهو لا يساوي نصا
 وقد تقدم في مثله ان كان الثوب مما يجعل عادة عادة للدراسم قطع والا لا وهما يردد بين العلم وعدمه فالحاصل انه يعتبر بظهور قصد المسروق
 فان كان انما قصد النصاب من المال قطع والا لا وفيه بطلان المسئلة العلم بالمفروقة وعدمه صحيح الا ان كونه يعلم او لا يعلم وهو المدرك في نفس الامر

الاجمعي

٢

في قوله

الاجمعي

ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بالان في دفاتر الحساب لان ما فيها لا يقصد بالاختلاف فكان المقصود هو الكون
 قال ولا في سرقه كلب لا يهد لان من جنسها يوجد مباح الاصل غير مرغوب فيه ولا في اختلاف بين العلماء ظاهر في ما لا يهد
 فاوثر شبهة ولا قطع في دف ولا قطع في كلب لا يهد لان المقصود ما فيها لا يقصد بالاختلاف في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها لا يقصد بالاختلاف
 في الساج والقيان والبنوس والصندل لانها اموال محرمة لكونها عذرة عند الناس ولا توجد بصورتها مباحة في الاسلام قال
 يقطع في القصور المحض والياقوت والزبد لانها اموال انفسها لا توجد مباح الاصل بصورتها في الاسلام غير مرغوب فيها فصارت
 كالذهب والفضة واذا اخذ من الخشب او اواب قطع فيها لانه بالصنعة التي بها لا موال النفيسة الا ترى انما لا يهد ولا يقطع في الصنعة فيه انما
 الجنس مستطير في النوع واليصل لاجل ما فيه قالوا يقطع في الصنعة لانها اموال انفسها لا توجد مباح الاصل بصورتها في الاسلام غير مرغوب فيها فصارت
 الاستثنا ابن قدامة ولم يكره ان يقطع في الصنعة لانها اموال انفسها لا توجد مباح الاصل بصورتها في الاسلام غير مرغوب فيها فصارت
 او خذ في سرقه العبد الصغير الذي ليس بميمية ولا مبيع عن ابن قدامة لان مال يتقوم بكناسه كماله ابن المنذر مع ابن ابي اوس
 قال الحسن ان لا يقطع لانه مال من جبه آدمي من وجهه فصار لونه اذ سببه في ماله فيقدر الله ما دفع من ابدان نسياطه لانه لئلا
 فسوق اسد لهما كليل ولما ان حقيقة السرقة وهو ان مال من جنسها لا يشبهه فيه مع باقي الشروط قد وجدت
 فيجب القطع غير اوقات بالمقصود وقول المصنف ولما ان مال مطلق لا يقطع به ان كان شئ من يقطع في امرض ان يعبر متغابا
 كان بخلاف ذلك احسن منه لتضمن لفظ مطلق منع ان في ماله شبهة وانما منع الادوية اليه لا يوجبها بعد صدق
 مع المال الكامل عليه كيف وهو من اموال عند الناس وما فيه من الماله بصيرة كمال فيما ليس بمال فساد كسار
 ورة نفيسة فيما ليس بمال ولو قال قائل بل المعنى على القالب بوسرقة ليس بمال فيما هو مال لم يعد فيقتصر على منع شئ
 الشبهة في ماله بما قلنا قوله ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بالان في دفاتر الحساب لان ما فيها لا يقصد
 بالاخذ لانه لا يستفيد الاخذ به فاما كان المقصود الكوافة فيدخل في عموم ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها لا يقصد
 كالنقد والحديث والتفسير وغيره ما من العربية والشعر وقد اختلف في غير ما قيل فافتر الحساب فيقطع فيها وقيل بالشرقة
 لان معرفتها قد توقفت على اللغة والشعر والحاجة وان ثبتت كفت في ايراث الشبهة وشك في ذلك لا يخلو من القطع بكتب الشعر
 والفلسفة لانه لا يقصد ما فيها لاهل الديانة فكانت سرقة سرافا لان عدم القطع بالمحاوفا بالكتب الشريعة ليست اياها اذ لا
 تتوقف معرفة الشريعة على ما فيها بخلاف كتب الادب والشعر ويمكن في كتب الحساب والهندسة عدم القطع وعند الامم النكاح
 يقطع بالكل من كتب الشريعة وغيره لانها مال متقوم وانت سمعت ما به الدفع قوله ولا في سرقة كلب لا يهد بالاجماع خلافا لاشيخ
 فزين بن القاسم فانه قال عدم القطع في المنه عن اخاذه الماني الماذون في اخاذه كالمكب لصيد الماشية فيقطع وقتنا هو مباح الاصل
 وبسبب لاصل هو غير مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في ماله الكلب فاوثر شبهة فيها قوله ولا قطع في دف ولا يهد
 يربط ولا يهد لانه لا يقصد ما فيها لان المقصود ما فيها لا يقصد بالاختلاف في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها لا يقصد بالاختلاف
 في طبل الغزاة فيقطع به واخاره الصدر الشبيد لانه يصنع للمواري كان ونحوه في قيل يقطع لانه مال متقوم ليس موضوعا للمواري
 فليس له لوقوله ولا يقطع في الساج والقيان والبنوس وهو يقطع الباطن في جميع والعشال والاسود واليطيب لان هذه ليست مباحة في دار الاسلام
 وهو المبرور اما كونهما توجد مباحة في دار الخوارج في شبهة في سقوط القطع لان سائر الاموال حتى الدنانير والدرهم مباحة في دار الحرب
 ومع هذا يقطع فيها في دارنا وروى هشام عن محمد لا قطع في العاج ما لم يعلل وكذا نقل البقال عن محمد في الابنوس والظا يقطع
 كما ذكرنا فيمنع النظر عدم القطع في العاج لما قيل من نجاسة عين النمل فانه يعني ماله العاج فقلت الشبهة في الماله يقطع في الغنم والخيول
 والزبد لانها من اموال عند الناس ولا توجد مباح الاصل في دار الاسلام فصار كالمذهب قوله واذا اخذ من الخشب او اواب
 واوابا يقطع فيها لانه اى الخشب بالصنعة التي بها لا موال النفيسة واذا اخذ من الخشب بالصنعة التي بها لا موال النفيسة

يعلق

ولا قطع على خائن ولا خائنة لقصور في الحرز ولا منتهب ولا محتلس لانه يجاهض
بفعله كيف وقد قال النبي عليه السلام لا قطع في محتلس ولا منتهب ولا خائن

فصل

بها فلم يخرج بها من كونها ثانيا بين الناس حتى ان الحجة تبسط في غير الحوزة كذا القصب لمصنوع يوارى بخلاف الخشب غلبة الصنعة عليه والاشجار
تقطع فيها القصب به منتهى لو غلبت في الحصر ايضا قطع فيها كالحصر البغداوية والعبداوية في ديار مصر والاسكندرية هي العبادانية وتقطع عند الانتم
الثلاثة بالحصر مطلقا في عيون المسائل سرق جلود السباع المدبوغة لا يقطع فاذا جعلت مصلى او بساطا يقطع هكذا قال محمد لانها اذا
جعلت ذلك خرجت من ان تكون جلود السباع لانها اخذت اسما اخر انتمى وبهذا يظهر في ان غلبة الصنعة التي يقطع حكم الجنس بها ان
يتجدد لها اسم ونسبت عدم القطع في الحصر التي ليست بنسبت مع تجدد اسم اخر لها فليكن ذلك نقصان حراز بحيث كان تبسط في غير الحوزة لان
شبهة التفتاة فيها كانت لو ان لا يقطع في الملبس لذلك ولا يقطع في الاجرة والفنار لان الصنعة لم تغلب فيها على قيمتها وظاهر الرواية
في الزجاج انه لا يقطع لانه يشيع اليه الكسر فكان ناقصا مالهية وعن ابي حنيفة يقطع كالخشب وامنع منه الاواني ثم انما يقطع في الباب الصنعة
من الخشب اذا كان غير مركب على الجدار بل موضوع داخل الحوزة اما المركب فلا يقطع بعينه فصار كسرقه لو لم يكن على الجدار بل سكت غير المركب لا يقطع
به اذا كان قسما لا يملكه الواحد لانه لا يرغب فيه ونظر فيه بان نقله لا ينافي مالهية ولا ينقصها فانما نقل فيه رغبة الواحد لا الجماعة ولو صح هذا اتسع لقطع
في فردة حمل من قماش ونحوه وهو متفق ولذا اطلق الحاكم في الكافي القطع في كتاب الجامع وفي الشامل قسم السبوط وقد مر ان عند الامام
الثلاثة يقطع في باب الدار لانه مال تقوم محوز يحوز فيه حرز حائطا الدار كونه مبنيا فيها اذا كانت في العمران وما كان حرز النخلة يكون حرز الغيرة
وبهذا عندنا ممنوت ولو اعتبر مثلا امكن اعتبار الحوزة في كل شيء قوله ولا يقطع على خائن لا غانية وبها اسم فاعل من الخيانة وهو ان يوتر
على شيء بطريق العارية او الودعية فيأخذ به يدعي ضياعه او ينكره ان كان عنده ودعيه او عارية وطله بقصور الحوزة لانه قد كان في يد الخائن
وحرزه لا حرز المالك على الخلو وذلك لان حرزه وان كان حرز المالك فانه احرزه بايداعه عنده لكنه حرز ما دون السارق في
دخوله لا تنهب لانه مجاهر بفعله لا مخف فلا سرقه فلا يقطع وكذا الخنثى لانه الخنثى للشي من البت ويدهب او من يد المالك في سنن
الاربعة من حديث جابر عن عويم قال ليس على خائن لا غانية لا يقطع قطع قال الترمذي حديث حسن صحيح وسكت عنه ابن الفطان عبد الله
في احكامه وهو صحيح منها وتعليل ابي داود ومروان بذلك وباقي الائمة الثلاثة عليه القطع وهو مذهب عمر وابن مسعود وعائشة رضي الله عنهم
قد حكى الاجماع على هذه الجملة لكن مذهب اسحق بن راهويه ورواية عن احمد بن حنبل العارية انه يقطع في الصحيحين من حديث عائشة ان
امراة كانت تستعير المتاع وتحمده فامر النبي صلى الله عليه وسلم لقطعها وجماهير العلماء اخذوا بهذا الحديث واجابوا عن حديث عائشة بان
القطع كان لسرقه صدرت منها بعد ان كانت ايضا متصفه بشبهة كسب العارية فعرفتها عائشة بوصفها المشهور فالعناية امراة كان وصفها حمدا
سرق فامر لقطعها بدليل ان في قصتها ان اسامة بن زيد شفع فيها الحديث الى ان قال فقام عليه الصلوة والسلام فخطبنا فقال انما ملك من كان قبلكم
كانوا اذا سرق فيم الشريف تركوه واذا سرق منهم الضعيف قطعوه وبهذا يار على انها واحدة واحدة لان الاصل عدم تعدد الجمع
بين الحديثين خصوصا وقد تلت الائمة الحديث الاخر بالقبول والعمل به فلو فرض انها لم تسرق على ما خرجه ابو داود عن ابي حنيفة حديثه في
عن ابن شهاب قال كان عروة يحدث ان عائشة قالت استعارت امراة سني عليا على السنة انا س ليعرفون لا تعرف هي فباعتها فاشترى
فاتي بها النبي صلى الله عليه وسلم فامر بقطع يد باوي التي شفع فيها اسامة بن زيد وقال فيا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان حديث جابر

ولا يقطع السارق من بيت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فيه شركة لما قلنا ومن له على الغير
دراهم فسرق منه مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والموكل فيه سواء استحقا لان التأجيل لتأخير المظنة
فكذا اذا سرق ثراوية على حقة لانه بمقدار حقه يصير شركا فيه وان سرق منه عرفه فمما يقطع لانه ليس له ولا يقطع الاستيفاء
منه لا يبيع بالتراضي وعن ابي يوسف لانه لا يقطع لان له ان يأخذ عند بعض اهل اقصاء من حقه او من هذا من حقه
قلنا هذا القول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر بدون اتصال الدعوى به حتى لو ادعى ذلك ادعى عنه احد لانه ظن
موضوع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه فلا يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقود جنس واحد

خطيرة لا يقطع او لا ترمى ان الوصي اذا كفن صبيا من مال الضمن لو شئت شيئا فلو لم يكن محرزا كان تصنيفا موجبا للضمان فكان اخذ الكفن
من القبر ضمن السرقة والى الجواب او لا يمنع المحرز لانه حفرة في الصوامع او دون العموم في المورور ليل او نهارا ولا غلق عليه ولا حارس متقدم
لحفظه فلم يبق الامور دعوى انه حرز تسمية او عناية بلا معنى وهو ممنوع ولزوم التفتيش لو لم يكن حرزا ممنوع بل لو لم يكن مصرفا الى حاجة
الميت والصرف الى الحاجة ليس تصنيفا فلذا لا يضمن لو سلم فلان يزل من ان يكون في حرزية شبهة وتفتيش القطع ومبني ثبوت الشبهة
في كونه مملوكا وثبوت الغفل في المتصور من شرعية المجد وهو ما اقتصر عليه المصنف زيادة فكل منها يوجب لدراما الاول فلان الكفن غير
مملوك لاحد للميت لانه ليس اهل الملك لا لوارث لانه لا يملك من التركة الا ما انفصل عن حاجة الميت ولذا يقطع لبقرة الشكر المستقر
لانها ملك للفرج حتى كان ان يأخذ ما يجته فان مع ما قلنا من ان الملك فيه لاحد لم يقطع والا فتفتش في مملوكيته بقولنا فلا يقطع به ايضا بل
يقول تحقق قصور في نفس المالك الكفن وذلك لان المال ما تجرى فيه الرغبة والفتنة والكفن يفر عنه كل من علم انه كفن به ميت الانوار
من الناس واما الثاني فلان شرع الحد لا تترجى والحاجة فيه لما يشتر وجوده فاما ما ينذر فلا يشتر فيه لوقوعه في غير محل الحاجة لان الانذار
حاصل طبعا كما قلنا في عدم الحد بوطى الية واما الاستدلال بقسمة بيتا فبعد ان اطلاقه اما مجازا فان البيت ما يحوطه اربع حوايط يفتح
الميت وليس القبر كذلك على ان حقيقة البيت لا يستلزم المحرز فقد يصعد مع عدم المحرز اصلا كما لم يسجد مع المحرز مع نقصان وهو
كثير ومع المحرز التام فهو وقسمته بيتا لا يستلزم القطع خصوصا في مقام وجوب ورده ما لم يكن بل يجب حمله على بعض المال صدقا
التي لاحد معهما والله سبحانه اعلم وبذا في القبر الكائن في الصوامع بلا خلاف عندنا اما لو كان القبر في بيت متفصل فقبل يقطع
به لوجود المحرز والصحيح ان على الخلاف فلا يقطع عندنا وان وجد المحرز للموانع الاخر من نقصان المالية وعدم المملوكية والمقصود من
وكذا اذا سرق من تابوت في القفالة وفيه الميت لما بينا من تحقق الغفل في المالية وما بعد ما نذر ولو اعتاد بعض ذلك للتام
يقطع سببا لانه او هو محل ما رواه لوصح قوله ولا يقطع السارق من بيت المال وبه قال الشافعي واحمد والشافعي والشافعي وقال مالك
ليقطع وهو قول حماد وابن المنذر لطاهر الكتاب ولانه مال محرز ولا يلقى فيه قبل الحاجة ولنا انه مال العامة وهو منهم وعن عمر بن الخطاب
وعن ابن مسعود فممن سرق من بيت المال قال ارساه فما من احد الا ول في هذا المال حق ولا يقطع من مال للسارق فيه شركة
بان سرق احد الشركيين من حرز الاخر لا مشتركا بينهما لما قلنا من ان للسارق فيه حقا قوله ومن على اخذ دراهم فسرق مثلها
لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والموكل في عدم القطع سواء استحقا لان التأجيل لتأخير المطالبة والقياس ان يقطع لانه لا يباح له
اخذ قبل الاجل وجه الاستحسان ان ثبوت الحق وان تأخرت المطالبة تصير شبهة دارية وان كان لا يلزمه الاعطاء الا ان وكذا
لو سرق اكثر من حقه لا يقطع لان بالزيادة يصير شبهة يكفى ذلك المال بمقدار حقه ولا فرق بين كون المديون المسروق منه ماطلا
او غير ماطل خلافا للشافعي في تفصيله بين الماطل فلا يقطع به وغير الماطل فيقطع ولو اخذ من غير جنس حقه وان كان حقه دراهم او دنانير
فاخذ عرضا قطع لانه ليس له اخذ ما للهم الا ان يقول اخذت ما بيني فلا يقطع وعن ابي يوسف لا يقطع لان له ان يأخذه عند بعض العلماء
نقل عن ابن ابي ليلى قضاء حقه او ربهنا به قلنا هذا القول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يصير شبهة دارية الا ان ادعى ذلك وان كان دراهم

ومن سرق عينا فقطع فيها فقه ما تواعد فسرنا وهي كالم يقطع والقياس ان يقطع وهو رايه عن ابي يوسف وهو قول الشافعي
 لقول محمد بن سلام فاجاد فاقطع من غير فصل ولا الثانية من كماله كالا في بل فم لتقدم الزاجر وصار كما اذا باع المالك من السارق ثم
 اشتريه منه ثم كانت السرقة وكذا ان يقطع او يقطع عصبه المحل على ما يعرف من بعد انشاء الله تعالى بالرة الى المالك ارجعت حقيقة العصبه
 بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل والقيام للوجوب هو القطع فيه بخلاف ذكر المالك قد اختلف باختلاف سببه ولا تكبر الجناحة
 منه فادى لقوله مشقة الزاجر فيرى اقامته عن المقصود وهو تقليل الجناية وصار كما اذا قذف المحرم وكذا القذف فاذل قال فان
 تغيرت عن حالها مثل ان يكون غزاة فسرقه وقطع فقه ثم نسخ فعادة فسرقه قطع لان العين قد تبدلت وهذا يملكه الغاصب
 وهذا هو علامة التبدل في كل محل اذا تبدل انتقلت شبهة الناشئة من اتحاد محل القطع فيه فوجب القطع ثانيا ٥٥

فاخذنا من اوس على القلب اختلف فيه قبل يقطع لانها لا تغير قصاصا بحقه وانما يقع بمعا فلا يصح الا بالتراس في فليس له
 اخذ باوقيل لا يقطع للجماسة بينهما من حيث الثمنية ولا يقطع لو سرق طبا من فنته ودنيه وراهم ولو سرق المالك من
 او العبد من غريم المولى قطع الا ان يكون المولى وكلما بالنفس لان حق الاخذ لهما ولو سرق من غريم ابيه او غريم له الكبير او غريم
 مكاتبه او غريم عبده المادون المديون قطع لان حق الاخذ لغيره ولو سرق من غريم ابنه الصغير لا يقطع قوله ومن سرق
 عينا فقطع فيها فزاد بان كانت قائمه ثم عاده فسرنا وهي كالم يقطع والقياس ان يقطع وهو رايه عن ابي يوسف وهو قول
 الشافعي ومالك واحمد لقول الله عليه وسلم فان عاده فاقطعوه فيها روى الدارقطني من حديث ابي هريرة بطريق فيه الوضوح
 محرم اذا سرق السارق فاقطعوا فيه ثم ان عاده فاقطعوه عليه اليسرى الحديث وبيان السرقة الثانية مثل الاولى في سببية النسخ بل
 افحش لان العود بعد الزاجر قبيح وصار كما اذا باع المالك من السارق ويخفى ابا يوسف ان المشرق عاده فقومه بالرد الى المالك
 ولهذا الغرض لسارق لو ائتمنه بعد الدفعت ببينة للقطع كما لو سرقه غيره او سرقه هو من غيره وصار كما لو باع المالك من لسارق ثم
 اشتراه منه ثم كانت السرقة فانه يقطع اتنا فاولنا ان القطع اوجب سقوط عصبه المحل في حق السارق وبالرد الى المالك ن عادت
 حقيقة العصبه بقيت شبهة اننا ساقطة نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب للسقوط وهو النسخ فان كل واحد من هذه يوجب
 بقاء السقوط الذي تحقق بالقطع فحيث عادت العصبه وانفك السقوط بعد تحققه كان مع شبهة عدم فيسقط بها الحد بخلاف الموقوفه لان السقوط
 ليس الا بالينة الى المقتطع يده لا سواه فيقطع وبخلاف صورة البيع المذكورة من السارق وسرقه السارق اياه من غيره لان فبها تبدل
 الملك تبدل للمالك يوجب تبدل العين كما عرف من حديث بريده من قوله هو عليها صدقة ولنا منها بدية مع انه يبيع
 مع ان مشايخ العراق على انه لا ينقطع في صورة تبدل للملك بالشرائه فلنا ان نمسكه فلا تيم القياس عليه عند مشايخ بخلاف يقطع بعد التبدل
 حكما وجوابه ما قلنا وايضا فتكرار الجناية بعد قطع يده نادر وتقدم انما يندرج وجوده لا يشرع فيه عقوبة ونبوة زاجرة فانها ج تسمى عن
 وهو تقليل الجناية اذ هي قليلة بالعرض فلم يقطع في محل الحاجة وصار كما لو قذف شخصا فحده ثم قذفه بعين ذلك الزنا بان قال انا باق على
 نسبتي اليه الزنا الذي نسبته اليه لا يحد ثانيا فلذا اذنا لو قذفه بزنا اخر به او رد على هذا الوجه النقض بالزنا ثانيا بالمرأة التي زنى بها الاول
 بعد ان جلد احد بناته الاول بها فانه يحد ثانيا اجماعا فلم يكن تقدم الزاجر موجبا لعدم شرع عقوبة ثانيا وقوعه في غير محل الحاجة اليه
 لو شفع واجيب بالفرق بان حرمه المحل في الزنا لا يسقط باستيفار الحد بخلاف السرقة وهذا فرق صحيح يتم به وجه اختلاف
 الحكم المذكور في الزنا والسرقة لكنه لا يصلح جوابا للنقض الوارد على هذا الوجه بخصوصه اعني كون اقامته الحد لا توجب ندرة
 العود فيوجب عدم شفع الزاجر في العود وكذا الفرق بان القطع حتى لا يستوفى الا بخصوصه المالك والخصومة لا تنكر في محل
 بعد استيفار موجب ما هي فيه كذا القذف غير دافع للوارد على خصوص هذا الوجه المدعى استغلا له قوله فان تغيرت حاله
 مثل ان يكون المزدوق الذي قطع به عزلا ثم نسخ بعد رد نفسه ثانيا قطع وكذا لو كان قطع قصاصا عند لا لان
 السنين تبدلت ولذا يملكه الغاصب ويجب عليه ضمان قيمته مع قيامه بصورة

في القدر مع هذا

فصل في الحزب والاخذ منه ومن سرق من ابويه او ولدا او ذي لحرم منه لم يقطع قالا اول وهو الولد البسوطه
في المال وفي الدخول في الحزب والثاني للمعنى الثاني ولهذا ابلغ الشرح النظر الى مواضع الزينة الظاهره منها بخلاف الصيغ
لانه مما داه بالسرقه وفي الثاني خلاف الشافعي رآه لانه احقرها بالقرابة البعيدة قد بيناه في العتاق ولو سرق من بيت ذي لحرم
محرم متلع غير ينبغي ان لا يقطع ولو سرق ماله من بيت غير يقطع اعتبارا بالحزب وعظمه

الثوب واذا اتت العين انتفت الشبهة الناشئة من اتحاد الحمل والقطع فيه وهو بالجر عطف على لفظ اتحاد ولا على لفظ الحمل
اي وانتفت اشبهة الناشئة من القطع لان اتحاد القطع وهي شبهة سقوط قيام العصمة لانها كانت باعتبار اتحاد العين والتغير بوجبه شيئا آخر
فان قيل العين قايمة بحدوثها وانما تبدل الاسم والصورة اجيب بان التمكن قبل تبدل الصورة شبهة سقوط العصمة فكان الحزب
بشبهة الشبهة فلا تقبر وفي شرح الطحاوي واذا سرق ذمبا او ففنة وقطع به ورد فعمله الموقوف منه انية او كانت آنية ففطر
وراهم ثم عاود سرقه لا يقطع عند ابي حنيفة لان العين لم تتغير عنده وقال لا يقطع لانها تغيرت وفي كفاية البهقي سرق ثوبا قاطعة ثم وثق
فسرق المتقون للقطع لان لا يقطع حق المالك ولو فعل العاصب فلم يصير في حكم من اخرج

فصل في الحزب والاخذ منه قدم بيان ما يتعلق بذات السرقة وهو ما يقطع فيه وما لا يقطع لانه كلام في اتم ثم نهي بحزبه لانه خارج عنه
ثم الاندراج من الحزب شرطا عند عامة اهل العلم وعن عائشة والحسن والخفي ان من يتقبل في الحزب قطع وان لم يتسج به وعن الحسن
مثل قول الجماعة وعن داود لا يعتبر الحزب اصلا وهذه الاقوال غير ثابتة عن نقلت عنه ولا مقال لاهل العلم الا ما ذكرنا فهو كالاجماع
قال ابن المنذر وقد ثبت ان لا قطع في اقل من ثمن البن ولا قطع في خريسه الجبل فتقصت الآية به فجاز تحصيلها بعده بما هو من الاعمال
الاجارية والما باخبار الامام وروى ما هو ابلغ من ذلك ثم الحزب ما عدا ما ذكرنا لان اعتباره ثبت مشاهير ثم يصير
على بيانه فيعلم به انه رد الى عرف الناس فيه والعرف يتفاوت ويتحقق فيه اختلاف لذلك وهو في اللغة الموضع الذي يجوز
فيه الشيء وكذا هو في الشئ الا انه يقيد المالية اي المكان الذي يجر فيه المال كالدار والحائوت والخيمة والشخص نفسه والحزب ما لا
صاحبه بنفسه قوله ومن سرق من ابويه وان عليا او ولده وان شغل او ذي رحم محرم منه كالاخ والاخت والعمة والنحال والنجالة
والعمة لا يقطع وقال مالك وشذوذ يقطع بالسرقة من الابوين لانه لاحق له في ماله ولذا يحد بالزنا بجارتهما وقتل قبلهما به بطل قوله
الكافي اما في الولاد فلا اختلاف فيه وقال ابو ثور وابن المنذر يقطع الاب الضاني سرقة مال ابنه بظاهر الآية وقال الشافعي يقطع
السرقة من غير الولاد اما وجه الاول اي عدم القطع في قرابة الولاد فلانها عادة تكون معها البسوطه في المال والاذن في الدخول في الحزب
حتى بعد كل منهما بمنزلة الآخر ولذا صنعت شهادة له شرعا وتحقق سرقة الاب من مال الابن قوله عزم انت وما لك يبكى اما غير
وهو الذي اراد المصنف بقوله الثاني للمعنى الثاني اي الاذن في الدخول في الحزب فالحق الشافعي بالقرابة البعيدة قال المصنف قد بيناه في العتاق
اي سرق من بيت ارحم محرم منه عتق عليه ونحن الحقناه بقرابة الولاد وقد راينا الشرح محققهم في اثبات الحرمة واقتراض الوصل فكذا الحقنا بهم في عدم القطع بالسرقة
ووجوب الثقة لان الاذن بين موثقات عادة لا يراه وصلة الرحم لانه اصل نظرنا الى مواضع الرتبة الظاهرة والباطنة كالنفس للملج والصلة للقاء وهذا
لانها حال ما ذكرنا لا لا لزوم الوجه لو وجب شرعا عنه مع كثرة الدخول عليها وهي فراولة الاعمال عدم احتشام احد بها من الآخر وايضا فمذهبه الرحم
الحرمة فيحرص وصلها ويحرم قطعها وبما يحصل القطع فوجب صونها بذكره في الكافي وسبب ما في غير وما يدل على نقصان الحزب فيها
قوله ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت آباءكم او بيوت امهاتكم او بيوت اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت
عمامكم او بيوت اخواتكم او بيوت خالاتكم او مملكتكم فاسترح او صدقكم فذفع الجناح عن الاكل من بيوت الاعمام والعمات مطلقا بغير

قال من سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه فقطعه لانه سرق مالا محرزا بلحاذا الحرز من سرق
من حمام او من بيت اذن للناس فدخل فيه لوجود الاذن عادة وحقيقة في الدخول فاختل الحرز ويؤيد خل في ذلك حوائث القلبي
والخانات الا اذا سرق منها ليلالا تهاينت كحرز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده
قطعه لانه حرز بالحق فلكل المسجد صانعي حرز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام الذي اذن للناس في دخوله
حيث لا يقطع لانه سرق للاخر اذ في مكان المكان حرزا فلا يعتد بالاحراز بالحفظ

وهو ظاهر المذهب وجه الصحيح انه محرز بدون الحافظ لان المكان في نفسه صالح للاحرز وهو المنع من وصول يد غير صاحبه لما فيه
المال مع ذلك محتيا وليس هذا مع الحافظ فهو فرع ولا اعتبار للفرع مع وجود الاصل فلا يقبر وجوده معه فلذا كان الاصح انه اذا
دخل الحمام في وقت الاذن في دخوله وسرق منها ما عنده حافظ لا يقطع لان الحمام في نفسه صالح لصيانة الاموال الا انه اختل الحرز
للاذن في دخوله ولذا يقطع اذا سرق منها ليلالا بخلاف المسجد لانه ما وضع لاحراز الاموال فيقطع السارق بما له عنده من يحفظ
فيه وقد قطع سارق رداء صفوان وكان نائما في المسجد وكون المكان هو الحرز الذي يقتصر النظر عليه قلنا يقطع السارق منه وان
لم يكن له باب اوله باب ولكنه مفتوح لان النبار للاحرز الا انه لا يجب القطع الا بالاخراج لقيام يد المالك قبل الاخراج من دار
فلا يتحقق الاخذ الا بالاذن يده وذلك بالاخراج من حرزه بخلاف الحرز بالحافظ فانه يقطع كما اخذه لزوال يد المالك بمجرد الاخذ فيتم
فوجب موجبا ولا فرق في وجوب القطع بين كون الحافظ في الطريق او الصوامع والمسجد يستيف او نائما والمتاع تحت او تحت راس
او عنده وهو بحيث يراه لانه يجد النائم عند متاعه وبجفزة كيف ما نام مضطجعا او لا ماقطع له في العادة وقوله هو الصحيح
واحرار عن قول بعضهم باشتراط المتاع تحت راسه او تحت جنبه وجه الصحيح ما ذكرنا ولهذا لا يضمن المودع والمستجير اذا ضل
الوديعة والعارية كذلك فسرق ولو لم يكن ذلك حفظا لضمنوا بخلاف ما اثاره في الفتاوى فانه اوجب فيها الضمان
على المودع والمستجير اذ انما مضطجعا ما كان حرز النوع يكون حرز الجميع الانواع هو الصحيح كما ذكره الكرخي لو سرق
لو لوة من مضطجعا او خطيرة فتم قطع بخلاف ما اذا سرق النعم من المرعى فقد اطلق محرم عدم القطع فيه وفي الفرس والبقر وهو متفيد باذا
لم يكن معها من يحفظها فان كان قطع اذا لم يكن راعيا فان كان الذي يحفظها الراعي ففني البقالي لا يقطع وكذا في المستغنى عن
الراعي حقيقه مطلق خواهر زاده ثبوت القطع اذا كان معها ماقطع وكمن التوفيق بان الراعي لم يقصد لحفظها من السراق بخلاف غيره ونقل
الاسيماي عن بعض اصحابنا كل شئ يعتبر بحرز مثله فلا يقطع باللولوة من الاماكن المذكورة والسياب النفيسة منها وهذا قول
الشافعي قوله ومن سرق شيئا من حرز اخر حرز كالصوامع وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزين وهذا العموم
يتناول ما اذا سرق من حمام وصاحبه عنده يحفظه وتقدم ان الصحيح انه لا يقطع به اذا كان وقت الاذن لان قوله وصاحبه عنده
يختص بما يليه وهو قوله من غير حرز فلا يرد الحمام فانه حرز على ان قوله هذا فلكل يقطع على سرق من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله
تقييده فانه بعمومه يقتضي ان لا يقطع وان كان صاحبه عنده يحفظه والوجه ظاهر من الكتاب وهذا الفرق على تبيين الاصل المذكور
قوله ويدخل في ذلك اى يدخل في بيت اذن في دخوله الخانات والحوائث فيثبت فيها حكم عدم القطع منها فان اتجره فتم
حانوته منها في السوق وياذن للناس في الدخول ليشتره لانه فاذا سرق واحد منه شيئا لا يقطع وكذا الخانات الا اذا سرق منها ليلالا
لانها بنيت لاحراز الاموال فانما اختل الحرز بالنهار للاذن وهو مفت بالليل ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع
لانه محرز بالحافظ لان المسجد صانعي لاحراز الاموال فلم يكن محرز بالمكان ليقطع اعتبار الحافظ ثم نخل حرز به بالاذن كالحمام فكان ليلالا
محرز احراز فليقطع بالاخذ وعلى هذا ما في الخلاصة جماعة نزولوا بيتا او خانة فسرق بعضهم من بعض متاعا وصاحب المتاع يحفظه انتم

ولا قطع على الضيف فاسمهم أيضا فلا البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ولا بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانا لا سرقة فهو سارق
سرقه فاسمهم هو الدار لم يعلم لان الدار كلها خرجت واحد فلابد من اخرج منها ولا الدار وما فيها من صاحبها من غير ان يشبه عدم الاخذ فارتكبت ذنبا
مقاصير فخرجها من مقصود الى غير الدار قطع لان كل مقصود باعته ارساكنها خرجت صلح وان اثار انسان من اهل المقاصير على مقصود ففسق منها
قطع لما بينا واذا انقب اللص البيت قد دخل المال وناوره اخرجها من البيت فلا قطع عليه لان الاول لم يوجد منه الاخراج لا اعتراض يد معتبر على المال
قبل خروجه والثاني لم يوجد منه هتك الخزف لم يلم السرقة من كل واحد معراني لم يفسد لان اخرج الداخل يد وناولها الخارج فاقطع على الداخل وان اخرج
الخارج يد فقتلها من يد الداخل فعليهما القطم وهي بناء على مسئلة تأتي بعد هذا انشاء الله تعالى وان القاطن في الطريق وخرج فلحقه قطع قال
نفر لا يقطع لان الاقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم يأخذ وكذا الاخذ من السكة كما لو اخذ لغيره وكذا ان الرمي حيلة يعتادها السارق
لتعد الخرج مع المتاع او ليقتصر لقتال صاحب الدار وللقراءة لم تعرض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا فاذا خرج ولم يأخذ فهو معصية
لا سارق قال وكذلك ان حلة على حمار ساقه واخرجه لان سيرها مضاف اليه لسوقته

راسه لا يقطع ولو كان في المسجد جماعة قطع قوله ولا قطع على الضيف اذا سرق من اضافه لان البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه
 مأذونا في دخوله ولانه بالاذن صار بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة وكذا لك اذا سرق من بعض بيوت الدار التي اذن لك
 في دخولها ومقتضى من صندوق مقتضى ذكره القدوري في شرحه لان الدار مع جميع بيوتها حرز واحد ولهذا اذ انجز اللص من بعض
 بيوت الدار الى الدار لا يقطع ما لم يخرج من الدار واذا كان واحدا فبالاذن في الدار اشتل الحرز في البيوت وسياقي ما يفيد هذا

قوله ومن سرق سرقة فلم ينجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج ولان الدار واسعتها في يد صاحبها
معنى فتبين شبهة عدم الاخذ وبتك الحرز فان كانت فيها مقاصير فاخرجها من مقصوره الى صحن الدار قطع هذا الكلام محمد واول بابا اذا كانت
الدار عظيمة فيها بيوت كل بيت يسكنه اهل بيت على حد تم يستيقنون به يستنار اهل المنازل بمنازلهم عن صحن الدار وانما يفتقون
بها انتفاعهم بالسكة لاننا على هذا التقدير بعد الاخراج اليها كالاخراج الى السكة بخلاف ما تقدم لان بيوت الدار كلها في يد واحد و
هنا كل بيت حرز على حدة لاختلاف السكان وفي الفشوى الصغرى القوم اذا كانوا في دار كل واحد في مقصورة على حدة عليه ان
يعلق فمقب رجل من اهل الدار على صاحبه وسرق منه ان كانت الدار عظيمة يقطع والا فلا ثم في الفصل الاول قال بعض الحكماء
عليه اذا تلف المسروق في يده قبل الاخراج من الدار ولا قطع عليه ولا يصح ان يضمن لوجود التلف على وجه التعدي بخلاف القطع لان
شرط بتك الحرز ولم يوجد قوله وان اثار السان من اهل المقاصير على مقصورة فسرق منها قطع يريد وغل بل مقصورة على غيره

فاخذ بركة يقال اغار الفرس والتغلب في العدو واذا اسرع وقوله فسرق تفسير لقوله اغار قوله واذا قلب القلب اللص البيت فذل
واخذ المال فتناوله اخراج البيت عند النقب او على الباب فلا قطع عليها بالتفصيل بين احسب له احسن او ادخل
الخارج يده ثم روى عن ابى يوسف ان اخراج الداخل يده منها الى الخارج فالتقط على الداخل وان ادخل الخارج يده فتناوله فالتقط
القطع وحل للاطلاق الذي هو ظاهر المذهب بقوله لا اعتراض به معتبرة على المال المسروق قبل خروجه قبل خروجه الى البيت فالتقط
الداخل كما عن ابى يوسف لانه دخل الحرز واخرج المال منه بنفسه وكونه لم يخرج كالماله لانه في ثبوت الشبهة في السرقة واخراج المال
وما قيل ان السرقة تمت لتبطل الداخل والخارج ثم الخارج لا يقطع فكذا الداخل بل تمت بالداخل وحده وانما تيمم بها اذا ادخل الخارج
يده فاخذها وفيه قال ابو يوسف يقطعان وقول مالك ان كانا متعاونين قطعاً هو مذهب ابى يوسف وقال ان الفرد كل لبقلة لا يقطع وحده
منها وبهذا لا يتحقق في هذه الصورة الا اذا اتفق ان خارجاً راى ثقباً فدخل يده فوقع على شيء مما جبهه الداخل فاخذه فظاهر ان لا يقطع
واحد منهما قال والمسئلة اخرى تاتي بعين مستندة لنقب البيت والقائه في الطريق ثم خرج واخذه ولم يذكر محله اذ اوضح ذلك
المال عند النقب ثم خرج واخذه قيل يقطع ولا يصح انه لا يقطع قيل ولو كان في الدار من خارج في المال في النهر ثم خرج فاخذه ان
خرج لبقرة الماء لا يقطع لانه لم يجز به وقيل يقطع لانه اخرج ذكره التمراشي وقال في المبسوط فيها اذا احسبه الماء بقوة جريه الاصح انه
يجزىه القطع وقول الامم الثلاثة لان جري الماء به كان لسبب لقائه فيه فيصير الاخراج مضافاً اليه وهو زيادة حيلة منه ليكون متكاملاً من دفع
ساحب البيت فلا يكون مستقلاً للقطع عنه ولو كان راكداً او جريه ضعيفاً فاخرج به جريه الماء قطع بالاجماع وهذا يرد نقضاً على مسئلة المذهب

واذا دخل الخزجاعة فتولى بعضهم الاخذ فطعنوا جميعا قال العبد الضعيف هذا استسار القياس ان يقطع الحاصل وحده وهو قول
 نفرته لان الاخراج وحده منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الكل معنى للعاوذة كما في السرقة الكبرى وهذا لان المعتاد فيما بينهم
 ان يحمل البعض المتاع ويتشتم الباقي للدفع فلو امتنع القاطع ادى الى سد باب احد مرتقب البيت واخذ يدا فيه واخذ شيئا لم يقطع وعن
 الحنفية في الاملا انه يقطع لانه اخرج المال من الخزانة وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا دخل يدا في صندوق الصير فيخرج
 الخطر في قلنا ان هناك الخزانة شرط فيه الكمال تحرر عن شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتبار الدخول هو المعتاد
 بخلاف الصندوق لان يمكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد

لانه يصدر عليه انه لم يخرج مع المال ولكن لا يصدق عليه اعتراض اليد المتعبرة قبل ان يخرج به ولو اتاه الداخل في الطريق ثم خرج
 واخذ قطع به وبه قالت الائمة الثلاثة خلافا لفرقة ان الالتا غير موجب لقطع كما لو خرج ولم ياخذ به بان تركه او اخذ غيره وكذا الاخذ
 من السكة غير موجب للقطع فلا يقطع بحال ولنا ان الرمي جلة بعباد السارق لتعذر الخروج مع المتاع فيقتب او يتفرغ لقتال
 صاحب الدار او الفرار ان ادرك ولم يعترض على المال الذي اخرج به معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا واذا خرج ولم ياخذ به فهو صحيح
 لمال صاحب الدار عداوة ومضارة لا سارق واذا اخذ غيره فقد اضرعت به معتبرة فقطعت نسبة الاخذ اليه والحاصل ان يد السارق
 فقت عليه وبالاتار لم تنزل يده حكما لعدم اعتراض يد اخرى الا ترى ان من سقط منه مال في الطريق فاخذه انسان برده عليه ثم
 رده الى مكانه لم يضمن لانه في ذلك المكان في يد صاحبه حكما فرد اليه كرده الى صاحبه بخلاف ما لو اخذه غيره لسقوط اليد الحكيمة باليد
 الحقيقية وكذا اذا حمل على حمار فساقه فاخرجه لان سيره مضاف اليه بسوقه فيقطع وفي بسوطه الى البسر وكذا علقه في عنق كلب وزجره
 يقطع ولو خرج بلا زجر لا يقطع لان الدابة اختيارا فما لم يفسد اختيارا بالمحمل والسوق لا تنقطع نسبة الفعل اليها وكذا اذا علقه على طائر

فطاره الى منزل السارق لم يسبق الحار فخرج بنفسه الى منزل السارق لا يقطع قوله واذا دخل الخزجاعة فتولى بعضهم الاخذ فطعنوا جميعا
 قال حماد بن عيسى وهذا استسار القياس ان يقطع الحاصل وحده وهو قول زفرقة الائمة الثلاثة لان فعل السرقة لا يتم الا بالاخراج
 بعد الاخذ والاخذ ان نسب لم يقطع الاخراج ما وجد منه فانما تمت السرقة منه قلنا نعم هذا هو القياس ولكن استحسن قطعهم لان الاخراج وان
 قام به وحده لكنه في المعنى من الكل لثنا ونعم كما في السرقة الكبرى واذا باثر بعضهم القتل والاخذ فالباقون وقوف يجب حذو قطع الطريق على
 الملك نسبة الفعل الى الكل شرعا بسبب ما يتم وان قدره القاتل والاخذ انما هي بهم فلذا هذا فان السارق يتبادون ذلك فتخرج غير
 الحاصل للمنفذ فكان مثله بهذا القدر يتم الوجه وقوله بعد ذلك فلو اضع القاطع ادى الى سد باب المدان منع لم يضر وانما وضعه في دخول الكل لانه
 لو دخل بعضهم لكنهم اشتركوا في فعل السرقة لا يقطع الا الداخل ان عرف بعينه وان لم يعرف عزروا الكلهم وابد بهم اسم ان ظهر توبتهم
 قوله ومن نقب البيت وادخل يده فاخذ شيئا لم يقطع وبذا ظاهرا الرواية عن الكل ولذا لم يذكر الحاكم خلافا وروى عن ابى يوسف
 في الاملا انه يقطع وهو قول الائمة الثلاثة لان اخراج المال من الخزانة المقصود وقد تحقق والدخول فيه لم يفعل قط الا انه كان جوار

من الدخول فقد وجد فاعتبار شرط في القاطع بعد المتعمد واعتبار صورة لا اثر لها غير محصل وصار كما اذا دخل يده في صندوق البسر
 فخرج الخطر يفي او في المواقف والخطر يفي ودرهم منسوب الى الخطر بن عطاء اللندی امير خراسان ايام الرشيد كانت وراهم من
 اعز النقود بنار اقال المنه ولنا ان هناك الخزانة شرط فيه الكمال وعرفت ان بذاني حيز المنع منهم فاقبته لتقوا نحرهم بشبهة العدم
 اي شبهة عدم السرقة وهي مسقطه فان النفس شبهة العدم وقد منع نقصان هذه السرقة لانا اخذ المال خفية من حيزه وقد خفي
 والدخول ليس من مفهوما ولا شرط لوجوده باذ قد تحقق بهذا المفهوم بلا دخول وقد تحقق موافق في كلا الصورتين معنى السرقة
 تام لانفس فيه وكون الدخول هو المتبادر بالتناقض الحال لانه فلما يقدر على اخراج شيء ما لم يبصره بعينه من جوانب البيت فينصب
 اليه ولما يدخل الانسان يده من كوة بيت فيقع على ال ثم يفرق بينه وبين الصندوق ان الدخول في الصندوق غير ممكن فينقطع

والاخرى خارجة من الكرم لم يقطع وان ادخل يد في الكرم يقطع لان الوجه الاول الرباط من خارج فبالطريق يقطع الاخذ من الطاهر ولا يوجد منه
 الاخذ في الثاني الرباط من داخل فبالطريق يقطع الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان مكان الطريق الرباط من داخل الوجهين يتعكس الجواب لا انعكاس العلة
 وعلى يوسف انه يقطع على كل حال لانه محمول ما بالكروم وبصاحبه قلنا ان الجوز هو الكرم لانه يعتمد واما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبهه الجوز
 وان لم يقطع الجوز لانه يقطع لانه يقطع من مقصود ايقظ كشيء العدم وهذا السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة ولا يقطع حتى لو كان يقطع
 من يديه المحظوظ قالوا يقطع وان شق الحمل واخذ منه قطع لا الجواز في مثل هذا حركته يقصد به من الامتعة فيه صيانته كالكرم فوجد الاخذ من الجوز فيقطع وان
 جوفه متاعا يحفظه او انما عليه قطع معناه اذا كان الجواز في موضع هو ليس كالطريق ونحوه حتى يكون محمولا بصاحبه لكونه متصدرا لخطه هذا لا للتعين
 الخط لا الحث والجلوس عند النوم عليه بعد خطا عادة وكذا النوم بعد منعه على اختاره فحينئذ في بعض النسخ وجب انما عليه يحفظ لانه لا يكون قد منعه من النوم
 اعتباره بخلاف البيت بخلاف ما تقدم من حمل اللص المتاع فانه هو المعتاد قوله ومن طرأ شق سرقة والصرة السمان المر
 من الصرة بنا الموضع المشدود فيه وراهم من الكرم لم يقطع وان ادخل يده في الكرم قطع لان في الوجه الاول الرباط من
 خارج فبالطريق يقطع الاخذ من خارج فبالطريق يقطع الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان مكان الطريق
 الرباط ثم الاخذ في الوجهين يتعكس الجواب فاذا كان الرباط من خارج يقطع لانه اخذ الدراهم ح من باطن الكرم وان كان الرباط من
 داخل الكرم لا يقطع لانه ياخذ من خارج الكرم فظهر ان انعكاس الجواب لانعكاس العلم من يوسف انه اي لطرار يقطع على كل وهو قول الا
 الثلاثة لان في صورة اخذه من خارج الكرم ان لم يكن محمولا بالكرم لم يقطع لانه محمولا بصاحبه هو انما اسرعه جنبه مثلا يكون محمولا وهو
 يقطن والمال يلاصق يده اولى قلنا بل الجواب ان الجوز ليس الكرم لان صاحب المال يقيم الكرم الجيب لا قيام نفسه فصار الكرم
 كالصندوق وبذلك لان المطر وركه امان في حال المشي او في غيره فمقصوده في الاول ليس الا قطع المسافة لا حفظ المال وان كان
 الثاني فمقصود الاستراحة عن حفظ المال وهو مشغول قلبه براقبته فانه يتعاقب النفس فيربط يده نفسه من ذلك فانما اعتد الرباط لمقصود
 هو المستعبر في هذا الباب الا ترى ان من شق جوالا على كل بسيرة فاخذ ما فيه قطع لان صاحب المال اعتد الجواز فكان السابق
 مستأجلا للجوز فيقطع واذا اخذ الجواز بما فيه لا يقطع وكذا لو سرق من الفسطاط قطع ولو سرق نفس الفسطاط لا يقطع لانه ليس محمولا بل
 فيه محمولا فكذا قطع فيما فيه دونه بخلاف لو كان الفسطاط مملوفا عنده فمقصوده في فسطاط آخر فانه يقطع به ولو سرق النعم من الرعي لا
 وان كان الراعي معها لان الراعي لا يقصد الحفظ بل مجرد الرعي بخلاف ما لو كانت في حظيرة بناها لها وعليها باب مغلق
 فاخذ ما منه قطع لانها بنيت لحفظها وهذا الثلاثة اذا كان الراعي بحيث يربطها يقطع لانها محمولة به وان كانت غائبة عن نظره او هو نائم
 او مشغول فليست محمولة وكذا اذا اخذ الجواز بما فيه من الجمل المنقطة يقطع وبما ذكر من التفصيل في الطريق انما يطلق في
 الاصول من ان الطريق يقطع انما ياتي على قول بي يوسف قوله وان سرق من القطر بجوز او حمله لم يقطع لانه ليس بجوز مقصود فيمكن
 فيه شبهة العدم وبذلك لان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاجمال
 من يتبها للحفظ قالوا يقطع وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجواز في مثل هذا حركته يقصد به من الامتعة فيه صيانته كالكرم
 فوجد الاخذ من الجوز فيقطع عند الامتعة الثلاثة كل من الراكب والسائق حافظ حركته فيقطع في اخذ الجمل والجمل والجواز والشق ثم
 الاخذ واما القائد فحافظ للجمل الذي زمامه بيده فقط عندنا وعندهم اذا كان بحيث يربطها اذا التفت اليها حافظ لكل فالكل
 محمولة عندهم بقوده وفرض ان قصده قطع المسافة ونقل الامتعة لاني ان يقصد الحفظ مع ذلك بل الظاهر ذلك
 فوجب اعتباره والعمل به كونه عوم لم يوجب القطع في حريته الجمل يحمل على ترك الراعي اياها في الرعي وغيبتها عن عينه او
 نومه والقطار كبسر القواف الابل يشد زمام بعضها خلف بعض على نسق ومنه جار القوم متقاطعين اذا هاد بعضهم اثر بعض قوله وان
 سرق جوالا فيه متاع وصاحبه يحفظه او انما عليه قطع معناه اذا كان الجواز في موضع ليس بجوز كالطريق والمفازة والمسجد
 نحوه حتى يكون محمولا لصاحبه لكونه متصدرا للحفظ وبذلك لان المستعبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه بعد خطا عادة

الان
 رطلان
 اذنا

الان
 رطلان
 اذنا

فصل في كيفية القطع وإثباته قال في قطع يمين السارق من الزند ويجسوا لقطع لما تلونا من قبل اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من الزند كان لا سم يتناول اليد إلى الأبط وهذا الفصل أعني الرسغ متيقن به كيف قد صرح النبي عليه السلام أمر بقطع يد السارق من الزند وأحسم لقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه ولأنه لو لم يحسم يقطع إلى الثلث وأخذ نزع لمتلف فإن سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى فإن سرق ثالثاً لم يقطع وخلف في السجدة حتى يتوب وهذا استحسان يعجز أيضاً ذكره المشايخ مرة وقال الشافعي به في الثالث يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فإن عاد فاقطعوه وإن عاد فاقطعوه وثب روى مفسراً كما هو مذهبهم ولأن الثالثة مثل الأولى في كونها جناية بل فوقها فتكون أدهى إلى شرع الحد النوم بقرب منه على ما اخترناه من قبل يعني عند الصبح وقوله لأنه لا يبدأ النائم عند متاعه حافظاً له في العادة وذكر في بعض نسخ صحيح وصاحبه نائم عليه وحيث يكون حافظاً وهذا لو كان قد منه من القول النمار وهو أنه لا يشترط في قطع السارق من الحافظ كونه عنده أو تحته

فصل في كيفية القطع وإثباته ظاهر ترتيبه على بيان سرقة وقفاصيل المال والحز لا علم سرقة المال الخاص من الزند فبقتبته فاقطع لما تلونا من قبل وهو قوله ثم فاقطعوا أيديهما والمعنى يديهما وحكم اللغة إنما ائتمنيت من المثلث إلى اثنين لكل واحد واحدان يجمع مثل قوله ثم فقد صنعت فلو بكما وقد ثبني وقال ظهر إجماع مثل ظهور الترسين والأفصح الجمع وأما كونها اليمين فبقتبة ابن مسعود فاقطعوا أيديهما وهي مشهورة فكان خير مشهوراً فبقية المطلق النص فهذا من تقبيد المطلق لا من بيان الجمل لأن الصحيح أنه لا جمل في فاقطعوا أيديهما وقد قطع عزم اليمين وكذا الصعوبة فلو لم يكن التقيد مراد الم يقطع وكان يقطع اليسار وذلك لأن اليمين تقع من اليسار ولأنه يمكن بها من الأعمال وحدها لا يمكن به من اليسار فلو كان الإطلاق مراداً بالاتصال يحصل بكل لم يقطع إلا اليسار على عادة من طلب إلا اليسار لم يأكلن وأما كونه من الزند وهو من مفصل الرسغ ويقال الكوخ فلأنه المتوارث وشبهه لا يطلب فيه سند بخصوصه كالتوارث لا يبالي فيه بكفر الناقلين فضلاً عن فسقهم أو ضعفهم وروى فيه خصوص متون منها ما رواه الدارقطني في حديث رداً عنه أن قال فيم يقطع من المفصل وضعف بالغدرى وابن عدي في الكامل عن عبد الله بن عمر قال قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم سارقاً من المفصل وفيه عبد الرحمن بن سلمة قال ابن القطان لا أعرف له حالاً وأخرج ابن أبي شيبة عن رجاء بن حيوة أن أنشئ سنة الله عليه وسلم قطع رجلاً من المفصل وأما فيه الأرسال وأخرج عن عمرو بن عثمان رضي الله عنهما قطعاً من المفصل والنفقة عليه الإجماع فما نقل عن شذوذ من الاكتفاء بقطع الأصابع لأن بها البطش وعن الخواص القطع من المنكب لأن اليد اسم لذلك البدن اعلم بصحة وتقديره فهو خرق للإجماع وهم لم يقدحوا في الإجماع قبل الفتنه ولأن اليد تطلق على ما ذكره على ما إلى الرسغ أطالاً فاشهر منه إلى المنكب بل سارت بياد من طلقه اليد فكان أولى باعتبارها فلأن سلمة اشتراك الاسم جازكون ما إلى المنكب هو المراد ما إلى الرسغ فنتعين ما إلى الرسغ وروى اللزاد عند احتمال عدمه وأما الجسم فقد روى الحاكم من حديث أبي هريرة أن عمر أتى بسارق سرق ثملة فقال عمر ما أخاله سرق فقال السارق لي يا رسول الله فقال أذيتوا به فاقطعوا ثم أحسموه ثم اتوني فقطع ثم حسم ثم اتوني فقال ثبت إلى الله قال ثبت إلى الله قال تاب الله عليك وقال صحيح على شرط مسلم ورواه أبو داود في الرايسل وكذا رواه القاسم بن سلام في عزيب الحديث وأخرج الدارقطني عن حمزة عن علي أنه قطع أيديهم من المفصل ثم حسمهم فكان في النظر إليهم وإلى أيديهم كأنها يور الحمر الجسم إلى لينقطع الدم في المغرب والمعنى لا ينقطع فدامت جوان عيسى في الدمن الذي على ثمن الزيت وكلته الجسم في بيت المال عندهم لأنه أمر القاطع به وبه قال الشافعي في وجهه وعندنا هو على السارق وقول المصنف لأنه لو لم يحسم يودي إلى التلف فيقتضي وجوبه والمنقول عن الشافعي وأحمد أنه مستحب فإن لم يفعل لا يأنم ويسير تعليق يده في عنقه لأنه عزم امر به ورواه أبو داود وابن ماجه وعندنا ذلك مطلق لا مأم أن رآه ولم يثبت عندنا عزم في كل من قطع ليكون سنة قوله فإن سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى بالإجماع فقد روى فيه حديث قدمناه ثم يقطع من الكعب عند ذكره

ولنا قول علي رضي الله عنه ان لا يستحي من الله تعالى ان لا اضع له يداياكل بها ويستحي بها او رجل يمشي عليها

وفعل عمر ذلك قال ابو ثور والرافض قطع من نصف القدم من مقدار الشراك لان عليا كان يقطع كذلك بيع له عتبا يمشي عليه قال فان
سرق ثانيا لا يقطع بل يعزوه ويخلد في السجن حتى تبوب او يموت وقال الشافعي في الثالثة يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عمر
من سرق فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه فلو بهذا اللفظ لا يعرف ولكن اخرج ابو داود وعن جابر قال جئنا
الي النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جئنا النبي الثانية فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
انما سرق قال اقلوه فقطع ثم جئنا النبي الثالثة فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جئنا النبي الرابعة فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
انما سرق قال اقلوه فقطع ثم جئنا النبي الخامسة فقال اقلوه قال جابر فاطلقنا به فقتلناه ثم اخترناه فالتقيناه في بئر ورمينا عليه الحجاره قال الحسن
حديث منكرو ومسعب بن ثابت ليس بالقوي واخرج النسائي عن حماد بن سلمه ابنا يوسف بن سعد عن الحارث بن عاصم عن النبي ان سرق
سلة الله عليه وسلم اتى بهن فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال اقلوه ثم سرق فقطع رجله ثم سرق فقطع يده ثم سرق فقطع يده
كلما سرق الخامسة فقال ابو بكر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم هذا حين قال اقلوه وزواه الطبراني والحاكم في المستدرک وقال صحيح
الاسناد قال المعمر وروى مفسرا كما هو منه به اخبره الدارقطني عن ابي هريرة عن عمر قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا
رجله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله في سنة الوفدي وبناترق كثيرة متعددة لم تسلم من الطعن وكذا طعن الطحاوي كما
المع فقال تبعنا هذه الآثار فلم نجد شيئا منها اصلا في المبسوط الحديث غير صحيح والاحتمال بعضهم في مشاورة علي ولكن سلم يحمل على الانتباخ لانه كان في
الابتداء غليظا في الحدود والامر ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايدي العزيمين وارجلهم وسمرا عنقهم ثم قطع ذلك واما فعل ابي بكر وعمر فمروى
مالك في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان رجلا من اليمن اقطع ايده الرجل قدم فزل على ابي بكر الصديق فشكل اليه
عالم اليمن ظلمة كان يصلي في الليل فيقول ابو بكر وابكبا اليك بيل سارق ثم انهم فقد واعتقد الاسماء بنت عيسى مراة ابي بكر الصديق
فجعل الرجل يطوف بهم ويقول اللهم عليك بمن بيت اهل هذا البيت الصالح فوجدوا الحلي عند صانع زعم ان الاقطع جازبه فاعتروا الاقطع وشهد عليه فامر
ابو بكر فقطع يده اليسرى وقال ابو بكر له عاده على نفسه شد عليه من سرقته ورواه عبد الرزاق اخبرنا سمعون الزهري عن عروة عن علي بن ابي طالب
قدم على ابي بكر رجل قطع فشكى اليه ان علي بن ابي طالب قطع يده ورجله في سرقته وقال والله ما زوت علي انه كان يوليني شيئا من مما كنت في فرضة فانه
فقطع يدي ورجلي فقال له ابو بكر ان كنت صادقا فلا تدنك منه فلم يلبثوا الا قليلا حتى فقال ابي بكر لعلهم يستقبل القبلة ورسع يديه وقال اللهم
انهم مسروق بن ابي البيت الصالح قال فما انتصف الناجي عروا على المتاع عنده فقال له ابو بكر وملك انك تقيل العلم بالله فقطع
يده الثانية قال محمد بن الحسن في سوطانية قال الزهري ويروى عن عائشة قالت انما كان الذي سرق على اسماء قطع اليه اليمنى فقطع ابو بكر رجله
اليسرى قال كان ابن شهاب اعلم بهذا الحديث من غيره هذا وروى علي بن عثمان وعمر بن عبد العزيز انه قيل في المرة الثانية
كما هو ظاهر ما روى عن ذلك وذهب مالك الشافعي الى انه يعزوه ويحبس كقولنا في الثالثة قوله ولنا قول علي بن ابي طالب قال محمد بن الحسن في
كتاب التمار في احوال الجففة عن عمر بن مروة عن عبد الله بن سلمة عن علي بن ابي طالب قال اذا سرق السارق قطع يده اليمنى فان عاد
قطع رجله اليسرى فان عاد فاقطعته اليمنى حتى يحدث خبرا اني لا استحي من الله ان لا اضع له يداياكل بها ويستحي بها او رجل يمشي عليها وروى

وهذا ما بقيه الصلابة فيهم فانه قد اجعلوا له اهل من يافيه من يقويت بعض المنفعة والحد من الجور لانه نادر الوجوه والوجه
فيما يغلب بخلاف القصص لانهم في العبد فيستوفوا ما يمكن من الحق في كل شئ طعن فيه الطحاوي في ادخله على السياسة

مرواه الدارقطني ورواه عبد الزراق في منصفه اخبرنا عن جابر عن اشجعي قال كان علي لا يقطع الا اليد والرجل وان سرق
بعد ذلك سبعة ويقول اني لا استحي من المدان لا اوج له بياكل بها ولا يستحي با ورواه ابن ابي شيبة في منصفه حدثنا حاتم بن سمي عن
جعفر بن محمد عن ابيه قال كان علي لا يزد على ان يقطع السارق يد او رجلا فاذ اتى به بعد ذلك قال اني لا استحي ان اذعه ليطهر لصلاته
ولكن احبوه واخرج بسبي عن عبد الله بن سلمة عن علي انه اتى بسارق فقطع يده ثم اتى به فقطع رجله ثم اتى به فقال اقطع يدك يا
شمس وباتي شئ ياكل اقطع رجله على اى شئ يمشی اني لا استحي من المد ثم ضربه وخلده في السجن وروى ابن ابي شيبة ان سبعة كتب
الى ابن عباس يسالون السارق فكتب اليه بمثل قول علي رزوا خذ عن سماك ان عمر استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول
علي واخرج عن كحول ان عمر قال اذا سرق فاقطعوا يده ثم ان حاد فاقطعوا رجله ولا تقطعوا يده الاخرى وذرروه ياكل بها ولا يستحي بها ولكن
احبوه عن المسلمين اخرج عن النخعي كما نوا يقولون لا تترك ابن ادم مثل البيهية ليس له يد ياكل بها ولا يستحي بها وهذا الكثرة
ثبوت الامر له فبعد ان يقع في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل هذه الحوادث التي غالبها توافر الدواعي على فعلها مثل سارق
يقطع على الله عليه وسلم اربعة ثم يقبله والصحابه يجمعون على قتله ولا يخرجه من عند علي وابن عباس ثم من الاصحاب الملازمين بل على
ما في الباب ان كان يتقبل لهم انهم ان غابوا بل لا بد من علمهم بذلك وبذلك تقضي العادة فاستلغ على بعد ذلك ما لفت الرواية
المذكورة في الايتان على اربعة واما العلماء ان ذلك ليس جدا مستمرا على من راي الامام قتله لما شاهد فيه من السعي بالفساد في الارض
بعد الطباع عن الرجوع فله قلة سيرة فيقتل ذلك القتل المعنوي قوله فاجمعوا عايشه اسلم ما في
تتبع ابن عبد الهادي قال سعيد بن منصور ثنا ابو مسهر عن سعيد بن ابى سعيد التميمي عن ابيه قال حضرت سعة بن ابى طالب
اتي برجل مقطوع اليد والرجل فقلت قال لاصحابه ما ترون في هذا قالوا اقطعوا يا امير المؤمنين قال قتله اذا ما عليه القتل باي
ياكل الطعام باي شئ يتوفنا ولا صلوة باي شئ يغتسل من جنبه باي شئ يقوم على حاجته فروه الى السجن اياهم استخرج فاستشاره
فقالوا مثل قولهم الاول وقال لهم مثل ما قال اول مرة فجلدوا جلد اشد ثم ارسله وقال سعيد ايضا ثنا ابو الاوصس عن سماك بن حرب عن
عبد الرحمن بن عابد قال اتى عمر بن الخطاب باقطع اليد والرجل قد سرق فامر ان يقطع رجله فقال علي قال لمدنم انما جزاء الذين
ساروا في السرور والادب الاية ففقطعت يده ورجله فلا يمشي ان يقطع رجله فتدعي ليس له فائمة يمشی عليها اما ان تعزوه واما ان
تودعه السجن فاستودع السجن وذا رواه البيهقي في سننه وهو مما يؤيد ضعف الحديث من استدلال علي رزوا وموافقة عمر
قال الله ولانه اهلك معنى هو من قول علي رزوا قتله اذنا والحذر اجر لا مهلك ولانه ما ولا لوجود اي يندران لسرق الانسان بعد
قطع يده ورجله والحد لا يشرع الا فيما يغلب على ما غير مرة بخلاف القصص يعني فوقع رجل على رجل قطعت يده او اربعة لانه في البيهية
جبر الحق لا يقال البديري محل للقطع لطاهر الكتاب ولا جماع على خلاف الكتاب لانا نقول لما وجب حمل المطلق منه على التقيد علما بالان
المشهوره خرجت من كونها ارادة وتعينت اليه مرادة والامر متفرون بالوصف وان تكرر تكرار ذلك الوصف لكن انما يكون
حيث امكن واذا انتفى ارادة البصري بما ذكرنا من التقييد انتفى محلها للقطع فلا يصح تكراره فيلزم ان معنى الاية السارق مرة واحدة

نحوه نقل من مصادره

فانما

بأن كان السارق سلب اليد اليسرى أو أقطع أو مقطوع الرجل اليمنى فقطع كافيته تفويت جنس المنفعة بطشا أو مشا أو كذا إذا كانت رجلاه
اليمنى مثلا فقلنا وكن أن كان يهامة اليسرى مقطوعة أو مشكولة أو أصابعها منها سوى الأبهام لأن قوام البطش بالأبهام فإن كانت أصابعها واحدة
سوى الأبهام مقطوعة أو مشكولة فموت الواحد لا يوجب خلافا في البطش بخلاف فوت الأصابع الأخرى لأن منزلة الأبهام في قطع البطش
قال وانه قال الحاكم العبد إذا قطع بين هذا في سرقة سرقة فموت يسار عمدا أو خطأ فلا شيء عليه عند أبي حنيفة وقالا لا شيء عليه في الخطأ ويضمن في العمد وقالوا
ويضمن في الخطأ أيضا وهو القياس المراد بالخطأ هو الخطأ في الإتيان لا في الإتيان بالخطأ فموت يسار عمدا أو خطأ فلا شيء عليه عند أبي حنيفة وقالا لا شيء عليه في الخطأ ويضمن في العمد وقالوا
في الخطأ في حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا انه إخلاله في اجتهاده انه ليس في النص لتعين اليدين في الخطأ في الاجتهاد موضوع فكلما أنه قطع طرفا معصوما بغير حق
ولا تأويل له أنه تقبل الظلم فلا يضمن لأن في الجتهادات كان ينبغي أن يجب القصاص كأنه امتنع للشبهة ولا في حنيفة ثم انه ألف واختلف من جنسه ما هو خير
منه فلا يعبد فلا تكن شهد على غيره يدين ماله بمثل قيمته ثم رجع وعلى هذا وقطعه غير المحرر لا يضمن أيضا

فأقطعوا أي بها وثبت قطع الرجل في الثانية بالسنة والاجماع وانتهى ما وراء ذلك لقيام الدليل على عدم قوله وان كان السارق
أشلى اليد اليسرى أو مقطوع الرجل اليمنى أو كانت رجلاه اليمنى مثلا لا يقطع لأن في القطع والحالة هذه تفويت جنس المنفعة بطشا
إذا كانت اليد اليسرى مقطوعة أو مشكولة أو مشا إذا كان ذلك في رجله اليمنى وتفويت جنس المنفعة بالباك حتى وجب تمام اليد التي يقطع
اليدين والرجلين وهذا لأن الشيء لا يتأخر مع قطع اليد والرجل من جهة واحدة ولهذا لا يقطع بين السارق إذا كانت يده اليسرى
مقطوعة أو مشكولة أو الأصابع منها سواء الأبهام لأن قوتها يقوم مقام فوت الأبهام في نقصان البطش بخلاف فوت أصبع واحدة
غير الأبهام لا يوجب ذلك فليقطع ولا يشك أن أشلى وقطع الأبهام والأصابع لو كان في اليد اليمنى أنه يقطع لأنها لو كانت صحيحة
قطعت فكيف إذا كانت ناقصة وانما خولف في هذا الباب ما ذكر في الكتاب حيث جعل القائم مقام الأبهام المحل بالبطش فوت
ثلاث أصابع وسبنا جعله أصبعين لأن المحمديا في درية قوله وإذا قال الحاكم للمحداد أي الذي يقيم المحدق قال منه كالجلاء
من الجلاء قطع بين هذا في سرقة سرقة فموت يسار عمدا أو خطأ فلا شيء عليه عند أبي حنيفة رد ولكن يوجب وبه قال أحمد
وقالا لا شيء عليه في الخطأ ويضمن في العمد أرش اليسار وعند زفر يضمن في الخطأ أيضا بخلاف ما لو قال لا يقطع بين هذا في سرقة يسار
بالاتفاق وعند مالك الشافعي يقتص في العمد كقولنا فيما إذا قطع رجل يده بعد الشهادة قبل القضاء بالقطع في انتظار التعديل
ثم عدلت لا قطع عليه بقوات محله وقطع يد القاطع قصاصا ويضمن للمسروق ولو كان أتم فلا يضمن لانه مقتول بضمانه فموتها لا يضمن له ولو لم يوجد وكذا
لو قطع يده اليسرى لا يقتص له ولو سبط عنه قطع اليمنى لما عرفت قوله والمراد أي المراد بالخطأ الذي فيه الخلاف بتبنا وبين زفر الخطأ
في الاجتهاد ومعناه أن يقطع اليسار بعد أن أتم القطع يمنة من اجتهاده في أن قطعها بخبري عن قطع السرقة نظر إلى اطلاق النص هو قوله ثم فأقطعوا أي
أما الخطأ في معرفة اليمن من الشمال لا يجعل عفو الاله بعيد تيمم فيه بدعيه وعلى هذا فالقطع في الضممين عمد وانما يكون معنى العمد أن
القطع لليسار لا عن اجتهاده في اجتهاده وقبل الخطأ في اليمن الشمال يجعل عفو الاله الزفر أنه قطع يد معصومة والخطأ في حق العباد غير
موضوع فيضمنها ولنا انه انما إخلاله في اجتهاده وخطأ المجتهد موضوع بالاجماع وهذا موضع اجتهاد لأن ظاهر النص يسوي بين اليمن
واليسار ولما في العمد أنه جاز حيث قطع يد معصومة بلا تأويل لعدم الظلم فلا يعني وان كان في الجتهادات لانه هو لم يفعل عن اجتهاده
وكان ينبغي أن يجب القود الا انه سقط للشبهة الناشئة من اطلاق النص ولا في حنيفة رد انه وان ألفت بلا حق ظلمنا لكنه اختلف
من جنسه ما هو خير له وبه اليمن فانها لا يقطع بعد قطع اليسرى وبه خير لأن قوة البطش بها اتم فلا يضمن شيئا وانما حلفنا
اختلف لأن اليمن كانت على شرف الزوال فكانت كالفاتنة فاخلعنا إلى خلف استمرارها وبها وبها بخلاف ما لو قطع رجله آخر
لانه وان اتفق به قطع يده لكن لم يعوضه من جنس ما ألفت عليه من المنفعة لأن منفعة البطش ليس من جنس منفعة المشي واما ان
قطع رجله اليسرى فلم يعوض عليه شيئا أصلا وصار كما لو شهد اثنان على رجل يبيع عبدا بالعين وقيمة العبد وشهد بمثل قيمته ثم جبا
بعد القضاء لا يضمنان شيئا قوله وعلى هذا أي على تعليل إلى حنيفة بالخلاف لقطع يساره غير المحداد أيضا لا يضمن للخلاف وهو
أخر الزعماء ذكره الأسبجاني في شرحه لخطأ الطحاوي حيث قال هذا إذا قطع المحداد بامر السلطان ولو قطع يساره غير فموت

والشافعي بناء على أصله إذا خصومة هو كونه في الاسترداد عند تناقيره يقول ولاية الخصومة في حق
 الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لأن فيه تفويت الصيانة ولأن السرقة موجبة للقطع في
 نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقاً إذا لا اعتبار بحكم
 إلى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة إحياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتد
 بها معتبراً شبهة موهومة لا اعتراض كما إذا حضر المالك غائباً لم يقطع بخصومه في ظاهر الرواية وإن كانت شبهة كونه في دخول الخزانة

والحفظ وفي غاية البيان وينبغي أن يكون للرهن ولاية القطع إذا كانت قيمة الرهن يزيد من الدين بقدر عشرة لأن الزيادة مائة في يدين
 فكان الرهن بالنسبة إلى ذلك قدر كالمودع والرهن كالمودع فيقطع بخصومه قوله الشافعي به بناء على بني عدم القطع بخصومه هو
 على أصله هو أن لا خصومة لهم في الاسترداد عند مجود من في يد المال المودع كالمودع غير المودع إلا أن يحضر المالك لأنهم لا يملكون
 الخصومة في الدعوى عليهم البقاء السبب فلا يملكونها لأعادة اليد إلى قبل لكن المذكور في كتبهم يقطع بالسرقة من يد المودع والوكيل
 والرهن وكذا يقول مالك من يد المستعير الفيا وزفر يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ ولا يظهر في حق القطع لأن
 فيه إسمي في القطع تفويت الصيانة لسقوط الضمان به فيفوت الحفظ فيعود الأمر على موضوعه بالنقض أو تخصيص خصومه لأشياء الحفظ
 سبباً لتفويتها لأن السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقاً وإن كانت
 هي من بني الخلاف أعني كون خصومتهم معتبرة فاشتباه بقوله إذا لا اعتبار لما جهم إلى الاسترداد والاحسن أن يقال لهم ولاية الحفظ وهو بناء
 فكان استعارتها حقاً لهم كما أن ذلك للمالك بل الملك في الحقيقة لم يرد إلا باليد وهذا لأن اليدان كان أمناً لا يقدر على
 أدار الأمانة إلا بها فإن كان فاصلاً لا يقدر على إسقاط الضمان عن نفسه إلا بذلك فكان خصومه في حق لهم ثم تظهر بالسرقة
 فيجب بها القطع ولذا لا يحتاج إلى إضافة المال إلى المالك بل يقول سرق مني وقصده إحياء حق المالك في نفسه بخلاف خصومه
 في القصاص لا تعتبر فلا تقتض بخصومه لأنه ليس فيه حقه في إعادة يده وأوردان في صورة الإقرار لا يقطع إلا بحضور المالك وهو أحد
 المجتنبين وكذا لو أقام وكيل المالك بينة على السرقة لا يقطع بخصومه عندنا خلافاً للشافعي مع ظهور السرقة بحجة شرعية فيها وماذا إلا
 لتوهم شبهة حال غيبة المالك على ما ذكرنا قبل والتوهم موجود في هذه الصورة مع أنه يقطع أجيبان المستعير ومن ذكره أصحاب يد
 مبيحة وبناء أن لهم حق الاسترداد بخصومه كل منهم باعتبار حقه بخلاف الوكيل لا ترى أنه لا ينفى عن إضافة الخصومة إلى غيره وفي فصل
 الأقرار شبهة زائدة هي جواز أن يولد المالك قراره فيبقى المال مملوكاً للسارق فاستيفاء المودع مع ذلك استيفاء مع الشبهة ثم أجاب عن قول
 زفر بقوله وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء حقا لله وإن لم يرد غير مقصود ولا داري لأنه إنما ثبت إذا كان المال مستلماً فليس له أن يقطع
 مطلقاً مع أنه مهدر في اعتبار الشرع دليل لإجماع على أن يقطع بخصومه الأب والوصي لسرقة مال التيم وإن لم يرد سقوط الضمان فكان
 تعليله لذلك مردوداً بدلالة الإجماع وقوله ولا معتبر شبهة موهومة جواب عن مقدر هو أن يقال حتمال قرار المالك إسمي غرضه بانه
 وأورد أنه إذا حضر ثابت فلا يقطع مع هذه الشبهة فقال هذه شبهة توهم اعتراضاً عند حضوره ولا جرة بمثلها بل لمعتبر شبهة ثابت توهمها
 في الحال لا على تقدير نفي في الحال لا ترى أن يقطع ليس في الأقرار وإن توهم اعتراض رجوعه وكذا الوكيل كذا في المستودع
 وإن كان لو حضر المستودع قال كان ضمني أو أدنت له في الدخول في يتي ولا يخفى أن لافرق بين هذه الشبهة والشبهة التي ذكرها بعضهم
 في اشتراط حضور المشرق منه للخصومة من احتمال إباحة المالك لسرق المسلمين ونحوه فإنه جاز أنه إذا حضر قال كنت أجهت للمسلمين
 لطائفة السارق منهم كما جاز أن يقوله به سواراً إذا كانت هذه شبهة موهومة لا تعتبر فكذا ملك وإن اعتبر ملك بسبب
 قيام احتمال في نفس المودع على تقدير حضوره المنتفى في الحال فكذا كذلك لأن احتمال كون المالك كان ذن له أو أنه مقر له قائم في الحال

و ان قطع سارق بسرقة فسرقته منه فليس له ولا لب السرقه ان يقع السارق للمالك لان مال غيبه متقوم في حق السارق حتى لا يتجسس
 الضمان بالمال او فله فغلبه موجبه في نفسه والاولى كاية الخصومة والاستدلال في رواية الحاجة والرد واجب عليه ولو سرق الثاني قبل ان يتقلم يكون
 اوجه ما ذكره المحققين في قطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولو يوجد نصا كالفاسد من سرق سرقة فردا على المالك
 قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع عن يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رد بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة
 انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانها انما تكون لخصومة حصول مقصودها فتنقطع بقدر اولها
 على رجل بالقطع في سرقة فوهبت له لم يقطع معناه اذا سلم اليه وكذلك اذا باع المالك اياه وقال زفر والشافعي يراه يقطع وهو رواية عن
 ابى يوسف انه لان السرقة قد تمت انعقاد او ظهور او مجاز العارض لم يثبت في مال المالك وقت السرقة فلا شبهة
 وقوله في ظاهر الرواية احتراز عماري ابن سماعة عن محمد انه قال ليس للمالك ان يقطع مال غيبه المستور قوله وان قطع سارق بسرقة
 فسرقته منه لم يكن له ولا لب المال يقطع السارق الثاني وبه قال احمد والشافعي في قول وقال مالك الشافعي في قول يقطع بخصومة
 المالك لانه سرق نصا من سرقة لا شبهة فيه فيقطع بخصومه ماله سواء قطع السارق الاول او لا والثالث ان المالك لا يجب على السارق ضمانه
 فكان ساقط التقوم في حقه وكذا في حق المالك لعدم وجوب الضمان لغير السارق الاول ليست يضمن ولا يضمن ولا يملك فكان السارق
 مالا غير معصوم فلا قطع فيه وروى في نوادر هشام عن محمد ان قطع الاول لم يقطع الثاني وان رد من القطع عن الاول شبهة قطع الثاني وثله
 في الامار لابى يوسف والطلاق الكفرى والطحاوى عدم قطع السارق من السارق وهو قول احمد لان يده ليست يضمن ولا يملك فكان
 ضمانا ولا قطع في اخذ مال ضائع قلنا بقي ان يكون يغصب والسارق منه يقطع فالحق التفصيل المذكور وللاول ولاية الخصومة في
 الاستدلال في رواية الحاجة اذا رد واجب عليه في رواية اخرى ليس له ذلك لان يده ليست يضمن ولا يضمن ولا يملك والرد منه ليس
 باولى منه الى المالك والوجه انه اذا ظهر هذا الحال عند القاضي لا يردده الى الاول ولا الى الثاني اذا رده لظهور ضمانه كل منهما ليدفعه
 يدان الى المالك ان كان ماضيا او الا حفظه كما يحفظ اموال النبي لوسق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما رد عنه القطع بشبهة
 يقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد نصا يده كيد الغاصب قوله ومن سرق سرقة فردا على المالك
 قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع وعن ابى يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رد بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط
 لظهور السرقة التي هي الموجب للقطع فكانت شرطان في القطع والخصومة لا تتحقق بعد الرد لانها اعني الخصومة الموجبة لا تتم الا باقائه
 البينة وهي انما جعلت حجة لقطع المنازعة وقد انقطعت المنازعة بالرد بخلاف ما بعد المرافعة اى بخلاف ما لو رد ما بعد المرافعة وساخ
 البينة والقضاء فانه يقطع وكذا بعد سماعها قبل القضاء استسنا لظهور السرقة عند القاضي بالشهادة بعد خصومة معتبرة اذا رد المال
 للخصومة حصل مقصود ما يحصل المقصود من الشيء شتى وبالاتفاق يتقرر في نفسه فكانت الخصومة قائمة بقيام يده على المال
 فيقطع بعد رده ولا فرق في عدم القطع بين ان يرد قبل الخصومة الى يد المالك او يد ابيه او امه او جده او جدته وان لم يكن في عياله وكذا
 يرد المستير والمودع بالرد واليهم لان لهم شبهة ملك في مال فالرد اليهم رد اليه حكما وذلك كات في الرد اليه بخلاف ما لو رد الى ابيه
 وذوي رحم المومة كاخيه وعمه وخاله ان كانوا في عياله يرد ولا يقطع كما لو رده الى زوجته او عبده او مكاتبه او اميره مشاهرة ووجه
 ليس غلامه او مسانته يرد في هولاء كلهم ولا يقطع ولو سرق من المكاتب ورد الى سيده او من العيال ورد الى من يعولهم او
 سرق من شخص ورد الى من يعول المسروق منه يرد ولا يقطع وبير المستير والمودع برد الوديعة الى من يعول المودع
 اما الغاصب فلا يرد الى الاب والام ولا الى ولده واقاربه المومة الذين في عياله ولا الى الزوجة ومن ذكرنا معاها
 واذا قضى على رجل بالقطع في سرقة فوهبها له المالك وسلمها اليه او باعها منه لا يقطع وقال زفر والشافعي ومالك واهم يقطع وهو رواية
 عن ابى يوسف لان السرقة قد تمت انعقاد او ظهور او مجاز العارض لم يثبت في مال المالك وقت السرقة فلا شبهة
 عارض المالك المتأخر متقا بالثبوت اعتبارا وقت السرقة فلا موجب لذلك فلا يصح ولا شبهة فيقطع وما ينبغي صحة ذلك لا اعتبار

ويتا ن كلفه من القصد في هذا الباب فوج الاستيفاء عند الاستيفاء اذا قضا لا يجر ٢ قطع من تعاونه عند اذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند
الاستيفاء كما لو اذاعها من قبل القضاة قال في ذلك لا يقطع من القصد بل لا يستيفاء بعد القضاة فيجوز ان يقطع وهو قول زفر الشافعي في اعتبار القضاة
في ائتمار الكمال لصلاب كما يشترط قيامه عند الامضاء كما ذكرنا بخلاف القضاة في العين لا يقطع عليه فكل النضا جازا ويا كما اذا استعمل كماله فانقصا السر
غير موقوف فاذا اذا السارق العين للسرقة ملكه سقط القطع عنه وان اقيم بنية معناه بعد ما شهد بالشهادة ان السرقة قد اتممت فيكون لا يقطع بمجرده الدعوى كما لا يجر عنه
سارق فيؤدي الى سلبنا الحد ولنا ان المشبهة دارية ويحقق مجرده الدعوى لا احتمال لا معتبر فان الدليل صح الرجوع بعد اقراره اذا اقر رجلان بسرقة فقال احدهما هو مالي
يقطع لان الجميع عامل في حق الرجوع ومورث للشبهة في حق الخلع ان السرقة ثبتت باقرارهما على الشركة فان سرقا ثم غاب احد هاتين الشاهدين على سرقة قطع لغيره وقول الشافعي
اخر وهو قطعه كما يقول ولا يقطع لا يجر بنية الشبهة في قوله الاخر القبيحة تنتم ثبوته السرقة فليقطع مع عدمه والمعدوم كذا في السرقة لا يقطع فمحدث الشبهة على عامر
ما في حديث صفوان انه قال يا رسول الله لم اريد اني عليه صدقة فقال عزم فلما قبل ان تأمني به رواه ابو داود وابن ماجه زاد
في رواية فقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزاع خلاف ما لو اقر بالسرقة بعد القضاة فانه لا يقطع لان بالاقرار بطل الملك السابق
فيتنفي القطع قوله ولنا ان الاستيفاء يعني استيفاء الحد بالفعل من القضاة في باب الحد ودنا قبل الاستيفاء كما قبل القضاة ولو ملكه قبل
لا يقطع فكذا قبل الاستيفاء والشان في بيان ان الاستيفاء من القضاة وفي هذا الباب وقد بناه في حد الزنا الا ان المسمى كان
هذا من تقدمات دليله ولم يبينه من قبل بنية بقوله لوقوع الاستيفاء عنه اى عن القضاة بالاستيفاء حتى لو لم يقض بعد تعديل
باللفظ بل امر بالاستيفاء واستوفى به الى نفسه سقط عنه القضاة وذا لان المقصود من القضاة باللفظ ليس الاظهار ان الحق المستحق لم يستوفى
هو الحد عز وجل والحق ظاهره عنده غير فتمت الى الاظهار فلما جازت الى القضاة لفظا بل لا ينبغي ان يثبت له الواجب عنه الا بالاستيفاء اذا كان له
فان خصومة شرط لشرط قيامها عند الاستيفاء كما عند القضاة وهي ثبوتية بالتمسك بخلاف رده المال لوقوع ابد القضاة بالتمسك لانه يثبت في الخصومة
والتمسك بانقضاء مقتضى يكون الخصومة بعد ومتنوعة فيقطع واما الحديث ففى روايته كما ذكره في رواية الحاكم في المستدرک اما ابي جعفر فانسبه
ثم وسكت عليه وفي كثير من الروايات لم يذكر ذلك بل قوله انك اريد بها وقوله يقطع رجل من العرب في ثمانين درهما ولم يثبت
سلكه اليه في البتة ثم الواقعة واحدة فكان في هذا الزيادة اضطراب الاضطراب هو بسبب لانه يقطع ويحتمل كون قوله موقوف عليه كان في
اليه في ذلك لا يكون ملكا قبل القبض قوله وكذلك اذا تقصت قيمتها اى قيمة السرقة اى العين المسروقة من حيث السرقة بعد
قبل الاستيفاء من شرطه يقطع في حقه لانه يقطع عن غيره يقطع ووجه قوله في رواية ثمانية ائمة الثلاثة اعتبارا بالنقصان بطلان ما كانت في العين قسمة وقت
الاستيفاء والباقي منها لا يباى حصة يقطع بالاتفاق فانه اذا كانت قيمتها وقت الاستيفاء وكذلك لما ان كمال النصاب لما كان شرطه يقطع كما لا يقطع
لما ذكرناه من القضاة ويثبت في نقصان القيمة بخلاف نقصان العين بالتمسك بمنصون عليه فيكون الشك عند النسخ انما با كماله بعضه عين وبنيته
دين بخلاف نقصان السرقة فانه لا يضمنه وصار كما لو كان السارق استملكه كاه فانه يقطع به بقياسه او اذا لم يستطع ضمانه قوله واداد
السارق ان العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان اقيم بنية قال المصنف معناه بعد ما شهد عليه الشاهد ان السرقة وانما يفسر بيمينه ما اذا
اقر بالسرقة ثم رجع فقال لم اسرق بل هو ملكي فانه لا يقطع بالاجماع ولكن يلزمه المال وقال الشافعي لا يقطع بمجرد دعواه وهو احد القولين
كما ذكره بعضهم وهو رواية عن احمد لان سقوط القطع بمجرد دعواه يؤدي الى سد باب الحد ولا يجوز سارق عن هذا ونقل عنه انه لا يقطع
وقيل هو نفس الشافعي وعن احمد رواية انه اذا كان معروفا بالسرقة قطع لانه يعلم كذب بدلالة الحال قال ابن قدامة واولى الروايات
انه لا يقطع بكل حال لان الحد يدرك بالشبهات وهي احوال صدقة قال المصنف ولا يضمن بها قال من انه يفيض الى سد باب الحد بدليل صحة
الرجوع بعد الاقرار اجماعا والسارق لا يجوز عن ذلك مع انه يعتبر رجوعه شبهة وارجحة اذ يرجع على انه ممنوع فان لم يعلم نذرا من السرقة
اقل من التقييل كالفقار وهم لا يسرقون غالبا قوله واداد اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم يقطع لان الرجوع عامل في حقه
منها ويورث الشبهة في حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارها على الشركة فتتخذ فتعمل اشبهة فيها قوله فان سرقا ثم غاب صاحب حد هاتين
الشاهدين على سرقة قطع الاخر لما فيه منما في قول ابي حنيفة الاخر وهو قوله لها وقول الائمة الثلاثة كان يقول او لا يقطع لانه ان قطع

بما

بما

واذا اقر العبد على نفسه بغير عتق او بغير اقرار له بقطعه من السرقة الى سيرة من دونه...
والسرقة للمسلمين وهو قولهم ومنه هذا اذا اقر العبد للمولى ولو اقر له بقطعه من السرقة...
كلها لان الاصل عنده ان اقر العبد على نفسه بالسرقة...
بالضمان والمال لا يقطع الا بقرانه بملكه مستطاعا عليه...
انه مال له لا يقطع الا بقرانه بملكه مستطاعا عليه...
ولا يقطع على العبد بغير اقرار له بملكه مستطاعا عليه...
الاصل بطل في البيع بخلافه لما دون...
فلا يقطع فيه بملكه مستطاعا عليه...
منه ولا يقطع فيه بملكه مستطاعا عليه...
باعتباره ويستوفى القسط بعد اتمامه...

بما يدعى شبهة والسرقة واحدة كل في متناه وجه قوله الاخران الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فبقي معدوما فانما علمت الشهادة في حق الحاضر فقط ولا مستبرج بهم حدوث شبهة على ما مر في خلافية زفر في القطع بخصومة الغائب والمودع ثم لو حضر الغائب لا يقطع الا ان تعاود ملك البينة عليه او ثبتت بينته اخرى وكذا اذا اقر بسرقة مع فلان الغائب لا يقطع في قوله الاول ولا يقطع في قوله الاخر وهو قول باقي الامة قوله واذا اقر العبد بمجرور عليه لبرقة عشرة دراهم لعينها حاصل وجوه هذه المسئلة اربعة لان العبد المقر بالسرقة انما ماذون له او مجبور عليه وفي كل منهما امان بغير سرقة مستهلكه او قائمته فالماذون لا اذا اقر بسرقة بالملكه يقطع عند الثالثة ولا ضمان من القطع وقال زفر لا يقطع ولكن لا يضمن المال وان اقر بسرقة قائمته قطع عند الثانية وهذا قول المصنف وله كان ماذونا يقطع في ان يضمن ويرد المال الى المقر لمجرور صدقه المولى او كذبه وقال زفر لا يقطع ولكن يرد المال وان كان العبد مجبورا فان اقر بسرقة بالملكه قطعت يده عند الثالثة وقال زفر لا يقطع وان اقر بسرقة قائمته فقال زفر لا يقطع قطعه ان قول زفر لا يقطع في شيء ويشو ما ذكره المصنف بقوله قال زفر لا يقطع في الوجوه كلها اسي فيما اذا كان العبد مجبورا والاقرار بها لملكه او قائمته او ماذونا والاقرار بها لملكه او قائمته في هذا المعنى اقرار المجبور بقائمته في يده فقال ابو حنيفة يقطع ويبرء لمن اقر بسرقة منه وقال ابو يوسف يقطع والسرقة لمولاه وقال محمد لا يقطع والسرقة لمولاه ويضمن مثله او قيمته بعد العتق لما قرأ وقال الطحاوي سمعت اسد بن سمي بن ابي عمران يقول الاقوال الثلاثة كلها عن ابي حنيفة فتقوله الاول اخذ به محمد ثم رجع وقال كما قال ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث واستقر عليه في نظير مثله النحلات في الزكاة ومعنى المستأجر اذا كذب المولى في اقراره وقال له مالي اما اذا صدقه فلا اشكال في القطع ورد المال للمعتبه اتفاقا بذا كاله اذا كان العبد كبير وقت الاقرار فان كان صغيرا فلا يقطع عليه اصلا وهو ظاهر غير انه ان كان ماذونا ويرد المال الى المسروق منه ان كان قاضيا او ان كان مالكا يضمن وان كان ماله في يده او لو بعد العتق وقدم المصنف الكلام مع زفر فقال المولى يرد المال الى المسروق منه ان كان قائما ولا ضمان عليه ان كان مالكا ولو بعد العتق وقدم المصنف الكلام مع زفر فقال ان الاصل عنده ان اقر العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يبيع لان اقراره به يبرء اثره على نفسه او طرفه بالاثبات وكل كذب مال المولى فلا قرار به اقرار على ما اقره على الغير غير مقبول لان الماذون لما تضمن قراره الاقرار بالمال والطرف وبطلان الطرف بقرانه بالمال بضمانه ان كان مالكا ويبرء ان كان قائما الصوة اقراره بالمال لكونه مستطاعا على الاقرار به من جهة المولى حيث اذن له في ذلك ونحن نقول الاقرار بما منه صحيح لان اثر الاقرار بهما يرجع اليه من حيث هو آدمي لا من حيث هو مال وما كان كذلك كان دافعا لملكه الا ترى ان المولى لا يملكه عليه وما لا يملكه المولى عليه كان يفتي عليه على اصل الادوية فيملكه بوجوه الطلاق ولا لا تميز بين الاقرار بالبطلان في حق السيد لان ضرورة الرجوع اليه في فوق ضرورة الرجوع به الى المولى لانه يغتفر عليه نفسه او طرفه وما كان كذلك ينفذ فيه العتق كما اذا شهد العبد العدل بروية بلال رمضان وبالسماطة فانه يقبل متى يذم به من الناس موصوفا لان المذموم من ذلك من عذبه لزمه شبهة فنحن في حقهم بجانها فاذ عليه وكذا الواقع المفسد فيقتل عليه ليعتقل اجماعا وان كان فيه البطلان ويكون الناس والمحمد في المجرور عليه ان اقر بالمال باطل وللمدعي لا يبيع اقراره بالتعصب فيبقى ما في يده مال المولى اذا الغرض تكذيب المولى في اقراره فنقد اقراره بملكه مال المولى

في كل كذب

قال واذا قطع السارق والعين قائمة في يده سادت الى صاحبها بقاها على ملكه والكانت متملكة لم يمين وهذا هو الاطلاق
يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابن يوسف من عن ابن حنيفة من انه وهو المشهور وهو
الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي يضمن فيه الا انها حقان قد اختلف سببا هما
فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتفاء عما غنى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ
المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قول
عليه السلام لا نغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه وكان وجوب الضمان بنا في القطع

وبسرقة مال المولى لا يقطع وبهذا القدر يتم الوجه وقوله بعده يؤيده الخ زيادة توكيد اى يوكده ما ذكرنا من عدم القطع ان المال في
لزوم القطع اصل والقطع تابع والتابع من حيث هو تابع لا يتحقق دون تقيده فحيث لم يجب المال للغير لا يجب القطع وببيان
المال اصل ان الخصوصية تسع في السرقة في حق المال حتى لو قال اريد المال فقط سمعت ولا يقطع القطع وكذا اثبتت المال في
دعوى السرقة بلا قطع فيما لو ادعى اقام رجلا وامراة شهودا بها فانه يفتى بالمال دون القطع وكذا اذا اقر حرا بالسرقة ثم رجع يلزمه المال
ولا يقطع وفي حكمه لا يبيع حتى لو قال لم يسرق منه اريد القطع دون المال لا تسع خصوصته فانما يبيع في حق القطع تبع للمال وقد انتفى المال
باعتقاده فانتفى القطع ولا يبي يوسف انه اقر بشيئين اى اقر بما يوجب شيئين القطع وهو اقرار على نفسه فيقطع على ما ذكرنا مع زفر من وجهه
اقراره بالحدود والنقصان والمال وهو اقرار على المولى وهو يكذب فلا يبيع في حق المولى القطع يستحق بدون المال كما اذا اقر بسرقة يمينه
فانه يقطع فلا يلزمه المال وكذا هو هذا الثوب الذي في يده سرقة من عمر و زيد يقول هو ثوبي يقطع ولا ينزع الثوب من يده
الى عمر فيقطع والمال للمولى ولا يبي حنيفة ان الاقرار في حق القطع قد صح من الماين في الكلام مع زفر من انه ادمى الخ ويلزمه صوته
بالمال انه غير المولى لاستحالة ان يجب القطع شرعا بمال مسروق للمولى والحاصل انه اذا صح الاقرار بالحد ثبت حكمه وهو القطع
وجوزم حكم الشيخ بكون المال للمقر اذا لا قطع بمال السيد الى هذا يتم الوجه وزيادة قولهم لان الاقرار يلا في حالة البقاء
والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتبارها ويستوفى القطع بعد استهلاكه زيادة لا تظهر الحاجة اليها وقوله
بخلاف مسئلة الخزيه الزام ابي يوسف بما اذا قال الحر الثوب الذي في يده سرقة من عمر و يقطع به ولا يدفع الى عمر و
فكذا جاز ان يقطع بما اقر به من مال الاجنبى ولا يدفع اليه فقال فرق بينهما فان القطع في المسئلة المذكورة محمول على صوته
اقراره به لعروانه ودية عند زيد او غصب وادعى زيد ان الثوب له جاز كونه انكار الوديعة غير ان المنكر ليس خصما
في ذلك والقطع بسرقة ثوبه مع او منسوب ثابت بخلاف ما نحن فيه فانما لو اعتبرنا الثوب ودية للمولى او منسوبه عند
المقر لم يخرج عن كونه سرقة مال المولى وبه لا يقطع قوله واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت على صاحبها بقاها
على ملكه وان كانت متملكة لم يضمن وبهذا الاطلاق يشمل الملاك والاستهلاك لانه لما لم يضمن بالاستهلاك ولا فيه
جناية ثمانية فلان لا يضمن بالملاك ولا جناية اخرى له فيه اوسى وهو رواية ابي يوسف عن ابن حنيفة وهو المشهور وقال
سفيان الثوري وعطاء الشعبي ومكحول وابن شبرمة وابن سيرين وروى الحسن عنه انه يضمن في الاستهلاك قال الشافعي
يضمن فيها اى في الملاك والاستهلاك وهو قول احمد والحسن والنعمان والليث والبتى واسحق ومحمد وقال مالك ان كان
السارق مولى ضمن وان كان معسر الا ضمان عليه نظر المجانين ولا خلاف ان كان باقيا انه يرد على المالك كذا اذا باعه او هب
يوخذ من المشتري والمو هو ب له وبهذا كله بعد القطع ولو قال المالك قبله انا اضمنه لم يقطع عندنا فانه يضمن بوجوه عن حرم
السرقة الى دعوى المال وجه قولهم عموم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم على اليد انذرت حتى تردوه لانه اتلف بالاملاك
عدوا فافضله قيا على الغصب والمالغ انما هو فافاه بين حتى القطع والضمان ولا منافاة لانهما حقان بسببين مختلفين احدهما

لانه يملكه باء الضمان مستند الى وقت الاخذ فغير انه وصاد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدى الى انتفائه فهو المنتفى ولا المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لمكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محررا حقا للنشر كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرر ولا في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيها هو السبب دون غيره ووجه المشهور ان الاستهلاك ان تمام المقصود فيعتبر بالشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لا انتفاء الماشقة

حق العدم وهو انتهى عن هذه الجهة الخاصة والاخرى حق الضرر فيقطع حقا له ولغيره من حق العبد وصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم يجب الجزاء حقا له ولغيره حقا للعبد وكثير من الزعمى على قولكم فانكم تجدهم حقا له كما لو غرموه قيمتها حقا للزعمى فانه الزعمى فانهم لا يضمنون الخرب باستهلاكهما ولنا قولنا صلى الله عليه وسلم فيما روى النسائي عن حسان بن عبد الله عن المغفل بن فضال عن يزيد قال سمعت سعد بن ابراهيم يحدث عن اخيه المسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزعم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد لفظ الدارقطني لا غرم على السارق بعد قطع يمينه ونقضت ايمانه المسور بن ابراهيم لم يلق عبد الرحمن بن عوف وهو جده فانه مسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابراهيم مجهول وفيه انقطاع آخر فان اسحق بن الفرات رواه عن المغفل فادخل بين يوسف بن يزيد وسعد بن ابراهيم الزهري فقال ابن المنذر سعد بن ابراهيم هذا مجهول وقيل انه الزهري قاضي المدينة وهو احد الثقات الاثبات وعندنا الارسل غير فادح بعد ثقة الراوى وادانته وذلك الساقط ان كان قد ظهر انه الزهري فقد عرفت ولعل القدر بهما قال ابن قدامة انه يحمل على غرم السارق اجرة القاطع مدفوع بموته الزار لا يضمن السارق سرقة بعد اقامته الحد ولم يرد على قول المسور بن ابراهيم لم يلق عبد الرحمن ولان وجوب الضمان بنيان في الاستهلاك باء الضمان مستند الى وقت الاخذ فحينئذ ان الاستهلاك لا قطع في ملكه لكن القطع ثابت قطعا فما يؤدى الى انتفائه فهو المنتفى والمودى اليه الضمان فينتفي الضمان لان الموقوف لا يبقى مع القطع معصوما حقا للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه وانما حرم لمصلحة العبد فكان حراما من وجه دون وجه فكان شبهة في السرقة اذ شبهة ليست الاكوال لم تكن ثابتة من وجه دون وجه فتبين الحد لكن الحد وهو القطع ثابت اجماعا فكان محررا حقا للشع فقط كالميتة ولا ضمان فيما هو خالص حق الحد ولا يقال جازكون الشئ محررا لغيره ونفسه كالزنا في نهار رمضان فلا يلزم ان يكون مباحا في نفسه لانا نقول ما فرض فيه الكلام وهو المال المسروق لا يكون قطع محررا الا لغيره وقت استخلاصه الحرمة لنفسه ثم قبيل فعل السرقة القبليّة التي علم المستأنف انها تنصل بها السرقة وانما تبين لنا ذلك بتحقيق القطع فاذا قطع علمنا انه استخلص الحرمة حقا له ثم في ذلك المال كما يعلم ان الاب ملكه الحد ثم جارية ابنه من غير تملك من الابن لا لظهور دعواه ولدا لانا علمنا انه شرع بثبوت النسب منه بدعواه فعلمنا حكمه ثم نقل الملك فيها اليه قبل لو طلق قبل التي علم ثم اتصال الوطى بها وكذا في اعتق عبدك عني بالغ فهو من الاستدلال بمبائنة الشرط على سبق الشرط فان قلت فما وجه رويته الحسن في الضمان باستهلاك مع فرض ان العصمة انتقلت الى العدم ثم وصار المسروق لحرمة الميتة فينتفي ان لا يفرق المحل فاجاب الله عنه بقوله الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حق فعل آخر انما الضرورة في نقي شبهة الاباحة عن فعل السرقة ضرورة وجوب القطع وكذا الشبهة اي شبهة الاباحة انما تعتبر فيها هو السبب وهو السرقة دون غيره وهو الاستهلاك ووجه المشهور ان الاستهلاك وان كان فعلا اخر الا انه تمام المقصود بالسرقة وهو الانتفاع المسروق فكان معاذا منها فتعتبر الشبهة فيه كما اعتبرت في السرقة وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان في فصل الاستهلاك لا انتفاء الثقات من الاستهلاك المسروق والضمان لان المسروق معصوم حقا للعبد في حالة الاستهلاك فقط والضمان مال معصوم حقا في حياض الملك والاستهلاك

وهذا الخلاف فيما اذا احتار تضمين النقصان ولخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق
لان ملكه مستند الى وقت لاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاوسدت شبهة وهذا اكله اذا كان النقصان فاحشا
فلما كان يسير ليقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملكا وليس لاختيار تضمين كل القيمة لان سرقة واحدة قد يخرجها من النقصان لانه لا يقطع

اذا كان التصرف موضوعا للتملك كالبيع فياقت عليه لاني ما وضع سببا للضمان فالفرق بين صورة الشق وصورة البيع كالتقسيم
وضع التملك بخلاف الشق ولما كان الكلام ليس في الاخذ بل في الشق تكلف في تقريره بان قيل لاخذ سبب للضمان كانه عدوان محض
للملك فكان كالشق ههنا فكلما لا يمتد فالأخذ شبهة واربة للقطع بل يقطع اجماعا كذلك الشق وانما يصير الشق سببا للضمان اذا اختار
التضمين فثبت ضرورة ادوار الضمان والقضار به وشك لا يورث شبهة والاثبت مثلما في نفس لاخذ لانه انما يمتد ان يسير سببا للملك
بادوار الضمان كالشق فصار نظيرا اذا سرق البائع ميبا بعه ولم يعلم المشتري العيب فانه يقطع وان العقد سبب لرد العيب لذي يملك
البائع قوله هذا الخلاف المالحص ان هذا الخلاف الكائن وفي القطع هو فيما اذا كان النقصان فاحشا واختار للمالك تضمين نقصان
واخذ الثوب يقطع مع ذلك عندهما وعند ابى يوسف لا يقطع ولو اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستند
الى وقت الاخذ فصار كما لو ملكه اياه بالهبة بعد القضاء لا يقطع على ما تقدم ولو كان يسير ليقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك ليس
للمالك تضمين كل القيمة فاستقام وجه ابى يوسف في عدم القطع في التسير واعلم ان الخرق يكون يسيرا او يكون فاحشا وانه يكون
الافا واستهلاكا وفيه يجب ضمان كل القيمة بلا خيار لانه استهلاك وعلى هذا لا يقطع لانه تمت السرقة الا بما ملكه بالضمان قد حده التمرشحي ان
ينقص اكثر من نصف القيمة واما الخرق الفاحش فيقبل ما يوجب نقصان ربع القيمة فصاعدا فاحش والافيسير بعد ان يكون المعنى نقصا
المعنيته الى ما يصير انما فاد الصبح ان الفاحش الميوت به بعض العين وبعض المنفعة والبسير الميوت به شيء من المنفعة ذكره التمرشحي
واورد في المكان على القطع مع ايجاب ضمان النقصان في الخرق البسير ان فيه جمعا بين القطع والضمان واجاب فقال انما يجاب
بكيلا يودي الى الجمع بين جزاء الفعل وبديل الحمل في جناية واحدة وهذا لا يودي اليه اذا قطع يجب بالسرقة وضمان النقصان
بالخرق الخرق ليس من مقتضى شيء واستشكل على هذا الجواب الاستهلاك على ظاهر الرواية فانه فعل غير السرقة مع انه لا يجب به الضمان لان
عصمة المسروق تسقط بالقطع فكذا عصمة المسروق تسقط بالقطع فينبغي ان لا يجب ضمان النقصان وعن هذا قال في الفوائد الحازية
وفي الصحيح لا يضمن النقصان كيلا يمتنع القطع مع الضمان ولانه لو ضمن النقصان بملك مضمون فيكون هذا الثوب شتركة بينهما فلا يجب
القطع لكنه يجب بالاجماع فلا يضمن النقصان والحق ما ذكر في عامة الكتب لامهات ان يقطع ويضمن النقصان والنقص بالاستهلاك
غير وارولان الاستهلاك هناك بعد السرقة بايا سرق واستهلك المسروق وما نحن فيه ما اذا نقص قبل تمام السرقة فان وجوب قيمة ما سرق
ثابت قبل السرقة ثم اذا خرج من الخزانة المسروق هو الناقص فليقطع به بذلك المسروق الناقص ولم يضمنه اياه الا ترى الى قول الامام
قاضي خان فان كان الخرق يسيرا يقطع ويضمن النقصان اما المقطع فلانه اخرج نصا باكاما من الخزانة على وجه السرقة واما ضمان النقصان
فلوجود سببه وهو التعيب لذي وقع قبل الاخراج الذي يتم السرقة ووجوب ضمان النقصان لا يمنع القطع لان ضمان النقصان وجب
بملك ما فات قبل الاخراج والقطع باخراج الباقي فلا يمنع كما لو اقد ثوبين واحرق احدهما في البيت واخرج الآخر فقيمة نصيب انما
الباحث بملك مضمون فيكون كالثوب مشترك الم فخط لان عند السرقة وهو الاخراج ما كان له ملك في الخرق فان الجزء الذي ملكه بغير
هو ما كان قبل السرقة وقد ملك قبلها وحين دروت السرقة وردت على ما ليس فيه ذلك الجزء الم ملك قوله وان سرق ثوبا قد جها

والاصل فيه قوله تعالى فاجزاء الذين يجادلون الله ورسوله الآية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهم اربعة هذه الثلاثة المذكورة
والاربعة نذكرها انشاء الله تعالى ولان الجنائيات تتفاوت على الاحوال فالاول تقطع الحنك بغيرها ما الحبس في الاول فلا اله السراد
بالنظر المذكور انه نفى عن وجهه اكرام بدفع شرهم عن اهلها وبغير ردة ايضا لما شرهم منكرا لا خافة وتشرط القدية
في الامتناع كان المحاربة لا يتحقق الا بالمعاقبة والحالة الثانية كما بيناها كما نزلونا وتشرط ان يكون الماخوذ
مال مسلم او ذمي ليكون العصاة موبدة وللهذا لوقطع الطريق على المسلمين لا يجب القطع وتشرط ان يكون النصاب وفق كل واحد
كما يستباح طرفه الا بنائوا له ماله خطره الا دقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى لا يؤدى الى تعويم جنس المنفعة والحق
ثلاثة كما بيناها لما نزلونا وتقتلون حد لقطع الاعضاء عنهم ولا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع

اي اخذ المارة فاحوالهم بالنسبة الى الجزاء الشرعي اربعة وبالنسبة الى ما هو اعم منه خمسة بالنسبة الى الجزاء اما ان يؤخذ وا قبل
ان يؤخذ والا لا يقتلوا انفسا بل لم يؤخذ منهم سوى مجرد اخافة الطريق الى ان اخذوا فحكمهم ان يغزروا ويجبوا الى ان تظهر توبتهم في
او يؤذوا اما ان اخذوا مال مسلم او ذمي والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فساد او يبلغ قيمة ذلك
فيقطع الامام يد كل منهم اليمنى ورجله اليسرى واما ان قتلوا مسلما او ذميا ولم ياخذوا الا فيقتلهم الامام حدا ومعنى حد انه لو عفا اوليائه
لا يقبل عفوهم لان الحد خالص حق الله لا يسمع فيه عفو غيره فمتى عفى عنهم عصي الله والاربعة ان ياخذوا المال وقتلوا او سبوا
وفي فتاوى قاضي خان وان قتل ولم ياخذوا المال يقتل قصاصا وبذلك باذنا الا ان يكون معناه اذا المكنه اخذ المال فلم ياخذ شيئا
وبال الى القتل فانما سذكر في نظيره انه يقتل قصاصا خلافا لعيسى بن ابان وفيما ايضا ان خرج على القافية في الطريق واخاف الناس
ولم ياخذوا المال ولم يقتل يغزروا ويحلب سبيله وهو خلاف المعروف من انه يجبر ان يقتل بالنسبة المذكورة في الآية وما هو بالنسبة الى ما هو اعم فحكمهم
المذكورة والخامسة ان يؤخذوا بعد احد ثوابه وتاتي ايضا في الكتاب والتقيد مسلم او ذمي في صدره سبعة ليخرج له من فلو قطعوا
الطريق على مستامن لا يلزمهم شيء مما ذكرنا الا التعذيب والحبس باعتبار اخافة الطريق واخفاؤه للمسلمين لان ما لا غير معصوم على التمسك
وباقى الشروط من كون ذلك في برية او في مصر ولا قرية ولا بين قريتين وغير ذلك مما تقدمه شارحون باقى ذلك كله في الكتاب مفصلا
والاصل فيه اي في توزيع الاجزئة كما ذكرنا على الجنائيات المذكورة قوله فاجزاء الذين يجادلون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا الآية سمي قاطع الطريق محاربا لعدا المسلمين فلهذا على الله تعالى قاتل من يزيل امنه محارب لمن اعتمد عليه في
الامن او جوعلى حذف مصنف اي يجارون عباد الله وهو احسن من تقدير اوليائه لعدا لان هذا الحكم ثبت بالنسبة على الكافر الذي
واما محاربة لرسوله فاما باعتبار عصيان امره صلى الله عليه وسلم لانه اعدا المسلمين فلهذا في قوله فاجزاء الذين يجادلون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
بنفسه متناهي فقد حارب فلهذا من الآية التوزيع اي توزيع الاجزئة المذكورة على انواع قطع الطريق وبه قال المشافعي والليث وغيرهم
وفائدة واصحاب احمد وقال عطاء بن سعيد بن المسيب مجاهد والحسن الضحاك والنخعي ابو ثور وداود والامام مخنف على هو طائفة من اهل
وقال مالك اذا راى الامام القاطع جلد اذا راى قتله وان كان جلد الارامى لقطعه ولنا ما روى محمد بن ابراهيم عن ابي يوسف عن
عن محمد بن صالح عن ابن عباس رضي الله عنه قال وادع رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بردة بلال بن عويمر الاسلمي فجارا ناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بريدة الطريق فقتل تبريل وم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحدان من قتل واخذ المال
صلب فقتل لم ياخذ قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاهد مسلما بدم الاسلام ما كان منه في الشرك في
رواية عطية عن ابن عباس من اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ المال نفى وبالنظر الى المعنى وهو ان من لم يقطع به انما ذكر
من القتل والصلب والقطع والنفي كلها اجزئة على جنابة القطع ومن المقتطع به ان هذه الجنابة شقاقات خفة وظلها والعمل بالطلاق
المحض للآية ليقضي ان يجوز ان يرتب على عظمها اخف الاجزئة المذكورة وعلى اخفها اقل الاجزئة وبهذا ما يدفعه قواعد شريعة وقيل
فوجب لقول بتوزيع الاغلظ للاغلظ والاعف للاعتف ولان في هذا التوزيع موافقة لاصل شريعة حيث يجب القتل بالقتل والقطع بالقطع

والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار انشاء قطع يدهم واجلهم من خلاف وقتلوا وصلبهم انشاء قتلهم وانشاء
صلبهم وقال محمد لا يقتل او يصلب ولا يقطع لان جناية واحدة فلا تجوز حدين ولان مادون النفس يدخل
في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم وكما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تحقق بيت
من على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معافي للكبرى حد واحد وان كانا في الصغر
حدين وكانت اخل في الحدود لا في حد واحد نرى في الكتاب التحديد بين الصلب وتركه
وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود
للتشهير ليقترب به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة في الصلب فيخبر فيه

الا ان لاخذ لما كان غلظ من اخذ السرقة حيث كان مجاهدة ومكابرة مع اشهار السلاح حمل لمره منه كالمترين فقطع في الاخذ مرة اليد
والرجل معا من غير اشتراط كون النصاب فيه عشرين لان الغلظ في هذه الجناية من جهة الفعل لا متعلقه ولموافقة قاعدة الشرع شرط
في قطع كونهما يصيب كل واحد منهم نصابا كاملا كالاخذ بستان طرفه باقل من النصاب فيخالف قاعدة الشرع ولم يشترط مالك سواء ان يكون
الماخوذ نصابا فصاعدا نصابا كاملا او لا وكون المقطوع اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاجماع كالاخذ بستان نصفه وكذا الاحكام السابقة
من انه لو كانت يسهرا مثلا لا يقطع يمينه وكذا رجليه اليمنى لو كانت مثلا لا تقطع اليسرى ولو كان مقطوع اليد اليمنى لا يقطع رجليه وكذا الرجل
فان قلت ليس في الاجزئة الموزعة الجبس قلت المراد بالنقي وذلك لان ظاهره لا يعمل به وهو النقي من الارض امي من وجه الارض لا
لا يتحقق مادام حيا وان حمل على بعضها وهي بلدة لا يحصل به المقصود وهو دفع اذاعة عن الناس لانه اذا كان ذامنة لقطع الطريق فيما يصل
اليه من البلدة الاخرى فعلنا بمازاه وهو الجبس فانه قد يطلق عليه انه خارج من الدنيا قال صالح بن عبد القدوس فيما ذكره الشريف
في الفرع خرجنا من الدنيا ونحن من اهلنا فلسنا من الاحبار فيها ولا الموتى اذ اجابنا السجاني بما الحاجة عجبنا وقلنا جا هذا من الدنيا
لما روى مالك انه ان مجرد النقي لا يغير المقصود قال يمس في بلدة النقي ومعلوم ان المقصود لا يتفاوت بالجبس في بلدة النقي
وغيره فيجب تبين بلدة النقي في غير الفائدة المطلوبة قوله والرابعة من انواع هذه الجناية ما اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان
شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف قتلهم وصلبهم وان شاء قتلهم بلا صلب وقطع وان شاء صلبهم اجاز ثم قتلهم وهذا قول ابي حنيفة و
زفر وقال ابو يوسف لا بد من الصلب للنفس في الحد فلا يجوز ترك الحد بالقتل وبه قال الشافعي واحمد اجاب بان اصل التشهير
يحصل بالقتل والمبالغة بالصلب ولم نقل انه على المد عليه وسلم صلب الزنبيين ولا غيرة صلب احد مع انه اظهر النفس
بسم الصلب فان قوله ان يقتلوا او يصلبوا انما يفيد ان يقتلوا بلا صلب او يصلبوا بلا قتل لكن يقتل بعد الصلب مصلوبا بالاجماع
وقال محمد لا يقطع ولكن يقتل او يصلب في عامة الروايات من المبسوط وشروح الجامع الصغير ذكر ابو يوسف مع محمد وبه قال ان
كان القاطع اذ اراد الشافعي واحمد مع ابي يوسف في انه لا بد من الصلب مع محمد في انه لا يقطع وجه قولهم انه جناية واحدة هي
جناية قطع الطريق فلا يلزم حدين ولان مادون النفس في باب الحد يدخل في النفس كحد السرقة والرجم اذا اجتمعا بان سرق
المحصن ثم زنى فانه يجرم ولا يقطع اتفاقا ولما اى لابي حنيفة وابي يوسف رده وهذا على اعتبار ابي يوسف مع ابي حنيفة في المصحح
ان هذه الجناية وان كانت واحدة باعتبار ان قطع الطريق فهذا الجرم من القطع والقطع ايضا عقوبة واحدة وانما تغلظت لتغلظ سببها
حيث بلغ النهاية في تفويت الامن حيث فوت الامن على المال والنفس بالقتل واخذ المال وكوننا امورا مستعدة لا يستلزم
تعدد الحدود في قطع الطريق الا يرى ان قطع اليد والرجل فيها حد واحد وهو في الصغرى حدان ولان مقتضى التوزيع الذي لزم اعتبار
ان تعيين القطع ثم القتل لان التوزيع ادى الى ان من اخذ المال قطع وبه اذ اخذه فيقطع وان من قتل يقتل ويصلب به قتل
فيجب ان يجمع بين القطع والقتل الا ان ذلك كان فيما اذا فعل ذلك على الانفراد فاما على الاجماع فما كان يؤخذ حكمه من الانفراد فما كان
ذلك للاهم وما ذكر من دخول مادون النفس في النفس هو ما اذا كانا حدين احدهما دون النفس والاخر النفس ما اذا كان ذلك حد واحد

ثُمَّ قَالَ وَيَصْلِبُ جِثَا وَيَجْعَلُ بَطْنَهُ يَرْحَى إِلَى أَنْ يَمُوتَ وَمِثْلَهُ عَنِ الْكُرْخِيِّ رَأَى عَنْ الطَّيْهِ أَوْ رَأَى أَنَّهُ يَقْتُلُ ثُمَّ يَصْلِبُ تَوَقُّعًا عَنِ الْمُنَادَةِ
تَجِبَ الْأَوَّلُ وَهُوَ الْأَوَّلُ أَنْ يَصْلِبَ عَلَيْهِ هَذِهِ الْجَوَّةُ أَيْلَهُ فِي الرَّفْعِ وَهُوَ الْمَقْصُودُ بِهِ **قَالَ** وَلَا يَصْلِبُ لِثَمَنٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لَأَنْ تَقْدِرَ بَعْدَ هَذَا
فَيَتَأَذَّى لِنَاسٍ بِهِ وَعَنْ أَبِي يُونُسَ رَأَى أَنَّهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ خَشِيرَةٌ حَتَّى يَنْقَطِعَ وَيَسْقُطَ لِيَعْتَبِرَ بِهِ غَيْرُهُ فَلَمَّا حَصَلَ لَاعْتِبَارٍ بِمَا ذَكَرْنَاكَ وَالْخِثَامَةُ
غَيْرُ مَطْلُوبٍ **قَالَ** وَأَذَانُ الْقَاطِمِ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ فِي مَالٍ خَذَهُ أَعْتَبَارًا أَيْ السَّرْقَةِ الصَّغِيرَى وَقَدْ بَيَّنَّا أَنْ يَأْشُرَ الْقَتْلَ أَحَدُهُمْ لِحَرْسِهِ
أَحَدٌ عَلَيْهِمْ رَأَى جَمْعَهُمْ لَأَنَّهُ خَرَّاءُ الْحَارِبَةِ وَهِيَ تَتَحَقَّقُ بِأَنْ يَكُونَ لِبَعْضٍ رِأْيَةٌ لِبَعْضٍ حَتَّى إِذَا نَزَلَتْ أَقْدَامُهُمْ أَيْ خَازُوا وَالْيَمْرُ وَالْمَالُ الشَّرْطُ
الْقَتْلُ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَتَتَحَقَّقُ **قَالَ** فِي الْقَتْلِ وَإِنْ كَانَ بَصِيرًا أَوْ حُرًّا وَبَسِيفًا فَهُوَ سَوَاءٌ لِأَنَّهُ يَقَعُ قَطْعًا لِلطَّرِيقِ يَقَطُّعُ الْمَالَةَ وَإِنْ لَمْ يَقْتُلْ
الْقَاطِمُ لَمْ يَسْرِ بِأَخْذِ مَا لَا وَقَدْ جَرَحَ أَفْضَلَ مِنْهُ فَمَا فِيهِ الْقَصَاصُ وَلِأَخْذِ الْأَرْتِ مِنْهُ مِمَّا فِيهِ الْأَرْتِ ذَلِكَ أَنَّ الْأَوْلِيَاءَ لَأَنَّهُ خَذَهُ وَهَذِهِ
الْجَنَائِدُ فَظَهَرَ خَوَالِفُهُ وَهُوَ مَا ذَكَرْنَاكَ فَيَسْتَوْفِيهِ الْوَلِيُّ إِنْ أَخَذَ مَا لَا تَجْرَحُ قَطْعَتِي دَهْرًا وَبَطَلَتْ الْجَرَاحَاتُ لَا تَنْتَلِزُ وَجَرَّ الْحَدَّ حَقًّا لِلَّهِ مَسْقُطَةً
عَصَمَةُ النَّفْسِ حَقًّا لِلَّهِ كَمَا يَسْقُطُ عَصَمَةُ الْمَالِ وَإِنْ أَخَذَ بَعْدَ مَا تَجَرَّحَ قَدْ قَتَلَ عَمَلًا فَإِنْ شَاءَ الْأَوْلِيَاءُ قَتَلُوهُ وَالنَّسَاءُ أَحَقُّوهُ أَعْمَى لِحَدِّ هَذِهِ الْجَنَائِدِ
يَقَامُ بَعْدَ التَّوْبَةِ لَا اسْتِنَاءَ الْمَذْكُورُ فِي النَّصِّ لَأَنَّ التَّوْبَةَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْمَالِ لَا قَطْعَ وَمِثْلَهُ ظَهَرَ خَوَالِفُهُ وَالنَّفْسُ لِلْمَالِ حَتَّى تَوَفَّى الْوَلِيُّ الْقَصَاصَ مِنْ يَفْقَهُوهُ الصَّمَامُ إِذَا هُوَ قَتَلَ الْوَلِيَّ

فطلب من اقامته في اجزاء حسنة واحدة فيرأه ان ياربنا الذي لا يتلف به النفس فعل الاخوان به به يتلف به لا يفعل الا
لا تتفأ القائمة وهو الضرب بعد الموت قوله ثم كس اى القدرى فيها اذا اختار الامام عليه او اذا قلنا بلزومه على قول الى يوسف انه
ليصلبه حيا ويخرج بطنه برمح الى ان يموت ومثله من الكرخى وجهه وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه يلغى في النزاع لان المقصود الزجر وهو بما
يحصل في الحيوة لا بعد الموت الا ان يقال النفس دل على ذلك فانه قال ان يقتلوا او يصلبوا فليزعم كون الصلب قتل لانه معانده
بحر من العناد فلا يتصادق معه والقتل الذى يعرض بعد الصلب ليس في اللفظ وعن الطحاوى يقتل ثم يصلب نوقيا عن المثلة فانما
يستخرج من ان الحزينين على ما عرف لا يقال في الاول هو الاصح انه اذا بلغ في الدعوى المقصود ولا يخفى ان البكائي وجه الطحاوى لانا نقول اصل ليس غير اصل يصلب ليطحن
والثاني هو المعتاد منهم لان عاداتهم القتل فليس مثله عندهم كما هو في جنح الاذنين وقطع الالف وسم العينين فان كان هنا مثله فالصلب
ليس غير وهو مقطوع بشرعية فتكون هذه المسئلة الحاشية مستثناة من المنسوخ قطعاً لا بجمل الشك ثم نجلى بينه وبين ابيه يدفونه وضلت
في باب الشهيد انه لا يصلب على قاطع الطريق قوله لا يصلب اكثر من ثلاثة ايام لانه يتغير بعد ما يفتاوى به الناس وعن ج. يوسف

انه نيزك على شبهة حتى يقطع فبسط بعينه بغيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه النهاية غير لازمة من النفس كونه امر بالسلب لا يقتضي البدل بل بمقدار ستعارف لا يلاءم الا عذار كما في مهلة المزد وغيره كما في مدة الحبار قوله واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال خذه لما بيناه في السرقة الصغرى من سقوط عصمة بالقطع قوله وان باشر القتل حد سم اى واحد منهم والباقون وقوف لم يقبلوا معه ولم يعينوا اجرى الحد على جميعهم فقتلوا ولو كانوا امة ليشل واحد منهم واحد لان القتل جزاء الحاربة التي فيها قتل بالنفس مع التوزيع والمহারبة نجحون بان يكون البعض ردا للبعض حتى اذا ائتمروا النماز واليقيم تحققت الحاربة مع القتل فشيل الجزاء الكل وهو قول مالك احمد خلافا للشافعي قلنا حكم تعلق بالمহারبة فيتنوى فيه المباشرة والرد كما لعينة ولا فرق بين كون القتل بسيف او عصا او حجر في قتل الكل ان لم يوجب بي حنفية القصاص بالقتل لان هذا ليس بطريق القصاص فان حد قطع الطريق مع القتل ليس بطريق القصاص فلا يتشبه بالثأر ولتقتل غير المباشرة وان لم يقتل القاطع ولم ياخذ الا قدح فان كان من جرأته يجرى فيها القصاص فقص ما لا يجرى فيه ذلك زيدا الارش ويعرف بالنقص به لا بالنقص في الجنابات انشا الله تعالى ونه الان لا احد في هذه الجنابة من قطع او قتل فطهر حق العبد فيستوفيه الولي وان اخذ الاثم خنق قطعت يده ورجله من خلاف وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحج فحاله تعالى سقطت عصمة النشأى اصل بها من تفرق لصل

الجسم بالجراحات هذا للعبد كما تسقط عصمة المال وكذا تبطل الجراحات اذا قتل فقتل حد الان الحمد النعمان لا يجتمعان قوله ان اخذ بعد ما
تاب سقط الحمد عنه بلا خلاف بالنفس كما قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فان كان قد قتل فان شاء الاوليا توبوا وان
شاءوا عفو عنه لان هذا القتل قصاص فصع العفو عنه والصالح به روح لا بد ان يكون قتل سجدي ونحوه لان القصاص لا يجب الا بنحوه عند ابي حنيفة
وكذا اذا كان اخذ بالاثم تاب فان صاحبه ان شاء تركه وان شاء ضمنه ان كان بالثا وبما اخذه ان كان قايما لانه لا يقطع بعد التوبة لسقوط
الحمد فظهر حق العبد في مال كما في النفس في الميسر والمحيط رد المال من تمام توبتهم لتقطع به خصومته خاصة ولو تاب ولم يرد المال لم يكن
في الكتاب اختلاف فيه قيل لا يسقط الحمد كسائر الحدود ولا تسقط بالتوبة وقيل يسقط اشارة اليه محمد في الاصل لان التوبة تسقط الحد

وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذور محرّم من المقتوع عليه سقط الحد عن الباقيين فالمدكور في الصبي
والمجنون قول ابي حنيفة وزفره وعن ابي يوسف انه لو باشر العقلاء بحد الباقيون وعلى هذه السراقة
الصفرى له ان المباشرة اصل والردء تابع ولا يخلل في مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل
في التبع وفي حكمه ينعكس المعنى والحكم بها ان جنانية واحدة قامت بالكل فاذا المريقه فصل
بعضهم موجباً كان فصل الباقيين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصلاً كالحايط مع العاصم اما ذور
المحرّم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركاً بين المقتوع عليهم والاصح انه مطلق لان الجنانية
واحدة على ما ذكرناه فالامتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقيين
في الرقعة الكبرى بمقتضى الاشتراك في النفس فلا يصح قياسها على باقي الحدود مع معارضة النفس سائر الحدود ولا تسقط بالتوبة عنها ما قبل
مالك واحمد في رواية والشافعي في قول سقطت عندهما بقوله تعالى واللذان ياتيانا مسلم فاذا هما فان تابا واصلحا فاعرضوهما دون
نقطع بان جرم عسر العادة كان بعد توبتهما والاية مسوخة انما كان ذلك في اول الامر فاذا عرفت هذا فقول المصنف لان التوبة
تتوقف على رد المال لا قطع في مثله شبهة المناقض لاننا اذا توقفت على رد المال فاخذنا ما قطع قبل رد المال قبل التوبة والاخذ قبل التوبة
بعد اخذ المال فيه الحد يقطع اليد والرجل اجيب بغير من المسئلة فيما اذا ارد بعينه فانه علامته توبة فيكون ذلك شبهة في سقوط
الحد فيجب الغنم لو ملك الباقي او استملكه ومثل ما لو اخذ والبعد التوبة في سقوط الحد الرجوع الى القصاص وتصرف الاوليا فيه
وفي المال ما لو اخذ وقبل التوبة وقد قتلوا ولكن اخذوا من المال قليلاً لا يسبب كلاً انساب وان الامر في القتل والجرم الى الاوليا
ان شاؤوا قتلوا اقتصاصاً وان شاؤوا عفووا وقال عيسى بن ابيان يقتلهم الامام مد الانهم لو قتلوا ولم يأنذوا شيئاً من المال قتلهم مد الانساب
فمن اخذ المال اولى وبذلك لان ما دون النصاب كالعدم ولان مقتضى جنابهم باخذ شيء من المال فلا يسقط الحد والاصح ما ذكر في الكتاب
لان وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود وهم يقصدون بالقطع اخذ المال وقتلهم لا ليعطوا اليه فاذا تركوا اخذ المال عرفنا ان
القتل لا يقطع لان القطع ليس الا للمال فيقتض من ان شاروا لولي ويجري فيه احكام القصاص قوله وان كان من القطاع
صبي او مجنون او ذور محرّم من المقتوع عليه سقط الحد عن الباقيين فيظهر احكام القصاص وتفسير لسال الجوامع وفي الميسر
وفيم عبد قطع يد ورجل مولاه او فداءه كما لو فذ في غير قطع الطريق وبذلك لا تقتصر على العبيد والاحرار فيما دون النفس فيقتضي حكم الله
والفداء فان كانت فميم امرأة فعلت ذلك فليساوية اليد في مالها لانه لا تقتصر بين الرجال والنساء في الاطراف والواقع منها
عند لا تعلق العاقلة قال المصنف فلهذا في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره عن ابي يوسف انه لو باشر العقلاء لاخذوا لقتل
بحد الباقيون ان باشر ذلك الصبي والمجنون فلا حد على الباقيين قبل كان الوجه ان يقول وقال ابو يوسف بعد ان قال المذكور
في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره ويقول المذكور ظاهر الرواية عن اصحابنا عن ابي يوسف كما قال القدوري في شرحه
لمختصر الكرخي وغيره لم يذكر قول محمد كنفى بقوله العقلاء عن البالغين فان العقلاء من البالغين في مقابلة الصبيان والجهنين وعلى هذا المصنف
الصفرى ان ولي الصبي او المجنون اخراج المتاع سقط الحد عن الكل وان ولي غيرهما قطعوا الا الصبي والمجنون وقالت الا
الثلاثة اكثر اهل العلم لا يسقط الحد من غير الصبي والمجنون وذو الرحم لانها شبهة اختص بها واحد فلا يسقط الحد عن الباقيين لا لابي
ان المباشرة اصل والردء تابع ففي مباشرة العاقل الخلل في التبع ولا عورة به بعد ان لا يخلل في اصل قيد الباقيون وفي حكمه ومو
ان يباشر الصبي والمجنون فيعكس المعنى والحكم فالصبي هو السقوط على اصل شريك فان السقوط في التبع فيعكس الحكم وهو مد التباين
فلا يحدون ولما اى الى صنفه ومحمد بن قطع الطريق جنابة واحدة لان الموجود من كل يسمى جنابة قطع الطريق غير انها لا تقتضي
في ان الباطل لا يجازى فكان المصادق من الكيفية واحدة قامت الكل اذا لم يقع فعل بعضهم موجب للحد شبهة او عدمه كلف لا يوجب
في حق الباقيين ان فعل الباقيين لا يوجب الحد في بعض الحكم ومما كان على من العادة اذا اجتمعوا في قتل محصورهم المصنف

بخلاف ما اذا كان في حرم مستأمر لان الامتناع فحقه الخلل في العصمة وهو يخصه اما هنا الامتناع لخلل في الحوزة القافلة حرز واحد اذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء لظهور سق لعبد علم ما ذكرناه فان شأوا قتلوا وان شأوا عفووا اذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحوزة واحدة فصارت القافلة كدس واحدة ومن قطع الطريق ليدلوا على المصراوين الكوفة والحيرة فليس بقاطع الطريق استحسانا وفي القياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي بوجوده حقيقة وعن يوسف رده انه يجب الحد اذا كان خارج المصراوان كان بقربه كانه لا يملكه الفوت فعند ان قاتلوا اغتاروا بالسلاح اوليائه او بالخشبة فمقطع الطريق لان السلاح لا يثبت الفوت بطي باليالي ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصراوين منه لان نظام حقوق الفوت لا انهم يخذون برد المال ايضا لا حتى المستحق يؤذون ويحبسون ولا تكتفى بالحياة ولو قتلوا فاهم فينبغي الاولياء ما بينا بسقط القصاص عن المار وماذا اذا ارحم فقتل ولا يامى تاويل سقوط الحد عن الكل ان يكون المال مشترك بين القطع عليهم في القطع وذوهم محرم من حدهم فلا يجب الحد على الباقيين باعتبار نصيب في ارحم المحرم وتصير شبهة في نصيب الباقيين فلا يجب عليهم لان المأخوذ في حق ارحم بسبب القرابة يتمتع في حق الباقيين ما دام لم يكن المال مشترك فان لم يخذ المال لاس في ارحم المحرم فذلك ان اخذوا منه عن غيره بمقدون باعتبار المأخوذ من ذلك الغير والصحيح انه مجرى على الاطلاق وانهم لا يجدون بكل حال لان مال جميع القافلة في حق قطع الطريق كشي واحد لانه محرز بمجرى وهو القافلة والحياة واحدة وهي قطع الطريق فلا امتناع في حق البعض بوجوب الامتناع في حق الباقيين بخلاف السرقة من حرزين لان كل واحد من الفعلين هناك منفصل عن الاخر حقيقة وحكما واذا كان في المملووع عليهم شركب مفاوض لبعض القطع لا يجدون كذا في ارحم المحرم قوله بخلاف ما اذا كان فيهم اى في المملووع عليهم وهو القافلة مستأمن جواب عن مقدروان القطع على المستأمن وحده لا يوجب حد القطع كما على ذي الرحم المحرم ثم عند اختلاف ذي الرحم القاطع مع غيره من القافلة صار شبهة في الحد فكذا يجب ان لا يمتنع المستأمن لذلك وليس كذلك بل يقيم الحد عليهم اجاب بان الامتناع في حق المستأمن انما كان للخلل في عصمة نفسه والماله هو ما يجتمع انا هنا الامتناع لخلل في الحوزة القافلة حرز واحد فيصير مكان القريب سرق مال القريب وغير القريب من بيت القريب اذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء ان شأوا عفووا وانتادوا اقتصوا ويجزى المال في المال على ما ذكر من قريب ولو لم يقع القتل والاخذ في المستأمنين لا حد عليهم ولكن يضمنون اسوال المستأمنين لثبوت عصمة اسوالهم للمال وان لم يكن معصوما على التام بيد الله علم قوله اذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحوزة واحدة وهو القافلة فصار كسارق سرق متاع غيره وهو معه في دار واحدة فلا يجب الحد اذا لم يجب الحد بقتل عمه اجدية او بقتل عمه جوار والمال ان اخذه وهو قائم وضمانه ان يملكه تسليما قوله ومن قطع الطريق ليدلوا على المصراوين الكوفة والحيرة وهي منزل النعمان بن المنذر قريب من الكوفة بحيث يفصل عن احداهما بالآخرى فليس بقاطع الطريق استحسانا وكذا بين القريتين وحد بعضهم مكان القطع ان يكون في قرية بنيا وبين المصراوين سفر في ظاهر الرواية وفي القياس يكون قاطعا وهو قول الشافعي فان في وجيزهم من اخذ في السبله لا مغالبة فهو قاطع طريق وعن ابى يوسف انه اذا كان خارج المصراوين لم يقرب منه يجب الحد لانه لا يملكه الفوت لانه محارب بل مجاهرة نهنا غلط من مجاهرة في المنازة ولا تفصيل في النفس في مكان القطع وعن مالك كل من اخذ المال على وجه لا يمكن لصاحبه الاستغاثة فهو محارب عنه لا محاربة الاعلى قد ثلثة اميال من العمران وتوقف احد مرة واكثر اصحابه ان يكون بموضع لا يملكه الفوت وعن ابى يوسف في رواية اخرى ان قصده بالسلاح نهارا في المصراوين فاقصده لغيره من الخشب نحو فليس بقاطع وفي الليل يكون قاطعا بالخشب والجمهر لان السلاح لا يثبت فيتحقق القطع قبل الفوت والفوت بطي باليالي فيتحقق بالسلاح وفي فخرج الطحاوي الفتوى على قول ابى يوسف قالوا ونحن نقول ان قاطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصراوين يقرب منه لان الظاهر لحوق الفوت ولست تعلم ان الحد المذكور في الآية لم ينط بمسعى قطع الطريق وانما هو اسم من الناس وانما انيط بمجربة عباد الله على ما ذكرنا من تقدير المضاف وذلك يقتض في المصراوين خارجهم هذا الدليل المذكور لا يفيد تبين مسيرة ثلاثة ايام بين المصراوين والقطع ولا شك في ان ليس لحوق الفوت في

ان الحوزة

٦٩٠

ومن حق رجل حتى قتله فالدية على عاقلة عند ابي حنيفة وهي مسئلة القتل بالمثل سنين في الجليات
النساء لانهما وان حق في المصريم وقتل به كانه صار ساعيا في الارض بالفساد فيك فم شره بالقتل والله اعلم

ذلك المقدار ظاهر او هو ما عطل به للظاهر واذا قلنا انهم ليسوا قاطعا فسيبيلهم ان يضربوا ويحبسوا وان قتلوا الزم القصاص احكامه
وان اخذوا مالا ضمنوه اذا تلفوه وعلى تقدير انهم قطع ان قتلوا قتلوا احدا فلا يقبل عفو الاوليا وفيهم ثم لا يضمنون على ما سمعت
وقوله لما بنينا امي من قوله لظهور حق العبد عند اتقاء المجد قوله ومن حق رجل حتى قتله لزمته الدية على عاقلة عند ابي حنيفة
وهي مسئلة القتل بالمثل وسببها ان شاربه تعالى في الديات وظاهر انها ليست مسئلة المثل وانما المعنى انها مثلها في ثبوت
عنده في الحديث كانت الا في قصور يوجب الرد في انه قصد قتله بهذا الفعل او قصد المبالغة في اليأس او حال الضرر على
نفسه فانفق موته وعدم احتمال ذلك فان خنق غير مرة قتل الآن لانه لم يقصد به الى القتل بالتحقيق حيث عرفت افضاؤه الى القتل
ثم استمر بقتله لانه صار ساعيا في الارض بالفساد وكل من كان كذلك يدفع شره بالقتل فشرع في الاصل على ان العبد والبرية
حكم قطع الطريق كغيرهما اما العبد فظاهر واما المرأة فكغيرها في السرقة الكبرى في ظاهر الرواية وهو اختيار الطحاوي لان الواجب قتل وقطع
وهي كالرجل في جريان كل منها عليها عند تحقق السبب منها ذكر الكرخي ان حد قطع الطريق لا يجب على النساء لان السبب
هي المحاربة والمرأة باصل الخلقة ليست محاربة كالنهي الا ترى ان في استحقاق ما يتحقق بالمحاربة وهو السهم من الغنيمة لا يسو
بين الرجل والمرأة فلذا في العقوبة المستحقة بالمحاربة ولكن يرد على هذا العبد فانه لا يساوي الحر في استحقاق الغنيمة ولياويه في هذا
الحديث ولم يحد الصبيان والجماع لم يحد في الحق وذلك لا يوجد في النساء وذكر هشام في نوادره عن ابي يوسف اذا قطع قوم الطريق
ومعهم امرأة فباشرت المرأة القتل واخذت المال دون الرجال فانه يقام الحد عليهم لا عليها وقال محمد يقام الحد عليها ولا يقام
عليهم وذكر ابن سامة عن محمد عن ابي حنيفة انه يدرى نعم جميعا كون المرأة منهم وجعل المرأة كالنهي والعجب ممن يذكر هذه اعني
كون المرأة مع الرجال في القطع ثم يقصر على ذكر الخلاف بين ابي يوسف ومحمد فيها ويذكر ما حصل باثنين الروايتين عشا وتكر
نقل ما في المبسوط من انها كالرجال منسوب الى ظاهر الرواية مع مساعدة الوجه وورد والتقصيص صحيح على مختار الكرخي بالعبد كما ذكرنا
ومن فعل ذلك صاحب الدرية وصاحب الفتاوى الكبرى والمصنف في التجنيس وغيرهما مع ضعف الواجهة المذكورة في القتل
مثل الفرق بضعف البينة في اصل الخلقة ومثل ذلك من الكلام الضعيف مع مصادمته لطايف الكتاب في المحاربين
ولا قوة الا بالمد وما في النوازل من قوله عشرة نسوة قطعن الطريق فقتلن واخذن المال قتلن وضمن المال بناء على غير
الظاهر من انهن لسن بمحاربات وعلته بان المرأة اذا قامت العدو واسرت لم تقتل وانما تقتل قبلهن والضمان لاخذهن
المال وبشبه قطع الطريق بالافزارة واحدة وابو يوسف بشرط مرتين كقولنا في السرقة الصغرى وقيل يرجع القاطع كما في السرقة
الصغرى فيسقط الحد ويؤخذ بالمال كان اقرب منه وبالبينة بشهادة اثنين على معانيتها القطع او الاقرار فلو شهد احدهما بالمعانية
والآخر على اقرارهم به لا يقبل ولا يقبل الشهادة بالقطع على اب الشاهد وان علا وابنه وان سفل ولو قالا قطعوا علينا وعلى
اصحابنا واخذوا مالا لا يقبل لانها شهد الا نفسها ولو شهدوا انهم قطعوا على رجل من عوض الناس ولو لم يعرف لا قيم الحد عليهم
الا بخفض من الخصم ولو قطعوا في دار الحرب على تجار مسلمين او في دار الاسلام في موضع غلب عليه اهل البني ثم اتى بهم

كتاب السير

الى الامام لا يفتي عليهم الحد لانهم باثروا السبب حين لم يكونوا تحت يده وفي موضع لا يجرى فيه حكم فلا يفتي فعلم موجبا عليه الاقامة عليهم ولا يفتيهم ومثله تقدم في الزنا في دار الحرب ولو رفقوا الى قاض يرى تضييعهم المال فخصمهم عليهم او ليار القود فضا لهم على الدنيا ثم رفقوا بعد زمان الى قاض آخر لم يقيم عليهم الحد اما التقادم العهد وفيه نظر او لعدم الكف من سنة سقطت عنهم بفعل البهم او تقصير الاول فغير بذلك لتقادمه او موافق في فصل مجتهد فيه من تقرر الرضمان واذا قضى القاضى عليهم بالقتل وجبهم لذلك فذهب اجنبى فقتلهم لاشى عليه وكذا لو قطع يده لانه سقطت حرمة نفسه سقطت حرمة الطرف لا يقتل الا بالقتل عليه ثم قاست البينة لقطع الطريق اقتس منه لانه قتل نفسا معصومة ثم لا يقضى القاضى بجل فوميه هذه البينة بعد قتل الفوات المحل فوجود هذه البينة كعدمها الا ان يكون القاتل والى الذى قتله القاطع فى قطع الطريق فلا يفتي شئ لظهور انه استوفى حق نفسه ولو ان لصومنا اخذ وامتناع قوم فاستغاثوا بهم وخرجوا الى طاهم ان كانوا ارباب المال منهم حل قتالهم وكذا اذا خالوا والخارجون يعرفون مكانهم ولا يقدرون على رد التماس عليهم بان كانوا لا يعرفون مكانهم ولا يقدرون على الرد عليهم لا يجوز لهم ان يقاتلهم لان القتال لا يسترداد للد على ارباب الاموال ولا قدرة على الرد ولو اقبلوا مع قاطع فقتلوه لاشى عليهم فقتلوه لاجل المال فان فرسهم الى موضع لو تركوه لا يقدر على قطع الطريق عليهم فقتلوه كان عليهم الدية لانهم قتلوه لاجل المال ولو فرسهم الى مكان لا يقدر معه على قطع الطريق فقتلوه كان عليهم الدية لان قتلهم اياه لاجل الخوف على الاموال يجوز للقاتل ان يقاتل دون ماله ان لم يسلخ نصبا بالقتل من يقاتله عليه لاطلاق قوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد وسماز وتعالى اعلم بالصواب

كتاب السير

لور والجماع عقيب الحمد ووجد ان ما سبها بوجبين باستحاد المقصود من كل منها من مضمون هذا الكتاب هو اخلاء العالم عن الفساد ويكون كل منها حسن لمحسن خسر وذاك لغيره وهو اخلاء كلمة الله تعالى تناوى بغسل نفس الما موبوء وهو القتال وسبب خسر عنها الوجبين كون الفساد المطلوب الاخلاء عنه بالجماد اعظم كل فساد واقبحه والعادة في التعاليم شروع فيها على وجه الترتي من الادب الى ما هو اعلى منه وكونه معاملة مع الكفار والحدود مع المسلمين وتقديم ما يتعلق بالمسلمين اولى ولا يخفى ان له مناسبة خاصة بالعبادات فلذا اورد بعض الناس عقيبا قبل النكاح لانه عبادة مخفية بخلاف النكاح واليسمى جمع سيرة وهي فعلة بكسر الفاء من السير فتكون لبيان سيرة السيرة وحالته لان فعلة لا يثبت كجسته وحرمة وقد اشتملت كذلك في السير المعنوى حيث قالوا في عرس عبد العزيز ساد بسيرة العربى لكن غلب في لسان اهل الشرع على الطريق الما موبوء في غزو الكفار وكان سبب ذلك كوننا نستخدم السير وقطع النساء وقد يقال كتاب الجهاد وهو ايضا اهم غلب في عرفهم على جهاد الكفار وهم دعوتهم الى الدين الحق وقاتلهم ان لم يقتلوا او في غير كتب الفقه يقال كتاب المغازى وهو ايضا اهم لانه جمع مغزاة مصدر اسما صيا لغزى والاعلى الوحدة والقياس غزوا وغزوة للوحدة كغزوة وهو قصد العدو للقتال خص في عرفهم بقتال الكفار هذا وفضل الجهاد عظيم وكيف وما حله بذل اغر الجوبات وادخال اعظم المشتقات عليه وهو نفس الانسان بتفاد مرضاة الله وتقربا اليه تعالى بذلك واشق منه قصر النفس على الطاعات في النشاط والكسل على الزام ومجانبة اهلها ولذا قال صلى الله عليه وسلم وقد رجع من غزاة رجبا من الجهاد الا صغرا الى الجهاد الا كبر ويدل على هذا انه صلى الله عليه وسلم

السيد جهم سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع تختص بسيرة النبي عليه السلام في معانيه

انته في الفضيلة عن الصلوة على وقتها في حديث ابن مسعود وقلت يا رسول الله اني الاعمال افضل قال الصلوة على ميقاتها قلت ثم
 اتى قال يا ابا الدرداء قلت ثم اى قال الجهاد في سبيل الله ولو استنزوت لزدني رواه البخاري وقد جاء انه جعله افضل بعد الايمان في حديث
 ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اى العمل افضل قال الايمان بالله ورسوله قيل ثم ماذا قال الجهاد في سبيل الله قيل ثم
 ماذا قال حج مبرور متفق عليه وهذه وان كانت صورة معارضة لكن الجمع بينهما يحل على ما يبين بحال السائل فاذا كان السائل يبين
 به الجهاد لما علمت من تيمنه واستعداؤه زيادة على غيره كان الجهاد بالنسبة اليه افضل من الحج في الجهاد وفيه نظر لان المذكور
 في الحديث السابق الصلوة على وقتها وملك هي الفرائض وفي هذا الاثر وفيه ان المواظبة على اداء فرائض الصلوة واخذ النفس بها
 في اوقاتها على ما هو المراد من قوله الصلوة على ميقاتها افضل من الجهاد لان هذه فرض عين وتكليف الجهاد ليس كذلك لان اقرار
 الجهاد ليس الا الايمان واقامة الصلوة فكان مقصودا وسنا لغيره بخلاف الصلوة حسنة لعينها وهي المقصود منه على ما صرح به في الحديث
 عليه وسلم في حديث ما ذكر وفيه طول الى ان قال والذي نفس محمد بيده ما شئت مما جعلت قدمي في فعل مني به درجات الا
 بعد الصلوة المفروضة كجهاد في سبيل الله سمع الترمذي واذا شك في هذا عندنا وجب ان نعتبر كل من الصلوة والزكاة
 مرادة بلقلا الايمان في حديث ابي هريرة ويكون من عموم الجهاد ويرجع بزيادة فقه الراوي وهو ابن مسعود وهو باعضة من
 الاحاديث السابقة والحق انه ليس فيه معارضة لانه لم يذكر الصلوة فيه اسلافا فانه فيه انه جعل الجهاد بعد الايمان وهو يصح
 اذا كان اجد الصلوة وهي قبله بعد الايمان فلا معارضة الا اذا نظرنا الى المقصود من الاحاديث في ذلك ما عن عمران بن
 حصين عن ابن مسعود صلى الله عليه وسلم قال مقام الرجل في الصف في سبيل الله افضل عند الله من عبادة الرجل شئنا
 سنة رواه الحاكم وقال على شرط البخاري وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله اعدل الجهاد في سبيل الله قال لا تستطيعون فاما
 عليه مرتين او ثلاثا كل ذلك يقول لا تستطيعون ثم قال مثل الجهاد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت يايت الله لا في غير
 صلوة ولا صيام حتى يرجع الجهاد في سبيل الله متفق عليه وعن ابي هريرة عنه عزم من اجتنس فرسان في سبيل الله ايمان بالله وتصدق
 بوعده فان شئبه ورثه ورواه في ميزانه يوم القيمة رواه البخاري ومن توابع الجهاد الرباط وهو الاقامة في مكان يتوقع هجوم العدو فيه
 بقصد دفعه لدفعه والاحاديث في فضله كثيرة منها ما في صحيح مسلم من حديث سلمان رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه وان مات فيه اجرى عليه عملة الذي كان يعمل واجرى عليه رزقة وامن الفتان واه
 مسلم زاد الطبراني ولعبث يوم القيمة شهيد او روى الطبراني بسند ثقات في حديث مرفوع ومن مات مراطبا من الغزاة
 الاكبر ونظما ابن ماجه بسند صحيح عن ابي هريرة ولعبه اليوم القيمة آمن من الفرع وعن ابي امامة عنه صلى الله عليه وسلم قال ان
 صلوة الرباط تعدل خمسين صلوة ونفقة الدنيا والدرهم منه افضل من سبعمائة دينار نفقة في غيره هذا واختلاف المتأخرين
 في العمل الذي تحقيق فيه الرباط فانه لا يتحقق في كل مكان ففي النوازل ان يكون في موضع لا يكون ورأه اسلام لان ما دون
 لو كان رباطا فكل المسلمين في بلادهم مرابطون وقال بعضهم اذا اثار العدو على موضع مرة يكون ذلك الموضع

ان

ان قال في كل ذلك استطيعون ثم كذا في نسخة

بها

قال فان ابوا ذلك استعانوا بالله عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال فان ابوا فاستن بالله عليهم وقتلهم وكانه قتل هو الناصر كاوليائه والمدمر على اعدائه فيستعان به في كل امور وتصبوا عليهم لما ينق كما نصب رسول الله عليه السلام على الطائف وحقوقهم لا نه عليه السلام احرق البويرة **قال** وارسلوا عليهم للساء وقطعوا اشجارهم وافسدوا اثمار وعصم كان في جميع ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسر شته كتمهم وتفرق جمعهم فيكون مشروعا

ابن ابى نعيم عن ابيه عن ابن عباس قال ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما حتى دعاهم رواه الحاكم وصححه قوله ولو قاتلهم قبل الدعوة اشوا ولكن لا غزاة بما اتلفوا من نفس ولان من دية ولا ضمان لان مجرمة القتل لا توجب ذلك كما لو قتلوا النساء والصبيان وذلك لاستفاد العاصم وهو الاسلام والاحراز بدار الحرب وفي المحيط بلوغ الدعوة حقيقة او حكما بان استفاض شهدا وغزا انهم اساء ما ذاعون وعلى ما ذالقاتلون فاقم لهم بامامها انتهى ولا شك في ان بلاد الله تعالى من لا شعور له بهذا الامر فيجب ان المدا عليه فمن ان هؤلاء لم تبلغهم الدعوة فاذا كانت بلغت لم يجز ولكن يستحب ما عدم الوجوب فلما في الصحيحين عن ابن عمر كذبت الى نافع اسأله عن الدخيل القتال فكتب الى انما كان ذلك ول الاسلام قد اثار رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنى المصطلق ونعمهم وانما هم يفتي على المال فقتل مقاتلهم وسبي ذرارهم واصاب يومئذ جويرة بنت الحارث مخمى به عبد الله بن عمر وكان في ذلك الجيش روى ابو داود وغيره عن اسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عمدا اليه فقال اغز على ابني صبا حاد حرا الفارة لا يكون مع دعوة وابني بوزن حبل موضع من فلسطين بين عسقلان والرملة ويقال بنى بيار مضومة احسن الحروف وقبل اسم قبيلة واما الاستحباب فلان التكاثر قد يجري المنصور فيندم الضرر الا على وقيد هذا الاستحباب بان لا يفسد ضررا بان يعلم بانهم بالدعوة يستعدون او تخيالون او يجتنبون فليتلون في ذلك بما يظهر من احوالهم كالعلم بل هو المراد او حقيقة تبعذ الوفا عليها فان اجاب الدعوة غيروه الى الاسلام فلا اشكال والحديث المشهور جعله غاية الامر بالقتال حيث قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان استنوا وهو هم الى اداء الجزية هذا امرهم امر الآجناد وقد ذكرناه من حديث بريدة ولا اغز ما انتهى اليه القتال كما نطق به النص قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله سبحانه حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرين وهذا ان لم يكونوا مرتدين ولا مشركي العرب فان هؤلاء لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف على ما يفتح فان بذلوا باسى قبلوا وكذا هو المراد بالا عطاء المذكور في القرآن بالاجماع وقد قال على رضي الله عنه بجزية لكونه وماؤهم كذا ما جاء في الاموال كما سأل ولا ما ديث في هذا كثيرة بل هو من الضروريات حتى حديث علي بن ابي طالب في مسنده اخيرا محمد بن الحسن شهباني انما قيس بن الربيع الاسدي عن ابلان بن ثعلب عن الحسين بن ميمون عن ابي الجنوب قال قال علي من كانت له دنيا قدس كد سنا ودية كرتيا نصف الدار فله ابا الجنوب قوله فان ابوا استعانوا عليهم بالتمرد وحاربوهم لقوله م في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فاستن بالله عليهم وقتلهم فتقدم الحديث بطوله والكلام عليه والمدمر الملك فيستعان بالله في كل الامور وتصبوا عليهم لما ينق كما نصب رسول الله صلى الله عليه وسلم على الطائف على ما في الترمذي مفصلا فانه قال قال قتيبة حدثنا وكيع عن رطل عن ثور بن يزيد ان النبي صلى الله عليه وسلم نصب المنيعين على الطائف فقلت لو كيع من هذا الرجل فقال صاحبكم عمرو بن ماري ورواه ابو داود في المراسيل عن كحول مرسل كذا رواه ابن سعد في الطبقات وزاد ابن معين يوا ذكره الواقدي في المغازي وذكر ان الذي اشار به سلمان الفارسي وحرقة لانه عزم احرق البويرة على ما روى استن في كتبهم عن ابن عمر بن الخطاب قال حرق رسول الله صلى الله عليه وسلم تحمل بنى النضير وقطعه وهي البويرة

ولا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو قاتل لأن في الرمي دفع الضرر العام بالذنب عن بيضه الإسلام وقتل
الأسير والتلويح بضرر خاص ولا نه قتل ما يخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لا يستد بابه وإن تكرر أو بصبيان
المسلمين أو بالأسارى لم يلقوا عن رميهم لما بينا ويقصدون بالرمي الكفارة لأنه إن تعدد التمييز فلا فائدة فلو أمكن قصده
والطاعة بحسب الطاقة وما أصابوا منهم كادية عليهم ولا كفارة لأن الجهاد فرض والفرامات لا تقرب بالفرض
بخلاف حالة المخصصة لأنه لا يمتنع فحافة الضمان لما فيه من إحياء نفسه أما الجهاد فينبه على اتلاف النفس فيقتنع حذر الضمان

اسم قتل بنى القنبر ولما يقول حسان بن ثابت وإن على سراة بنى لوى حريق بالبويرة مستطير لأن المقصود كبت أعداد العدو وكسر شوكتهم
بذلك يحصل ذلك فيفعلون ما يمكنهم من الترحيق وقطع الأشجار وفساد الزرع هذا إذا لم يغلب على الظن أنهم مأخوذون بغزو ذلك فإن كان
ظاهر أنهم مأخوذون أن الفتح بما ذكره ذلك لأنه أفساد في غير محل الحاجة وما يجىء إلها قوله ولا بأس برميهم وإن كان فيهم أسير أو قاتل
ولو تكرر أو بأسارى المسلمين وصبيانهم سواء علم أنهم ان كفوا عن رميهم انهم المسلمون ولم يعلو ذلك إلا أنه لا يقصد برميهم إلا
الكفارة فإن أصيب أحد من المسلمين فلا دية ولا كفارة وعند الأئمة الثلاثة لا يجوز رميهم في صورة الترس إلا إذا كان في المكلف شك
في نية الحالة انهم المسلمون وهو قول الحسن بن زباد فإن رموا أو أصيب أحد من المسلمين فغدا الحسن بن زباد وفيه الدية والكفارة
وعند الشافعي فيه الكفارة قولاً واحداً وفي الدية قولان وقال أبو اسحق إن قصده لعينه لزمه الدية علمه مسلماً أو لم يعلمه فلو لم يعلم
في السلام وممنعج : إن لم يقصده لعينه بل رمى إلى الصف فاصيب فلا دية عليه وأما الأول فلأن الأقدام على قتل المسلم حرام ويترك
قتل الكافر جائز لا ترى أن للامام أن لا يقتل الأسارى لمنفعة المسلمين فكان تركه قتل المسلم أولى لأن منفعة قتل المسلم فوق
منفعة قتل الكافر وبأنه لا يخلق إلا أن الأول إنما أمرنا بالقتال مطلقاً ولو اعتبرنا هذا المعنى السد باب لأن حصناً ما أو مدينة قلما تخلو عن أسير
مسلم فزعم من افتراض القتال مع الواقع من عدم خلو مدينة أو حصن عادة إداراً اعتبار وجوده فيه وصار كرميهم مع العلم بوجود أولادهم
ونسائهم فإنه يجوز اجتماع العلم بوجود من لا يخل قتلهم واحتمال قتله وهو الجاسع غير أن الواجب أن لا يقصد بالرمي إلا الكفر فلا
قصد المسلم بالقتل حرام بخلاف ما إذا لم يقصد به ما إذا فتحت البلدة قال محمد إذا فتح الإمام بلدة وسلمت أن فيها مسلماً أو ذمياً
قتل أحد منهم لا حائل كونه ذلك المسلم أو الذمى إلا أنه قال ولو أخرج واحد من عرض لنا حبل ذئب لبقاى يجوز أن يكون غنياً بهذا
فنصار في كون المسلم في الباقيين شك بخلاف الأول إلى فإن كون المسلم أو الذمى فيهم معلوم بالفرض فوقع الفرق الثاني أن فيه دفع الضرر
بالذنب عن بيضة الإسلام بآثبات الضرر الخاص هو واجب ثم إن العلم بحال وجه مسئلة الترس على وجهي مسئلة ما إذا كان فيهم
أسير مسلم أو تاجر وقد يقال إن سلم أنه لا يخلو أهل حصن عن تاجراً أو أسيراً فاطلاق افتراض القتال إداراً لا اعتباراً بالعنف لما سلم
أنه لا يخلو أهل حصن أن تكرر أو بأسارى المسلمين لا يخلق إلا افتراض إداراً لا حرمته الرمي فإن الشبهة نفقة فوجب أن يتقيد بما إذا لم يخلق
إلى قتل المسلم غالباً أو ما قوله أنه دفع الضرر العام بالخاص الضرر الخاص فقد يقال إن ذلك عند العلم بانهم المسلمون ولو لم يعلم
حل الرمي عند ذلك لم يتقيد به وأعلم أن المراد أن كل قتال مع الكفار هو دفع الضرر العام بالذنب عن بيضة الإسلام أى مجتمعهم لأن
يحصل فيه الظفر بضرر المسلمون كلهم وهو محل تأمل وتقدير وهو ضرر خفيف أشد منه قتل مسلم في غالب الظن وإنما يكون الضرر العام مقيداً عليه إذا كان
فيه هزيمتهم ونحوه فإن قيل لا لم يوزم الدية إذا أصيب مسلم مع قوله لم يوزم إلا السلام وممنعج أى مهدر واجب بل عام مخصوص بالبقاء
وقطاع الطريق وغيرهم فماز تحصيله بالمعنى وهو ما ذكر من قوله لأن الفرض لا يفرق بالفرامات كما ذكرنا فيما لو مات من غزوه
القاضي أو حده أنه لا دية فيه لأن القضاء بذلك فرض عليه فلا يتقيد بشرط السلامة والالتصاع عن الإقامة بخلاف المظنة حاله
المعصية لأنه لا يمنع عن الأكل مخافة الضمان لأن في الامتناع هلاك نفسه والضمان أخف عليه من هلاكها فلا تمنع أما الجهاد فنبني على التلا

قال ولا بأس بلخراج النساء والمصلح مع المسلمين إذا كان عسكرا عظيما يوم عليه السلام هو الغالب هو السلامة والغالب كالتحقق ويكره أخرجه
 ذلك في يوم طيها فيه تعرضن على الضياع والفضيحة وتعرض للمصاعب الاستغناء فيستحق بها مناة المسلم وهو التامل الصحيح لقوله عليه
 السلام لا تسافر بألقران في أرض العدو ولو كان مسلم اليه لم يكن بأسا بل مع المصحة إذا كان أقرانه يومين بالعدو لا الظاهر عدم التعرض للجهنم يخرج
 في العسك العظيم لا فاقه على يلقى كمن كالظلم والسياسة ولا إقالة فاما التواضع اقران في البؤس أو في الفتنة ولا يباشر القتال لأنه يستدل به على ضعف المسلم لا عند
 الضرورة ولا يستحق لخراج للمصالح في ذلك متفان كالأبوة مخير في الأمل دون الحوائز ولا تقابل المرأة إلا بادن زوجها ولا العبد إلا بأذن سيده لما بينا إلا أن يخرج
 العدو على بلد للضرورة وينبغي للمسلم أن لا يقتلوا ولا يفلحوا ولا يقتله القول عليه السلام لا تفلحوا ولا تقتلوا ولا تفلحوا ولا تفلحوا
 السرقة من المغنم والغدر الخيانة ونقض الوعد والمثالة المروية في قصه العرينين مسوخة بالنسخ المتأخر هو المنقول أن
 نفسه فيمنع مداره واعلم أن الذميب عندنا في المضطر انه لا يجب عليه اكل مال الفير مع الضمان فلم يكن فرضا فيه كإباحة ثقبه
 في حيل السلامة كالمرور في الطريق فلا حاجة إلى منصرف بنيه وبين اقراض الجهاد في نفي الضمان قوله ولا بأس بلخراج النساء النساء
 مع المسلمين إذا كان عسكرا عظيما يوم عليه السلام هو الغالب هو السلامة والغالب كالتحقق ويكره أخرجه ذلك في سنة ١٠٠٠
 عليا لان فيه تعرضين على الضياع والفضيحة وتعرض للمصاعب الاستغناء فيستحق بها مناة المسلم وهو التامل الصحيح لقوله عليه السلام
 بالقران الى أرض العدو وهذا الحديث رواه أحمد في الترمذي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقوله وهو التامل الصحيح
 احتراز عما ذكره في السلام عن أبي الحسن النسي والصدر الشهيد عن الطحاوي أن في ذلك انما كان عند قتلة المصاحف كيانا ينقطع عن
 الناس وأما اليوم فلا يكره إذا تامل الصحيح ما ذكره وهو منقول عن مالك راوي الحديث فان أبا داود وابن ماجه زادوا بقوله
 الى أرض العدو وقال مالك ارضي ذلك مخالفة ان يبال العدو والحسن انها من قول النبي صلى الله عليه وسلم على ما أخرجه مسلم وابن
 ماجه عن النبي عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان ينهى أن يسافر بالقران الى أرض العدو ونحو
 ان يبال العدو وأخرجه مسلم عن ابوب السبتماني عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسافر
 بالقران ان نافي لا امن ان يبال العدو وفي رواية لمسلم فاني اخاف لكذا حكم القرطبي والثوري انها من قول النبي صلى الله
 عليه وسلم وغلط من رجم انها من قول مالك وقد يكون مالك لم يسمعها فوافق ناديه أو شك في سماعه أياها وفي فتاوى قاضي
 قال بوجاهة أقل السيرة اربعة مائة وقل العسك اربعة الاف وفي المبسوط السيرة عدد قبيل لبيرون بالليل ويكنون بالنهار انتمى كالم
 المراد من شأنهم ذلك والافقه لا يكون وكأنه مأخوذ من السري وهو السير ليليا فكان الاولى ان يقال بعد قوله يومين عليه السلام
 أخرجه فيما ليس كذلك فان الانتقال من العسك العظيم الى السيرة ظفيرة كبيرة ليست مناسبة والذي يومين عليه في قوله في دار الحرب ليس
 العسك العظيم ينبغي كونه اثني عشر الفا لاروي انه عم قال لن يغلب اثني عشر الفا من قلة وهو اكثر راوي فيه هذا باعتباره احوط
 هذا مذهبنا ومذهب الشافعي ومذهب مالك اطلاق النسخ اخذ باطلاق الحديث قال القرطبي لا فرق بين الجيش والسهة اطلاقا
 باطلاق النفس وهو وان كان ثبل العدو في الجيش العظيم نادر اقبسية وسقوطه ليس بنا دروانت علمت ان العلة المنصوصة
 لما كانت مخافة قتله فنياما با مطننة فيخرج الجيش العظيم والنسيان والسقوط نادر مع الاتهام والتشمر لا يخطأ الباحث عليه وذلك
 ان حمله لا يكون الا من يخاف نسيان القران فيأخذها لتعاهده فيبعد ذلك منه وكتب الفتحة ايضا كذا ذكره في المحيط معزرا
 السير الكبير فكتب الحديث اولى ثم الاولى في اخراج النساء العبايز للطلب والمداواة والسني دون الشباب ولوا تخرج الى السيرة
 فلاولى اخراج الامار دون الحوائز ولا يباشر القتال لأنه يستدل به على ضعف المسلمين الا عند الضرورة وقد قالت ام سلمة
 خير واقربا عليه الصلوة والسلام حيث قال لهما خير من مقام فلان وفلان يعني المنزلة قول ولا تقابل المرأة الا بادن
 زوجها ولا العبد الا بأذن سيده لما بينا من تقدم من الزوج والمولى الا ان يخرج العدو على ما تقدم قوله ينبغي للمسلمين
 عليهم ان يقتلوا او يفلحوا او يثبوا والفلح السرقة من الغنمة والغدر النهاية ونقض العهد قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا تفلحوا

ولا يقتلوا امرأة ولا صبيا ولا شيخا فاني اولا لا مقتول ولا مقتول عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم وطه لا يقتل
يا بس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والشافع بن الفنا في الشيخ والمقتول ولا عني
لان الميم عند الكفر والحجة عليه ما بينا وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل الصبيان والذرايين
سأى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة مقتولة قال ما كانت هذه تقاتل فلم تقتل

الخ تقدم في حديث بريدة وقوله عليه الصلوة والسلام ولا تمشوا اي المشاة يقال شلت بالرجل بوزن ضربت مثل بوزن نصر
مشا ومثله اذا سودت وجهه قطعت الله ونحوه ذكره في الفائق وقول الميم والمشاة المروية في فقه العزيمين منسوخة بالنسبة المتأخر
هو المنقول وقد اختلف العلماء في ذلك فعندنا والشافعي منسوخة كما ذكرناه في لفظ في الصميمين بعد رواية حديث العزيمين قال
فحدثني ابن سيرين ان ذلك قبل ان ينزل الحدو في لفظ للبيته قال انس رضي الله عنه ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد
ذلك خطبة الا نسي فيها عن المشاة وقال ابو الفتح البكري في سيرته من الناس من ابى ذلك الى ان قال وليس فيها يعني اية
الحجرات اكثر مما يشعري لفظه انما من الاقتصار في حد الحجرات على ما في الآية واما من زاد على الحجرات جنابات آخر كما فعل هو الا كما
ابن سعد في خبرهم انهم قطعوا يد الراعي ورجله وعزله الشوك في سانه وعينه حتى مات فليس في الآية ما يمنع من التعليق عليهم الزاوي
في عقوبتهم فكذا ليس بمثله والمشاة ما كان ابتداء على غير جزا او قد جاء في صحيح مسلم انما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن عبيد لا نسلموا اصبروا
المرء ولو ان شخصا جنى على قوم جنابات في اعضاء متعددة فاقض منه لكان التسوية الذي حصل له من المشاة وقال ذكر البغوي
في سبب نزولها يعني اية الجزاء سببا اخر واذا اختلفت في سبب نزول الآية اقوال وتطرق اليها الاحتمال فلا نسخ وحاصل هذا
القول ان المشاة بمن مثل جزاء ثابت لم ينسخ والمشاة بمن استحق القتل لا عن مثله لا تحمل الا انما منسوخة لم يشيع اول لان ما وقع
للعزيمين كان جزاء تمثيلهم بالراعي ولا شك ان قوله لا تمشوا على ما تقدم من رواية الجماعة ونحوها اما ان يكون متأخرا عن مشاة
العزيمين فظاهر نسما اولاد ربي فنتعاضل محرم وبهج خصوصا والمحم قول في تقدم المحرم وكلما تعارض نصان ورجح احدهما فنفسر
الحكم بنسخ الاخر ورواية انس صحيح فيه واما من بنى على جماعة جنابات متعددة ليس فيها قتل بان قطع الف رجل واذا في رجل فقار
صيني اخر وقطع يدي اخر وعلى اخر فلا شك انه يجب القصاص لكل واحد اذا الحق لكنه يجب ان يستأني بكل قصاص بعد ذلك
قبلا الى ان يبرأ منه ووج لير هذا الرجل ممثلا به اي مثله صمنا لا قصدا واما يظهر اثر النسي والنسخ فبين مثل شخص حتى قتله
فقطعه النسخ ان يقتل به ابتداء ولا يمثل به ثم لا يخفى ان هذا بعد الظفر والنصر ما قبل ذلك فلا يباس به اذا وقع قتلا كما بارز
ضرب فقطع اذنه ثم ضرب فقار عينه فلم يمت ففرب فقطع انفه ويده ونحو ذلك قوله ولا تقتلوا امرأة ولا صبيا اخرج
الستة الا النسائي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان امرأة وجدت في بعض منازل رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة فنبى عن قتل نسائها
والصبيان واخرج البوداد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انطلقوا باسم الله وعلى لغة رسول الله لا تقتلوا
شبيها فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا وضمنوا غنائم واصلحوا واحسنوا ان الله يحب المحسنين وفيه خالد بن انفر
قال ابن معين ليس بذلك اما معارضة بما اخرج البوداد عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقلوا الشيوخ المشايخ
واسبقوا شيوخهم فاصنع منهم ثم على اصول كثيرة من الناس لا معارضة بل يجب ان نخمس الشيوخ بغير الشيوخ
فان المذكور في ذلك الحديث الشيخ الفاني ليمص العام مطلقا بالخاص نعم بيارض ظاهرا بما اخرج الستة عن الصمصم بن جابر
انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اهل الدار من المشركين فيقتلون فيضار من ديارهم ونسأهم فقال عليه الصلوة والسلام

ويكره ان يبتدى الرجل يار من الشركين بقتله لقوله تعالى وصالحهم في الدنيا معروف فاولا منه يجب عليه اجباؤه بالاتفاق فينا قضاة لا طرد في افنا فان ادركا مشتم عليه حتى يقتله غيره لان المقصود يحصل بغيرة من غير اتمامه الى اتم وان قصد الاب قتله بحيث لا يمكنه دفعه الا بقتله لا باس لان مقصوده الدفع لا ترى انه لا يشترط ان يكون المسلم سيفه على ابنه لا يمكنه دفعه الا بقتله يقتله لما لبينا هذا في دفعه

باب الموادة ومن يحل امانه

واذا اراد ابي الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا باس بقوله تعالى وان جنوا السلم فاجزم لها وتوكل على الله واداع رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية على ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين وكان الموادة جمعا معنى اذا كان خيرا للمسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصل

وكذلك يقتل من قاتل من كل من قتلنا انه لا يقتل كالمجنون والصبي والمرأة الا ان يصبي والمجنون يقتل في حال قتاله اما غير حال النساء والرجال ونحوهم فانهم يقتلون اذا قاتلوا بعد الاسر والمرأة المملكة تقتل وان لم تقا تل وكذا الصبي المملوك لمعتبه المملوك لان في قتل المملوك كسيرة كتمه في السيرة الكبر لا يقتل الراهب في صومعته ولا اهل الكنائس الذين لا يخاطبون الناس فان خاطبوا قتلوا كالمقتيس والذي

يجوز بغيره يقتل في القتلة وان لم تقا تل قوله ويكره ان يبتدى الرجل اباه من المشركين او جد او امه اذا قاتلت او جدته باقتل لقوله وصاحبها في الدنيا معروف وانزلت في الابوين ولو مشركين لقوله تعالى وان جاهدك على ان تشرك بي لميس لك به علم الآية ولا يجب عليه

الاتفاق لا حيا به فينا قضاة الاطلاق في افنا فان ادرك ابي الامام الابن ليعتله والابن قاتل على قتله امتنع الابن على الاب بغيره يقتل بل يشغل بالمجاورة بان يعزب فرسه او يطرحه عن فرسه ويحميه اسلم مكانه ولا ينبغي ان يفر من عنده ويتركه لانه يصير حربا علينا بل

يحميه الى ان يفعل ما ذكرناه لا يدعه ان يهرب الى ان يجي من يقاتله فاما ان لم يتمكن الابن من دفعه عن نفسه الا باقتل فليقتله لانه لو كان مسلما او قتل ابنه ولا يتمكن من التخلص منه الا بقتله كان له قتل لتعيينه طريقا لرفع شره فمنا اولي ولو كانا في سفر وعطشا ومع الابن ما ينبغي

لخافة احدنا كان للملأين شره ولو كان الاب يموت وينبغي ان لا يسمع اباه المشرك يذكر الله ورسوله بسوء ان يكون له قتل لما روي ان ابا بصير قتل ابنه بن الجراح قتل اباه حين سمعه يسب النبي صلى الله عليه وسلم وشرفه وكرم فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولا يكره للاب قتل ابنه

المشرك وكذا سائر القربات عندنا كالمعلم والمحال مباح قتلهم ولا مناقضة لان نفقة ذوي الارحام عندنا لا تجب للمسلمين منهم بخلاف القربات البغاة يكره ان تبيد بهم كالأب واما في الرجم اذا كان الابن احد الشهود فيتبدى بالرجم ولا يقصد قتله بان يرميه مثله لاجتماع

باب الموادة ومن يجوز امانه الموادة المسالمة وهو جبا ومعنى الصورة فاحته عن الجهاد وسورة ومعنى وما قيل لا يترك الجهاد وتركه لا يقتضي سبق وجوبه فغير صحيح بل تحقيق ترك الزنا وسائر المعاصي ممن لم يوجب منه اصلا ويثاب على ذلك وهو مكلف بتركها في جميع عمره والا كان تخليفها بالمحال

قوله واذا اراد الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم بال وبلا مال وكان ذلك مصلحة للمسلمين فلا باس بقوله تعالى وان جنوا السلم فاجزم لها وتوكل على الله الآية وان كانت مطلقة لكن اجماع الفقهاء على تقيدها بربوية مصلحة المسلمين في ذلك لا في اخرى هي قوله تعالى

فلا تنهوا ولا تدعوا الى السلم وانتم الا علون فاما اذا لم يكن الموادة مصلحة فلا يجوز بالاجماع وفي السلم كسيرة المسلمين وفتحها مع سكوت الامام وفتحها ومنه قوله تعالى واقتوا اليكم السلم ومقتضى الاصول انها اما منسوخة ان كانت الثانية بعد ابي نوح الاطلاق وتقييده بحالة الموادة

او المعارضة في حالة عدم وجود المصلحة ان لم يعلم ترجح مقتضى المنع اعني آية فلا تنهوا كما هو القواعد في تقديم المحرم واما حديث موادة عليه السلام وبلغه اهل مكة عام الحديبية عشر سنين فمظن فيه بعض الشارحين بان الصحيح عنده صحاب المغازي انها مستثناة كذا ذكره

مستمع سليمان بن ابي ربيعة ليس بلازم لان الحاصل ان اهل النهل مختلفون في ذلك فوقع في سيرة موسى بن عبيدة انها كانت سنتين اخرجه البيهقي عنه وعن عروة بن الزبير مرسلهم قال البيهقي وقوله سنتين يريدان بقا سنتين الى ان يقتل المشركون

عندهم وخرج النبي صلى الله عليه وسلم اليهم فتح مكة واما المدة التي وقع عليها عقد صلح فيمنه ان يكون محفوظا ما رواه

لكنه يكون

بشيء

ولا يقتصر الحكم على المدة المذكورة في الموضع الذي اذ التمكن خيرا لانه ترك الجهاد صورة ومعنى ان صاحبهم قد رأى نقص العلم
 بنزاهتهم الامام قال لهم لانه عليه السلام بنذ الموادة التي كانت بينه وبين هارثة ولا المصلحة لما تبدلت كان النذ جهادا وايضا العهد ترك
 الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النذ تحرا من الغد وقد قال عليه السلام في العهد وفاء لا غدر ولا بد من علمه فيبلغ فيها خبر النذ الى جميعهم وكيف في ذلك
 بغيره من يتمكن منكم بعد عليه بالنذ من نفاذ الخير الى طواف مملكتهم لان ذلك يفي الغد قال ان بدوا الجهاد فانه لهم لم يبد اليهم ذلك
 ذلك باتفاقهم لانهم صاروا انا قضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق لا منعة لهم حيث لا يكون
 نقضا للعهد لو كانت لهم منعة وقالتوا المسلمين على ما نقضوا للعهد في حقهم دون غيرهم لانه بعذر اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم
 عندهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا انا قضين للعهد لانه باتفاقهم مع

محمد بن اسحق وهو عشرين سنين انتهى وما ذكره عن ابن اسحق هو المذكور في سيرة وسيرة ابن هشام من غير ان يتعقبه ورواه ابو داود
 حديث محمد بن اسحق عن الزهري عن عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم انهم صلحوا على وضع الحرب عشرين بين
 فيها الناس وعلى ان ينشأ عيشة مكنونة وان لا اسلح ولا اغلاق رواه احمد في مسنده مطولا لا يفتقر القمع شاذ بن زيد بن هارون ابنا ابنا ابن
 اسحق فساقه الى ان قال على وضع الحرب عشرين بين فيها الناس وكيف بعضهم بعضا وكذا رواه الواقدي في المغازي عن
 ابن ابي شجرة عن اسحق بن عبد الله بن ابي فرقة عن واقد بن عمر فذكر قصة المدينة انها ان قال على وضع الحرب عشرين بين
 الذي ذكره البيهقي وجحسن بفتح المعارضة فيجب اعتباره فان الكل اتفقوا على ان سبب ائتمار كان نقص قرش العهد
 حيث اعانوا على خراجه وكانوا دخلوا في حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخلوا في مدة الصلح فرفع الخلاف ظاهرا بان ما من
 قال سنتين ان تباة سنتين ومن قال عشرين قال له عقد عشرين كما رواه كذلك فانه لا تباة في مباح والله سبحانه اعلم قوله ولا يقتصر الحكم
 وهو جواز الموادة على المدة المذكورة وهو عشرين سنين المعنى الذي جعل جوازا وهو حاجة المسلمين او ثبوت صلحتهم فانه قد يكون بالشر
 بخلاف ما اذا لم تكن الموادة او المدة المسماة خيرا للمسلمين فانه لا يجوز لانه ترك الجهاد صورة ومعنى وبالحج الا باعتبارانه جهادا ولك انما يتحقق
 اذا كان خيرا للمسلمين والا فهو ترك لما سوره وبهذا يمنع ما نقل عن بعض العلماء من منعه اكثر من عشرين سنين ان كان الامام غير مستظفر وهو
 قول الشافعي ولقد كان في صلح الحديبية صلح عظيمة فان الناس لما تقابوا انكشف محاسن الاسلام للذين كانوا اعداء عديدين لا يقدرون
 من المسلمين لما قابوهم وبجاء الطومر قوله وان صاحبهم قد رأى ان نقص الصلح الفع بنذ اليهم اي القى اليهم عهدهم بذلك بان علمهم
 انه جع عسا وقع قال نعم واما ما نحن من قوم خيابة فانه اليهم على سوا ابي علي سوا بئسكم ومنهم في السلم بذلك لكن ظاهر الآية ان مقتضى
 بخلاف الخيابة وببطلان ان غلتم فيهم خيرا في الكتابات واعلم ان غيابة لازم للعلم بغيرهم وكذا منهم حربا علينا بالاجماع على انه لا يتقيد بخلاف
 لان المماقة في الاول ما سمت الا انها انفع فلما بطل الحال عاد الى المنع ولا بد من النذ تحرا عن العذر وهو محرم بالعمومات نحو ما
 في البخاري عنه عليه الصلوة والسلام من حديث عبد الله بن عمر بن العاص بن خنيس بن خنيس بن كنانة كان من منافقا فاصاحا اذا حدث كذب
 توافوا وعدا خلف اذا عابدهم فافهم فخر بروي ابو داود والترمذي وصححه كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى
 اذا نقصني العهد فخرجهم فاجل على من ابرهون وهو يقول الله اكبر الله اكبر فافهم فخر بروي ابو داود وهو عشرين سنين فافهم فخر بروي ابو داود
 فسأله فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فبشده عقده ولا يكلمها حتى يفتقني ابا او ينيذ اليهم على سوا
 فخرج معاوية بالناس ورواه احمد وابن حبان وابن ابي شيبة وغيرهم واما ما ذكره المصنف من قوله عليه الصلوة والسلام فافهم فخر بروي ابو داود
 كتب الحديث الا من قول عمر بن عتبة هذا وما استدلاله بان على الله عليه وسلم بنذ الموادة التي كانت بينه وبين اهل مكة فالايت اذ جعل
 فيما ياتي من قوله وان بداوا الجهاد فانه لهم لم يبد اليهم ذلك بان باتفاقهم لانهم صاروا انا قضين للعهد فلا حاجة الى نقضه لانه اذا دخل
 جماعة منهم لم يمنعهم وقالتوا المسلمين على ما نقضوا في حقهم خاصة فيقتلون ويسرقونهم ومن معه من الذراري الا ان يكون باذن ملكهم
 فيكون نقضا في حق الكل ولو لم يكن لهم منعة لم يكن نقضا لاني حقهم ولا في حق غيرهم واما قلنا هذا لانه عزم لم يبد اليهم بل مكنه بل عزم به ابا العذر

طوبى

شأن

واذا رآني الامام مواد غزاهل الحرب ان ياخذ على ذلك ما لا فلا بأس به لا سيما جازت المواد عدة بخير المال فلذا بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن لا يجوز لما بيننا من قبل والمأخوذ من المال يُصرف مصارف الجزية هذا اذا لم يتزولوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية اما اذا احاط الجديش بهم ثم اخذوا المال فهو غنيمتهم وتقسم الباقي بينهم لانه مأخوذ بالقهر معناه فاما المرتدون فيوادعهم الامام حتى ينظر في امرهم لان الاسلام لا يخرجهم فجازت اخذ قتلهم طوعا في اسلامهم ولا تأخذ اعداءه لا يخرج اخذ الجزية منهم لما بيننا من قبل لانه مأخوذ بالقهر معناه ولو حاصر المسلمون طلبوا المواد عدة على مال يبدفعه المسلمون اليهم لا يفعل الامام ما فيه من اعطاء الدية والحاق المذلة باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاك لان دفع الهلاك واجب بطريق يملك

قبل معنى المدة فتعلم ولم ينبذ اليهم بل سال الله ان يعي عليهم حتى يميتهم هذا هو المذكور في جميع اصحاب السير والغزاهل ومن تلقى لقيقت ورواهما في حديث ابن اسحق عن الزهري عن عروة بن الزبير عن مروان بن الحكم والمسيور بن مخزومه قال كان في صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من شاء ان يدخل في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل فدخلت خزاعة في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلت بنو كبر في عقد قريش فمكثوا في المدة نحو سبعة والثمانية عشر شهرا ثم ان بني بكر الذين دخلوا في عقد قريش في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلا بارهم فقال له الوثير قريش من خلف قريش بنو كبر ولا يجر بنا محمد ولا يرانا احد فاحلوا بمو بكر بالسلاح والكرارح وقالوا خزاعة معهم وركب عمرو بن سالم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجبر الخنجر فلما قدم عليه انشده له لا هم اني ناسد محمد خلف ابينا وابيه الا لئلا يدان ان قريشا غلظوك الموعدا ونقضوا ميثا قك الموعدا هم ميتون بالوتير بعدا فقتلوا ما ركبوا وسجد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فصرعته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرت يا عمرو بن سالم ثم امر الناس فتجروا وصال ان يعي على قريش خبرهم حتى يميتهم في بلادهم وذكر موسى بن عقبة نحو هذا وان ابابكر قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم الم يكن بينك وبينهم مدة قال لم يملك ما صنعوا حتى كعب ورواه الطبراني من حديث ميمونة ورواه ابن ابى شيبة مرسل عن عروة ورواه مرسل عن جماعة كثير في كتاب الغزاهل وفيه فقال ابو بكر يا رسول الله صلى الله عليه وسلم بيننا وبينهم مدة فقال انهم غدروا ونقضوا العهد فانما غزاهم ثم في النبت لا يعني مجر واعلامهم بل لا بد من معنى مدة فيمكن للمسلم بعد علمه بالنبت من القابل للخنجر الى اطراف مملكته ولا يجوز ان يغار على شئ من بلادهم قبل معنى تلك المدة قوله وان راي الامام مواد غزاهل الحرب وان ياخذ المسلمون على ذلك ما لا جاز لا يسا جاز

بالمال فبالمال وهو اكثر نفعاً اولى الا ان هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن فلا يوادعهم لما بيننا من قبل يعني قوله لا ترك للجهاد صورة بمعنى قال شارح ويجوز ان يكون اشارة الى قوله لا يشبه الاجرة يعني في مسئلة الجعل قبل باب كيفية القتال وبهذا يقتضيه ان المواد عدة يجوز واخذ بالهم لا يجوز اذا كان بال المسلمين كثير غير انهم ليسوا مشاهدين للحرب لعل العدو الحاضر لتفرق المقاتلة في البلاد ونحوه وهو بعيد لان ذلك كله جهاد وفي اخذ المواد لهم كسر شوكتهم وتقليص لما دتمم فاخذة لهذا المعنى من الجهاد والاجرة على الترك باعتبار ثم ما يؤخذ من هذا المال يصرف مصارف الخراج والجزية وان كان قبل النزول بساحتهم بل برسول الله صلى الله عليه وسلم اما اذا نزلنا لهم فهو غنيمتهم ونقسم الباقي لانه مأخوذ منهم قهراً معنى واما المرتدون فلا بأس بوادعهم ومعلوم ان ذلك اذا غلبوا على بلدة وصاروا بهم دار الحرب والا فلا لان في مقتير المرتد على المدة وذلك لا يجوز ولذا قيده الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير باذكارنا قال يدل عليه وضع مسئلة في مختصر الكرخي بقوله غلب المرتدون على دار من دور الاسلام فلا بأس بوادعهم عند الخوف فلو وادعهم على المال لا يجوز لانه في معنى الجزية ولا تقبل الجزية وقوله لما تبين يعني في باب الجزية ومع هذا لو اخذه لا يرد عليهم لان لهم في المسلمين اذا ظهر وبخلاف ما اذا اخذ من اهل البغى حيث يرعاهم بعد ما وضعت الحرب اوزارها لانه ليس فيا الا انه لا يرد حال الحرب لانه اعانته لم يسم قوله ولو حاصر العدو المسلمين وطلبوا المواد عدة على مال يبدفعه المسلمون اليهم لا يفعل الامام ما فيه من اعطاء الدية امي النقيصة ومن ذلك قول عمراني كبري عنهما في الحديث وكان متجانعا من صلح اليبس برسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر بن علي قال لو سنا بالمسلمين قال بن علي قال لو سنا بالمسلمين

ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب الا بحمد الله عليه السلام حتى يبيع المسلم من اهل الحرب وحمله اليه

بالمشكرين قال بى قال فعلا فاعطى الذية في ديننا فقال له ابو بكر لازم غزوه فاني اشهد انه رسول الله فقال عمر وانا اشهد انه رسول الله
 ذكره ابن اسحق في السير في الحديث ليس مؤمن ان يدل نفسه فالغزة خاصية الايمان قال عطاء بن رباح في الغزوة والرسول والمؤمنين لا اذا خافوا
 الهلاك على نفسه والمسلمين فلا بأس لان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد على الناس بالارباب في وقعة الخندق ارسل الى عيينة بن حصن
 والمحاسب بن عوف بن ابى حارثة المريخ بما قاما عطفان واعطاهما ثلث ثمان بالذية على ان يرجعا ثمنهما فخرى بينهما
 الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا غزوة لصلح فلما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يغتلب جيش الى سعد بن سارة
 وسعد بن عباد فذكر لهما ذلك فاستشارا فيه فقالا لا يا رسول الله امرت ان لا تقاتلنا من الغل يا ام شيمة انك
 لنا قال بل شئ منعتكم ولما صنع ذلك الا لاني رايت العرب قد تركتكم عن قوس واحد وكاليدوكم من كل جانب فارتوت ان اكرهتكم
 من شؤكمتم الى امر ما فقال له سعد بن عباد يا رسول الله قد كنا نحن واهل القوم على الشك بانه عباد الاوثان لا عبد الله ولا نعرفه
 وهم لا يعلمون ان ياكلوا منها ثمرة الا شرار او بيعا فحين اكرمنا الله بالاسلام وبانا له واغزانا باب وبخطيمهم امة النادوا لنا بهذا من حاجة
 والله ان يعطهم الا السيوف حتى يحكم الله بيننا وبينهم قل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانت وذاك قدنا بل سعد بن عباد ففما فيمن الكتاب
 ثم قال للجهد واعلينا قال محمد بن اسحق حدثني به عاصم بن عمرو بن قتادة وبن لا اتم عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري عن علي بن
 هذا القول لان دفع الهلاك واجب باي طريق يمكن وهو تسابل فانه لا يجب دفع الهلاك باجراء طلبة الكفرة لا يقتل غيره لو اكره عليه يقتل
 نفسه بل يصير لا يقتل ولا يقتل غيره ولو شرطوا في الصلح ان يرد اليهم من جارسهم اهل المشرك فلا يجب الوفاء به فلما رد اليهم من جارسهم
 منهم وهو قول مالك وقال الشافعي يجب الوفاء به في الرجال دون النساء لانه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في المدينة ستة جوار
 ابو جندل بن عمرو بن سبيل وقد كان اسلم ففروا فصار ينادي يا معشر المسلمين اريدوا الى المشركين فيقتلوني عن ديني فقال له عليه السلام
 اصبر يا جندل فانه لا يباع منك من المستضعفين ولا يذبح من ذكرك اربابا بصيرة واما لو شرطوا في النساء لا يجوز
 ردهن ولا شك في انفسا فكما حلفوا بطلب وجبا الحرب المهرل يعطاه للشافعي مائة قولان في قول لا يعطاه وهو قولنا وقول مالك و احمد
 وفي قول يعطاه قال تميم بن علقمة بن موهبات فلا يجوز من الى الكفار وهذا هو دليل النسخ في حق الرجال ايضا اذ لا فرق بين الرجال
 والنساء في ذلك بل مضرة وللمسلم اليهم اكثر وجيز شرع ذلك كما ان في قوم من اسلم منهم لا يبالون في تعذيبه فان كان قبيلة لا تعزل
 لمن فعل ذلك من قبيلة اخرى انما يوتى رده عشيرة وهم لا يبلغون فيه اكثر من القيد والسلب والابادة وقد كان بكاء بعد حجة النبي
 صلى الله عليه وسلم جاعة من اثنين مثل ابى بصير و ابى جندل بن سبيل بن عمر الى نحو سبعين لم يبلغوا فيهم الفتاكة اعشارهم والامر على
 خلاف ذلك قوله ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب اذ احضر واستأمنين ولا تجوز اليهم مع العجبا الى دار الحرب لانه م
 حتى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحمل اليهم والمعروف ما في سنن البيهقي وسند الزهري في جملة الطبراني من حديث نجر بن كشيبة اشقاع عن عبيد الله
 القتيبي عن ابى رجا عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى عن بيع السلاح في الفتنة قال البيهقي (الحدود) ان
 بموقوف اخرجه ابن عدي في الكمال عن محمد بن مصعب القرظي في وفد بن حصين وقال ابن عدي هو عندى لا بأس

لا يحكم

الاساء

ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك وكذا الكراخ لما بينا وكذا التحديد لانه اصل السلاح وكذا البعد للمواضع
لانها على شرف النقص او لا نقضاء فكذلك انا علينا وهذا هو القياس في الطعام والخبز الا انا عرفناه
بالنصر فان عليه السلام امرنا ان نسير اهل مكة وهم حرب عليه

بفضل عن احمد بن حنبل قال المصنف لان فيه تقويتهم على قتال المسلمين وكذا الكراخ اي الخيل لا فرق
في ذلك ما قبل المواضع وما بعد لانها على شرف الانقضاء او لا نقضاء قال وهو القياس في الطعام والخبز فيه ان يمنع من حمله الى
والحرب لان التقوى على كل شئ ولم يقصدوا اضعافهم الا انا عرفناه اني نقل الطعام اليهم بالنفس يعني حديث تلمذه وحديث اسامة
رواه البيهقي من طريق محمد بن اسحق عن سعيد المقبري عن ابى هريرة فذكر قصة اسلام تمار وفي آخره قوله لابل مكة حين قالوا لمصوبت
فقال اني والله ما مصوبت ولكني اسلمت وصدقت محمد او هنت به وايم الله الذي نفس تمارت بيده لا انا لكم حبة من التمامة وكانت بين
مكة ما بقيت حتى ياؤن فيها محمد وانصرف الى بلده ومنع الحمل الى مكة حتى جهدت قريش فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسألونه بارحلتهم ان يسيروا معه يحمل اليهم الطعام ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكره ابن هشام في آخر السيرة بذكر انهم
قالوا له يا رسول الله لا ولكن اتبعنا خير الدين دين محمد والله لا نقبل اليكم حبة من التمامة حتى ياؤن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى ان قال فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انك تامر بصلوة الرحم انك قد قطعت ارحامنا فكتب عليه الصلوة والسلام لم يلب
ان تخلى بينهم وبين الحمل والابيع الحديد والسلاح فمنعه لهم لانه اصل السلاح وهو ظاهر الرواية قال الحاكم نفس على تسوية الحديد والسلاح وذهب
فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير الى انه لا يكره حيث قال وهذا في السلاح وما فيها لا تقتل الا باليمين فلا بأس بها كما كرهنا بيع المزايير
والاطلسا بيع الخمر ولم يبيع الغنم باسا ولا يبيع الخشب وما اشبه ذلك وقال الفقيه ابو الليث في شرحه وليس بذلك قالوا
في بيع العصير يبيع بخر الان العصير ليس بالبيع يبيعه بل يصير له لما بعد ما يصير خمر فاما هنا فالسلاح آلة الفتنة في الحال
ولا يكره بيعه ممن يعرف بالفتنة قيل باشارة هذا يعلم ان بيع الحديد بينهم لا يكره **فروع من المبسوط**
طلب ملك منهم الذمة على ان يترك ان يحكم في اهل مملكته ما شاء من قتل وطمع لا يصلح في الاسلام لا يجاب الى ذلك لان التقرير على الظلم
مع قدرة المنع منه حرام ولان الذي من يلزم احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات فشرط خلافه باطل ولو كان له ارض فيها قوم من
اهل مملكته هم صبيد يبيع منهم ما شاء ففصل بفساد ذمة قيم عبده كما كانوا يبيعون ان شاء لان عقد الذمة خلف عن الاسلام في الاسلام
ولو اسلم كانوا عبيدة فكذلك اذا صار ذميا وهذا لان كان ما كالم يبيده القاهرة وقلة اذ كانت بكاوت بعقد الذمة فان ظفر عليهم عدو فقتلهم
المسلمون فانهم يردونهم على الملك بغير شي قبل القسمة والقيمة بعد القسمة كسائر اموال اهل الذمة وهذا لان على المسلمين القيام بدفع الظلم
عن اهل الذمة كما عليهم ذلك في حق المسلمين فكذلك اسلم الملك واهل بيته او اسلموهم دونهم عبيدة ولو ادعوا على ان يردى كل
شيء يبيدوا على ان لا يجزى عبيد في بلادهم احكام المسلمين لا يفعل ذلك الا ان يكون غير المسلمين لانهم بهذه المواضع لا يقرمون
احكام الاسلام ولا يجوز ان يكونوا اهل حرب وذكر القتال مع اهل الحرب لا يجوز الا ان يكون غير المسلمين ثم اذا غل ذلك
ان كان بعد ما احاط بهم الجيش او قبله برسول تقدم حكم هذا المال ولو صاحوهم على ان يردوا اليهم كل سنة ما تراس من الفسهم والاداءهم
لم يبيع لانهم با الصلح منع اعلى جباةهم فكانوا كلهم مستأمنين شراقيهم لا يجرى الا ان يكونوا باع ابنه بعد هذا الصلح لم يجر فلذلك لا يجوز
تمليك شي من نفوسهم واداءهم بحكم ملك المواضع لان حجة تيمنا ما كبرت بخلاف ما لو صاحوهم على ما تراس باعياهم اهل السنة وقالوا

باب
الخ

باب

فصل اذا من جلا و امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن في مدينة هم اما لهم لم يكن لاحد من المسلمين قتالهم الاصل فيه قوله عليه السلام
 المسلمون تكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم الى قلمه هو الواحد لانه من اهل القتال فيجانبه اذ هو في حال منتهى العافية الايمان به
 الملاقاة محله ثم يتعدى الى غيره ولا سببه لا يتجزى وهو الايمان كذا الامان لا يتجزى فيكامل كولاية الامانة **قال** لان يكون في ذلك
 مفسد فينبذ اليهم كما اذا امل الامان بنفسه في الصلوة فينبذ اليه مفسد فينبذ الامان لاما انما جلا
 يورده الامان فيأتيه على راسه بخلافه اذا كان في نظر لانه ربما قوت الصلوة بالتحذير فان كان في نظر الامان في كونه مفسد كذا كولاية له عبد المسلمين
قال ولا سيد لا تاجر لا يخل عليهم لانهم مقهورون تحت ايديهم فلا يخافونهم والامان يخافونهم فيلحقونهم لا يجرأون عليه فيخرجونهم من الحصن
 المصنوعة ولا يجرأون على ان يجرأوا فيقتلواهم بل انما يجرأون عليه فيخرجونهم من الحصن

ومن اعلم ان لا يجرأون عليه فيخرجونهم من الحصن بل انما يجرأون عليه فيخرجونهم من الحصن بل انما يجرأون عليه فيخرجونهم من الحصن
 لا يتنازلوا للمواودة ومنه ما ثبت الامان لهم فاذا وجدتم شيئا من المواودة يجعلهم اياهم عونا لمسلمين صاروا مما يات مسلمين بالمواودة
 ولما ثبت في السنة ان الكفاية بعد المواودة ابقاها فيجوز لو سرق مسلم من مالهم بعد المواودة لا يحل شراؤه منه لان مال المشرك
 لا يملك بالسرقة لانه عذر فلا يصح شراؤه منه ولو اخرجوا قوم من اهل الحرب على اهل البيت ان يشيئ منكم ما احسنوه من اموالهم
 لانهم ملكوا بالاسر او كمال المسلمين ثم لا يجرأون على ذلك عليهم ولا بالمشرك لانهم بالمواودة خرجوا عن كونهم اهل حرب فلم يبقوا
 الى حكم الاسلام فلا يرب على المسلمين القيام بمصرتهم بل يدخل بعضهم وارب اخرى فظهر المسلمون عليها لم يتعذر منواله لانه في امان المسلمين

فصل في الامان وهو نوع من المواودة في التحصين قوله واذا من جلا و امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن
 او من يخرجهم على اسناد المصدر الى المفعول ولم يجز لاحد من المسلمين قتالهم الاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام
 المسلمون يكافؤ دماؤهم اي لا يزدية الشريعة على دية الوضيع ويسعى بذمتهم ادناهم احسب ابو داود ومن حديث عمر
 بن الخطاب عن ابي بن حنبل **قال** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمون يكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم
 اي وعليةم اقتصاهم وهم يد على من سواهم ومعنى يرد عليهم اقتصاهم اي يرد الالبسة منهم التبعة عليهم وذلك ان العسكر اذا دخل
 دارا حرب فاقطع الزمان منهم سرايا وجهها للامانة فما غنيمت جعل لها ما يرد وما بقي لاهل العسكر لان لهم قوت السرايا على التوغل في
 دار الحرب واخذ المال اما قوله وجمي الى آخره اني كانوا آله واحدة ومعنى من المالك كالعصاة بالاحد باعتبار تعاضدهم عليه كجوابه
 ابن ماجه **قال** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمون يكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويسعى بذمتهم ادناهم
 في ذلك من حيث بالابانة فالمعنى يرد الابانة عليهم حتى يكون كلمهم مخبره المقصودين بهذا الحديث محل الدية وهو في الصحيحين عن علي **قال**
 ما كتبه اعراب النبي صلى الله عليه وسلم الا الاقران وما في هذه الصحيفة **قال** عليه الصلوة والسلام المدينة حرم فمن احدث فيها عتبا او اوبى فمخاض عليه
 لغته الله والملائكة الناس جميعين لا يقبل الله منه يوم القيمة الا صفا ولا عدل الا بؤمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم من احقر مسلم فليس
 لغته الله والملائكة والناس جميعين لا يقبل الله منه يوم القيمة الا صفا ولا عدل الا بؤمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم من احقر مسلم فليس
 ومن **قال** ان الشيخ علاء الدين وهم اذا خرج من حديث علي من جهة ابى وادى الواقع ان الشيخين اخراجه غلط فان ما في الصحيحين ليس فيه
 يتكافؤ دماؤهم وهو يريد ان يخرج ما ذكره في الهداية لانه هو محل الحاجة من الحديث فقط وفسر المصنف ادناهم بالقلم في العدد وهو الواحد احتراز عن
 تفسير محمد بن الدانة ليدخل العبد كما سياتي وليس بلازم اذ على هذا التفسير ايضا فيه دليل المحذور وهو اطلاق الادنى بمعنى الواحد فانه يتناول الواحد
 حرا وعبدا وقد ثبت في امان المرأة احاديث منها حديث ام هانئ في الصحيحين عنها قالت يا رسول الله زعم ابن ابي عمير ان عليا قاتل جبلا
 قد اجترته فلان بن فلان **قال** عليه الصلوة والسلام قد اجترنا من اجرت وامننا من امننت ورواه الاثر في من طريق الواقدي عن ابى ذؤيب
 عن المقبري عن ابى مرة مولى عيسى عن ام هانئ بنت ابى طالب قالت ذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله
 اني اجرت حمويين لي من المشركين فارادوا ان يقتلوا فقال عليه الصلوة والسلام ما كان له ذلك الحديث وكان اللذان اجارته ام هانئ

ولو امن الصبي وهو لا يعقل لا يعلم كما لم يذن وان كان يعقل وهو يحسن عن القتال فله التحرك وان كان اذونا له القتال فلا يصح ان يعيد بالانفاق

في قوله القتال قال محمد بن يحيى بن محمد بن الشافعي هو به قال مالك بن احمد وابو يوسف في رواية لا طلاق الحديث المذكور وهو قوله في حديثهم
 ابو ناهم ولما روى ابو موسى الاشعري من قوله عليه الصلوة والسلام ان العبد امان ولانه مومن تمتنع اى له قوة يمتنع بها وبغير غيره فيصح امانه
 اعتبارا بما اذون له في القتال والمؤيد من الامان هو عقد الذمة فان العبد المحجور اذا عقد الذمة لاهل مدينة صح ولزم وصار اهلها
 فندا وهو الوقت من الذمة اولى بالصحة وهذا لان ذلك تمام المؤثر في صحة الامان اما الايمان فانه شرط للعبادات والجهاد من اعظمها
 واما اعتبار الامانة فله تحقق اذ لا يخفى في ذلك تحقق المؤثر الجامع بين الاصل والفرع وهو اعتزاز الدين واقامة مصلحة المسلمين
 اذ الكلام في مثل هذه الحالة لا فيما لا مصلحة فيه وانما لا يملك السابقة اى الجهاد بالسيف لتعريض منافع المملوكة للمولى على النور
 بان يقتل وهذا المانع انما يؤثر في الجهاد بذلك الوجه لا بوجه اعطى الامان مصلحة المسلمين فسلم بين يديه وبين المحجور في هذا النوع من الجهاد
 ذوق فيجب اعتباره منه ولا يبي حنيفه ومالك في رواية سمعون عنه انه محجور عن القتال فلا يصح امانه لا تتقار الخوف منه فلم يلاسه الامان
 محله وهو الخائف من مومن فسلم يحصل المؤثر وهو الاعتزاز لانه من لا يخاف منه ولا المصلحة لان الظاهر انه يخشى لان معرفته مصلحة
 في الامان انما يقوم بمن يباشر القتال وهو الماذون لانه اذ روى ياد من غير المحاربين له في خطابه سد باب الاستغناء على مولاه
 وعلى المسلمين فلم يعبر عن احتمال الضرر احتمالا راجحا بخلاف اعتداد الماذون وبخلاف الامان الموبد لا عطارا الجزية لانه خلف
 عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة الى الاسلام ولكل مسلم عبدا وحر ذلك لانه مقابل بالحري فامصلحة لسبب العامة لمسلمين محقة فيذول
 مفروض عبدهم لان الله تعالى عنى قائلهم به لقوله تعالى حتى يعطوا الجزية ففى عقد الذمة لهم اسقاط الفرض عن الامام وعن عامة المسلمين
 وهو لذلك يقع محققا فافترقا وادعوا علم ان وجه العامة تضمن قياسا على امان المحجور على امان الماذون في القتال قياسا على امان
 المحجور على عقد الذمة من المحجور ولا شك ان فرق ابى حنيفه في الثاني متوجه واما فقه القياس الاول فلا فانه ان فرق باينه لا يخاف منه ولا يتقار
 فالظاهر ان ذلك بالنسبة الى اهل الحرب غير معلوم فانهم لا يعرفون الماذون لا يتجافونه من غيره فلا يخافونه بل كل من راوا مع المسلمين
 سوء البنية فهو مخوف لهم واما بان الظاهر خطأ في المصلحة فلا تاثير له لان الامان غير لازم اذا لم تكن فيه مصلحة
 بل اذا كان كذلك فينبذ اليهم الامام به نعم الاستدلال بالحديث المروى عن ابى موسى غير تام لانه حيث لا يعرف فان قلت
 فقد روى عبد الرزاق حدثنا معمر عن عاصم بن سليمان عن فضيل بن يزيد الرقاشي قال شهدت قرية من قرى فارس يقال لها
 فخرنا مشرحتى اذ اكل ذات يوم وطبخنا ان نصبحهم فصرخا عنهم عند المقتل فمخلف عبد منافا منوه فكتب اليهم امانا ثم
 رمى به اليهم فلما رجعا اليهم خرجوا الدنيا في ثيابهم وخرجوا اسلحتهم فقلنا ما شانكم فقالوا اعتنونا واخرجوا الدنيا السهم فيه كتاب بايمانهم
 هذا عبد العبد لا يقدر على شئ قالوا لا نذر من عبدكم من حرركم وقد خرجنا بايمان فكتبنا الى عمر بن الخطاب ان العبد المسلم من المسلمين
 واما امانهم ورواه ابن ابي شيبة وزاوا فاجاز عمر امانه فالجواب انها واقعة حال فجازكونه ما ذونا في القتال ايضا جازكونه
 محجورا لانه كان عقد ذمة وانه يصح منه وادعوا علم الا ان اطلاق محجور العبد المسلم من المسلمين امانا انهم في رواية عبد الرزاق يقتضيه اناطه مطلقا
 بذلك الحديث جيد وفضيل بن يزيد الرقاشي وثقة ابن معين قوله وان ابن الصبي وهو لا يعقل لا يصح باجماع الائمة الاربعه بخلاف

باب الغنائم وقسمتها

واذا فتح الامام بلدة عنوة اى متهدا فهو بالخيار انشاء فتسحبها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام

وان كان يعقل وهو مجرب عن القتال فعلى الخلف بين اصحابنا لا يصح عند ابى حنيفة ويصح عند محمد بن ابي حنيفة قال المشافعي رحمه الله
في وجه لان قوله غير معتبر لطلقة ومثاقه ويقول محمد قال مالك واحمد وان كان ذونا له في القتال فلا يصح ان يصح بالاتفاق بين اصحابنا
وبه قال مالك واحمد ولانه تصرف وانتم بين النفع والضرر فيملكه العصبى المأذون والمراد بكونه يعقل ان يعقل الاسلام بصفته انما يابى
الى ابى حنيفة في السير الكبير في عدم الصحة وانما قال المصنف والاصح والله اعلم لانه اطلق المنع في العصبى المأذون عن ابى حنيفة كما نقلنا في
في الاجناس ناقلا عن السير الكبير فقال قال محمد بن النعمان الذي يابى الحليم وهو يعقل الاسلام وانه ثم قال وهذا قوله فاما عند ابى حنيفة
وابى يوسف فلا يجوز وكذا وقع الاطلاق في كفاية البيهقي فقال لا يجوز اما ان العصبى المأذون ما لم يبلغ عند ابى حنيفة وعند محمد يجوز اذا كان
يعقل الاسلام صفاته وكذا المختلط يعقل لانه من اهل القتال كما يبلغ الا انه يعتبر ان يكون مسلما بنفسه فهذا لما ترى اجراء الخلاف في العصبى
مطلقا قال المصنف والاصح التفصيل من كون العاقل مجورا عن القتال وما ذونا له فيه نفى الثاني لا خلاف في صحة الامان من الغنا والامان
فذلك هو على لا تخف ولا توجل وترس او لكم عند الله او ذمة الله ثم ادخل قتال فاصح الكلام ذكره في السير وقال الناطق في السير الاسلام
سالت ابا حنيفة عن الرجل ليسير باصبعه الى السمار لرجل من العدة فقال ليس يهابان ابو يوسف استحسن ان يكون امانا وموتول
محمد بن جهم الله عليهم اجمعين

باب الغنائم وقسمتها لما ذكر قتال الكفار وذكر ما ينهى من الموادعة ذكر ما ينهى اليه غالباً وهو القهر والاستيلاء على القوم وتوابعها
وانما كان ذلك غالباً لاستقرار تائيد الله قتل جيوش المسلمين ونصرتهم في الاكثر قوله واذا فتح الامام بلدة عنوة يجوز في الواو ما قد مناه
في قوله واذا حاصر الامام وفسر المعنى العنوة بالقهر وهو صده لان منه عنى يعنى عنوة اذا ذل خضع منه وعنت الوجوه للمعنى القهورة والنا
المعنى فتح بلدة حال كون اهلها ذوى عنوة اى ذل ذلك يستلزم فتح المسلمين لهم وفيه وضع المصنف موضع الحال وهو غير مظهر
لان في الفاظ عند بعضهم والطلاق اللازم واردة الملزوم في غير المقاريف بل في ذلك في الاخبارات على ان يريد معنى المذكور لا المجاز
لكن ينتقل منه الى آخره المقصود بتلك الاردة لكثرة ايرادها ولو اريد بنفسه الجود كان مجازاً من السبب في السبب والوجوب انه
مجازاً اشتهر فان عنوة اشتهر في نفس القهر عند الفقهاء فجاز استعماله فيه نفسه تعسيراً واذا فتح الامام بلدة عنوة فهو بالخيار ان يملكها
قسماً اى اهلها من غنائم مع روس اهلها استرقاقاً واموالهم بعد اخراج الخمس لجماله وان شار قتل مقاتليهم وقسم ما سواهم من الكرامة
والاموال والذخائر ووضع على الاراضى المقسومة العشرة لانه ابتداء التوظيف على المسلم وان شار من عليهم ببقائهم ورضيتهم اموالهم
فوضع الجزية على الرؤوس الخراج على ارضهم من غير نظر الى المادته في يستحق بها اموال العشرة كما في السمار والحيون والا ودية والا لابل
او بالخراج كما لا ينهار التي شققتا الا عاجم لانه ابتداء التوظيف على الكافر واما المن عليهم ببقائهم وارضهم فقط فمكره الا ان يدفع اليهم
من امان ما يملكون به من اقامة العولم النفقة على القسم على الاراضى الى ان يخرج الغلال والافوا تكليف بما لا يطاق و
المن عليهم ببقائهم مع امان دون الارض وبقائهم فقط فلا يجوز لانه اضرار بالمسلمين بدمهم حرباً علينا الى دار الحرب نعم ان
يتقيهم اضراراً ذمة بوضع الجزية عليهم بل مال يدفع اليهم فيكونوا فقراء فيسبون بالسعى الاعمال له ان يقتلهم وله ان يسترقهم

في قوله
لا يفتقر

وفي العقار خلاف الشافعي لأن الناطق من الغافلين وعليهم فلا يجوز من غير بدل مبادله والمخبر غير محال القتل محقق في القايح ولا مامر فيهم
بالقتل والجهنم عليه ما رويته ولا أن فيه نظر لا لذكره كالأكره للعامة للمسلمين العامة لوجوه الزداعة والمؤمن من لفظة مع ما أنه يحتمل به الذين يأتون
من بعدوا المخبر وان قل جاك افتدجل ما لا لئله وان من عليهم بالرقاب الاراضى بدفع اليهم من المنقولات بقدر ما يتفق لهم العمل بالخارج
من صلافة قال حوفي الاسارى بالخيار انشاء قتلهم عليه السلام قد قل لان فيه جسم مادة الفساد والانشاء استترقتم لان فيه
دفعهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام والانشاء كهم احرار اذمة المسلمين لما بينا الا في مشركى العرب المرتدين على ما بين الشار الله تعالى
ولا يجوز ان يرد هم الى دار الحرب لان فيه تقويتهم على المسلمين فان اسلموا لا يقتلهم لان فاع السند بدونه
وله ان يستترقهم في دار المنفعة بعد انشاء سبب الملك بخلاف اسلمهم قبل الاخذ لانه لم ينفع السبب بعد
والجزية والاعمال من هذه الآية ولم يخالف احد الا تفرس كمالا وسلمان نقل عن ابي هريرة فذاع عمر بن الخطاب المنبر فقال اللهم اكفني بلا ولا مهابة
في المبسوط فلم يجدوا من مواد جوالي رايه بل على ان قسمه الاراضى ليس حتمان كنه فتحت عنوة ولم يقسم النبي صلى الله عليه وسلم ارضه
لنذا ذهب مالك الى ان يجوز دفع نصيب الارض وقفا للمسلمين بواورى بالاخبار والاثار ودعواهم ان كنه فتحت صلحا لا وليا عليها بل
على نقضها الا ترى انه ثبت في الصحيح من قوله عليه الصلوة والسلام من نقل اربابى سفيان فهو آمن ومن غلق باب عليه فهو آمن ولو كان صلحا
لا مونا الحكم به بلا حاجة الى ذلك ولما ثبت من اجازة ام باني من اجازة ومدا فعتها عليا عن قد دامه عليه الصلوة والسلام تقبل
ابن حنبل بعد دخوله وهو متعلق باستار الكعبة واظهر من هذا كله قوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لا ينفك بهاد الى ان قال فان احد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا له ان الله لاذن لرسوله ولم ياذن لكم فقولوا
بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم صريح في ذلك قوله وفي العقار خلاف الشافعي ره فقهه يقسم الكل لان في المن بالارض ابطال
حق الغافلين على قولكم او عليكم على توسل فلا يجوز الامام ذلك بل بديل ليعادله والمخرج لا يعادل لقلته بالنسبة الى رقبته الارض بخلاف
الرقاب لان الامام ان يبطل حقهم راسا بالقتل المحجبه عليه ما رويته من نقل عمر بن الخطاب وجود الصلابة فلم يعارضوه فكان اجماعا فان قيل لا يخف
الاجماع بخلافه بل من من واجب بانه لم يسوغ اجتهادهم بدليل ان عمر بن الخطاب عليهم ولو سوغوا لم ذلك لما دعت على المخالف لان فيه
نظر المسلمين لانهم يصيرون كالاكره للعامة للمسلمين العامة لوجوه الزداعة مع ارتفاع المؤمن عن المسلمين في هذا من النظر ما لا يخفى مع انه يخفى
به الذين يأتون من بعد فيحصل عموم النفع للمسلمين والخارج وان قل حاله فقد جل بالافر بما يتحصل منه على طول الزمان اصفاء
قيمة الارض قوله وهو في الاسارى بالخيار ان شار قتلهم يعني اذا لم يسلموا لانه عليه الصلوة والسلام قد قتل من الاسرى اذ لا شك في قتله
عقبه بن ابي اسيرة من اسارى بدر والنظر في الحارث الذي قالت في اخيه فبيلة الابيات التي منها يارا كبا ان الاتيل منقطة بين
صحيح فاستدانت نرفق ببلغ بها مينا بان كنه ما ان تزال بها الركائب تحقق معنى اليك جبرة مسفوعة جادور بوا كفسا
واخرى تحقق الابيات لطعمه بن عدى وهو اخو المنظم بن عدى واما ما قال شيم انه قتل المنظم بن عدى فغلط بلا شك وكيف وهو
عليه الصلوة والسلام يقول لو كان المنظم بن عدى حيا لشفعتني في بولاء القتي ولان في قتلهم جسم مادة الفساد والكائن منهم بانه
وان شاستر قتم لان فيه وقع شرهم مع وفور المصلحة لاهل الاسلام ولذا قلنا ليس بواحد من الغزاة ان القتل اير نفسه لان الركا في
تقديرى مصلحة المسلمين في استرقاقهم فليس له ان يتناق عليه على هذا فلو قتل بلا طمى بان خاف القتال شر الاسير كان له ان يعززه اذا وقع
على حلة مقصودة لكن لا يضمن بقتله شيئا وان شاز تزلهم احرار اذمة للمسلمين لما بينا من ان عمر بن الخطاب ذلك اهل السواد قوله الامشركى العرب
والمرتدين يعني اذا اسروا فان الكلام في الاسارى وتحقق الاسرى المرتدين اذا غلبوا وصاروا حرا على ما بين ان شاز الله ترفى باب
الجزية من انه لا يقبل منهم جزية ولا يجوز استرقاقهم بل بالاسلام واما السيف فان اسلم الاسارى بوا لا يملكه لانهم من قتلهم وقع
شرهم وقد انفع بالاسلام ولكن يجوز استرقاقهم لان الاسلام لا ينافى الرق جزاء على الكفر الا صلي وقد وجد بعد العقاب سبب الملك
وهو الاستيلاء على الحربى غير المشرك من العرب بخلاف ما لو اسلموا قبل الاخذ لا يسترقون ويكفونون احسار لان الاسلام قبل

ن
لمود

يحيى

ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي ولا بأس بذلك واصله الملك للغنائم لا يثبت قبل
 الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا يثبت ويثبت على هذا الاصل عدة من المسائل ذكرناها في كفاية المنتفع له ان سبب الملك الاستيلاء
 اذا ورد على مال منكم كمن في الصيد ولا يحسن الاستيلاء سبب اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام في بيع الغنيمة في دار الحرب
 وان خلا ثاب فيهم القسمة معهم فدخل غنمة وكان الاستيلاء اثبات اليد لحاظه والناظر في القسمة لا يثبت الا استيلاء ظاهر

فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت انا لم احر قنم لنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم لانني لو ابرأ الغنم لكانت الغنم على ما سلمت لي وفيه
 فاقوله واخرج البراري في سنة عن عثمان بن عفان قال كنت عند ام الدرداء رضي الله عنها فبغت في النار فقلت سمعت ابا الدرداء
 يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يذب بالنار الا رب النار هذا وتحرقت الاسلحة البضا والابحرق منها كالحديد يدفن في موضع
 لا يفت عليه الكفار الباطل للفتنة عظيم وما في فتاوى الروابي ترك النساء والصبيان في ارض خامرة اى خربة حتى يمتدوا جوعا كلبا يهودا
 حربا علينا لان النساء بين النسل والصبيان يملكون فبصرون حربا علينا فبعد لان قتل باسوا شديدا من القتل الذي نبي عنه النبي
 الله عليه وسلم في النساء والصبيان لما فيه من التعذيب ثم هم قد صاروا اسارى بعد الاستيلاء وقد اوصى النبي صلى الله عليه وسلم بالاستيلاء
 غير احدث ابن اسحق عن نبيه ابن وسبب اخبرني عبد الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل بالاسارى فرقم بين اصحابه قال
 بالاسارى خير فقال ابو عزيز مرسى اخي مصعب بن عمير وحمل من الانصار باسرى فقال له شديد يك به فان امه ذات ستاع قال كنت
 في رهط من الانصار حين اقبلوا بي من بدر فكانوا اذا قد سوا عداهم وعشاهم خصوني بالنار واكلوا التمر لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم
 بنا ياتع في يد رجل منهم كسوة من الخبز الا ففني بها قال فاستحي فادخلها على احد من قريش فاعطى ما يسا فليفت بجوز ان يقتلوا جوعا لئلا يسموا ان
 يظفروا الى ذلك بسبب عدم الحمل والميرة فيتركوا ضرورة والهدا علم قوله ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرج الى دار الاسلام قال
 لباس بذلك اذا انزله الكفار ومن ابى يوسفكم الاحب الي ان لا يقسمها حتى يجوز ما ذكرنا الكرخي وخذ ان لم يكن مع الامام حمولة يملها عليهما
 في دار الحرب واصله ان الملك للغنائم لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا ثبت بالزمنية ويلزم منه ان قسمه الامام منها
 لا يقيد ملكا الا ان كان عن اقتداء فانه اسفى القضا في فصل معتد فيه او كان الحاجة فان الحاجة موضع مستثنى منه وانما ان حقيقة ذلك
 ان الملك ثبت للغنم باحد من ابا القسمة حيث كان او باختيار الغنم التملك ليس هو فاما لان الملك ثبت للغنائم بان سبب الاستيلاء
 وعندنا لا يثبت الا بالقسمة في دار الاسلام فلا يثبت بالاحراز بدار الاسلام ملك لاحد بل بما كد الحق ولذا الواقع واحد من الغنائم عبد الله
 الاحراز لا يثبت ولو كان هناك ملك مشترك بين بعض الشرك ويحرق فيه ما عرف في عتق الشرك ويخرج الفروع الغنمة على هذا ما لو لم يكن
 الغنم في دار الحرب واحدة من لسي قولت فادما ثبت نسبة عنده لوطيه جارية مشتركة بينه وبين غيره بموجب الزمنية بل لا اختيار التملك
 فبالزمنية ثبت لكل حق التملك فان سلمت بما يخصه من الغنيمة اخذ باء الاخذ باكمل من مال قيمتها يوم الحمل وعندنا لا يثبت نسبة عليه لانه
 لا يثبت سبب الملك لغير الجارية الولد العرقين جماعة المسلمين وكذا لو استولد بالاحراز بدار الاسلام قسمة عندنا وان كان الحق لان الاستيلاء واجب حق الحق وهو لا يكون
 الا بقيام الملك في المحل بخلاف استيلاء جارية الابن لان لولاية التملك في ملكها بناء على الاستيلاء وليس بها تملك لجارية بدون اى الامام فقسمة الغنيمة على الولايات
 او المرفوعة جارية من بل اية صبيلا احد هم لها فانه يصح عتقه كما انها مشتركة بينه وبين بل ملك لاية شركة ملك وعتق احد الشركاء فانه يملك لكن هذا
 اذا اقلوا حتى يكون الشدة خاصة لما اذا اكثره اقلان بالشدة العامة لا يثبت ولاية الحق في حال القليل اذا كانوا امة او اقل وقيل
 اربعون وقية احوال اخر قال في المبسوط والاولى ان لا يتوقف ويحمل موكولا لى اجناد الامام ومنها جواز البيع من الامام لمفسر
 الغنيمة يجوز عندهم لا عندنا منى على ذلك ومنها لو مات بعض الغزاة او قتل في دار الحرب لا يورث سهمه عندنا ويورث عندنا

زيمان

الاستيلاء

تحويل موضع الخلاف ترتيب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا حق لاجتماعه وان حكم الملك لا يثبت بدونه وفي قوله
نذره عند محله فانه قال محله في قوله يوسف لا يجوز القسمة في دار الحرب عند محله الا في دار الاسلام
ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجع الى انه تقاعد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراد الكراهة

على التاكيد بالترتبة حتى يحل الملك ولا تكيد كفي للارث الا ترى اننا نقول انه يورث اذا مات في دار الاسلام قبل القسمة لان الملك لا يورث
لان الملك قبل القسمة وهذا لان الحق الموكد يورث كحق الدين والرهن بالبيع بخلاف الضعيف كالشفعة وخيار الشرط ويستدل على ضعف الحق قبل
باجته تناول الطعام في دار الحرب بلا ضرورة وبعد مهنتان ما تلفت من غنيمة قبل الجواز بخلاف ما بعده فكان حقا ضعيفا كحق كل مسلم في بيت
المال والشافعية ان منعه الثاني لم يمنع الاول ومنه الحق المدعى في دار الحرب قبل القسمة شارك عندنا لاعتدائه للملكة وعدمه للملكة
للفرازة بعد الترتيب من الملك لاحق التملك لئلا يهمل السير قبل الاحراز بدار الاسلام لا يثبت وكذا ارباب الاسماء اذا اسلموا بعد اخذها
قبل الاحراز لا يملكون شيئا من قبل جبهة الفزاة في القسمة وفي الاستحقاق بسبب الشك في الاحراز بدار الاسلام بمنزلة المدعى في النهاية ومنها
اذا لم يورثه وان كان اسلامه بعد الاخذ لا يزيل عنم الرق فلا يستحقون في الغنيمة كالمدة وفي التحفة او تلف واحد من الفزاة شيئا من الغنيمة
لا يضمن عندنا قال وبعض الاحراز بدار الاسلام يتأكد حق الملك ليقدر ولذا قالوا لو مات واحد من الفزاة بورث نصيبه ولو باع الامام حظه
ولو لحق المدعى لا يشاركون في الغنيمة المتلف وهذا المذكور في التحفة مع ما في المبسوط حيث قال واما عندنا فالحق ثابت فخص الاخذ وتياكده
بالاحراز ويملك بالقسمة كمن الشفعة ثبت بالبيع وتياكده بالطلب ويتم بالملك لاخذ ما دام الحق ضعيفا لا يجوز القسمة لانه دون
الضعيف في السبيع قبل التسبيع ووجه المدعى في الشافعي بان سبب التملك يتم بالترتبة لان بها يتحقق الاستيلاء على مال سائر
فيملكه وهذا لا ينعى الاستيلاء على مال سباح الا سبق اليد اليه على وجه القهر والاستيلاء كما في الصيد والخطب ولله صلى الله عليه وسلم قسم غنائمهم
وبني المصطلق واوطاس في ديارهم ولنا منع ان السبب ثم فان تمامه ثبوت اليد الساقطة اى قدرة النقل التصرف كيف شاءوا فلهذا
وهذا منتف عنه ما دام في دار الحرب لان الظهور عليهم والاستغناء عنهم ليس ببعيد الا ترى ان الداء مضاعفة اليهم فدل انه مقهور ما دام فيها فزاعا
من القهر دليل ان ان تبركها دار حرب ويصرف عنها فكان ظاهرا من وجه مقهورا من وجه فكان استيلاء من وجه دون وجه فلم يتم
سبب ملك لمباح فلم يملك فلم تقع القسمة لانها بيع معنى فان البيع مبادلة وفي القسمة ذلك فان كل شريك لما اجمع نصيبه العيين كان
ذلك حصة نصيبه في الباقي بخلاف ما اذا خرج العبد مراعى حيث يثبت بوصوله الى عسكر المسلمين وان كان في دار الحرب كذا الالة المرغمة
تعيين بذلك فانه بالنص بقوله صلوة السلام في صبيد البطائف هم حقا مسلمة ولان ذلك على نفسه وكفى فيه انتفاعا ظاهر في الحال قال
يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات الى قوله فانه جوبهن الى الكفار الآية وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم غنائم حنين كان في غير منفعة
الى العمرة وكانت اول حدود الاسلام لان مكة فحقت وارضت حنين وبني المصطلق بعد فتح مكة واجرى احكام الاسلام فيها وهذا لان
دار الحرب تصير دار الاسلام باجور الاحكام وثبوت الامن للمقيم من المسلمين فيها وكونها مباحة لدار الاسلام على قوله وعلى قولهما
بالاول فقط وانت اذا علمت ان الخلاف ليس كما قيل بل الاتفاق على ان الملك لا يثبت قبل القسمة
بوجه الترتيب بل في ان القسمة على جيب الملك في دار الحرب كملك تجل اليريل من الجانبين على ذلك تقريره للشافعي انه لا مانع من مقتضى دار الحرب تمام
الاستيلاء على المباح فاذا قتل به قسم ملك ولنا منع تمام سبب فلا ينفذ القسمة الملك الا عند تمامه وهو في دار الاسلام واعلم ان القسمة
انما تصح اذا قسم لاجتماعه او اجتمع فوقع على عدم مقتضى قبل الاحراز لما اذا قسم في دار الحرب مجتمعا فلا شك في الجواز وثبوت الاحكام

قال والراء والمقاتلة العسكرية سواء استوائهم في السبب هو المجاوزة أو تهوى الواقعة على ما عرفت وكذا إذا المقاتل لم يرض
أو لغيرة لما ذكرنا وإذا أحققهم المدة في دار الحرب قبل أن يخرجوا الغنيمة إلى دار الإسلام شاركواهم فيها خلافا للشافعي
بعد انقضاء الغنائم أو بناء على ما وجدنا من الأصل إنما ينقطع حق المشاركة عند نأبأ الحواز أو بقتلة الأعداء في دار الحرب
أو ببيع الغنائم فيها لأن بكل واحد منها يتم الملك وينقطع حق مشاركة المالك

وأما الحديث الذي ذكره وهو أنه عليه الصلوة والسلام نهي عن بيع الغنيمة في دار الحرب فمريب جدا ثم ذكر المصنف خلافا في أن خلافات في
جواز القسمة قبل الحراز وفي كرايتها قبل المراد عدم جواز القسمة حتى لا يثبت الأحكام من حل لوطي ونفاذ البيع وغيره قبل كرايتها
القسمة لأنهم إذا اشتغلوا ببيعها سلمون في أمر الحرب ربما يتفرقون وربما يكيد العدو وعلى بعضهم فكان المنع للمعنى في غير المنهي عنه فلا يعدم الجواز ثم
قال المصنف كرايته تهريب عند محمد فلا يفضل أن لا يقسم في دار الحرب لأنه صلى الله عليه وسلم قال في دار الإسلام والأفعال المتقدمة في دار
المختلفة تكون الإلزام هي كرايته خلافا له أو بطلانه والكرامة تدعى في غير القسمة قبل ونقل الخلاف بهذا وإن كان في المسألة
غير بعيد لأنه لم يعرف خلاف عنهم إلا ما يروى عن أبي يوسف في هذا أن المسائل الإضافية الموضوعة بعد منتهى القسمة قبل الحراز
مثل ما سألني أن من أتت من الغنيمه إلى يورث منها ما يشاء من ذلك ما شاء من غيره شيء منها وما كان من قبل القسمة
وجوازه قبله ومشاركة المدد اللاحق قبل الحراز ثم وجه الكرامة بقوله لأن دليل البطلان أي بطلان القسمة قبل الحراز لا يوجب
على دليل جوازها إلا أنه لقاعدة عن سلب الجواز لأنه لم يثبت سلب الجواز إلا بما هو منسحب من الجواز لا بما هو منسحب من الجواز
الدليلين الرابع والبرهان الكرامة كما في سورة البرق لما انتفت البجاسة لم تنتف الكرامة وهذا الكلام ينبو عن القواعد فإن الإجماع على جواز الجواز
من الدليلين وترك المرجوح أن كان الراجح دليل البطلان لعين الحكم بالبطلان عند المجتهد لا يوجب كونه مخالفا ولا إجماع لا يوجب بل لا يجوز
المجتهد النزول عن مقتضاه والأفكل خلافة من المسائل كذلك إذا أزم حكم البطلان فما سوجب ثبات الكرامة والتحقق في سورة البرق
لعدم تحريمها البجاسة لأن دليل الحرمة اللهم الموجب لبجاسة السور عارضة شدة المناظرة ورجح عليها شفت البجاسة والكرامة حكم شرعي
يحتاج خصوصه إلى دليل شدة المناظرة دليل المطارة فقط فبقي الكرامة بلا دليل وهذا إذا لم يكن للمسلمين حاجة أما إذا تخففت لهم
في دار الحرب بالثياب والتساح ونحوها قسمها في دار الحرب قوله والرد أي العون والمقاتل أي المباشر للقتال مع الكفار وكذا
أمير العسكر سواء في الغنيمه لا يميز واحد منهم على آخر شيء وهذا بخلاف الاستواء الكل في سبب الاستحقاق ونسب بين بني سياتي أن شاء
المد لم قوله وإذا أحقق المدد في دار الحرب قبل أن يخرجوا الغنيمة إلى دار الإسلام شاركهم أي المدد فيها عن الشافعي فيه قولان ما ذكرناه
بنار على ما مرناه من أن الملك لا يتم للغنائم قبل حراز الغنيمه بدار الإسلام فباز أن يشاركهم المدد إذا قام به الدليل ولا ينقطع حق المدد
الابتلاية أمور الحراز بدار الإسلام والقسمة بدار الحرب وجميع الأمام الغنيمه قبل إحقاق المدد وهذا على ما حققناه للمعنى تاکد الحق وعدمه
وما استدلل به الشافعي من صحيح البخاري عن أبي هريرة ربه بعث عليه الصلوة والسلام أبانا على سببه قبل نجد فقدم أبان وصحاح
على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخبر بعد ما افتتوا إلى أن قال فلم يقسم لهم لا دليل للمعنى لأن وصول المدد في دار الإسلام المأثورة
شركة وغير مبررات دار الإسلام بمجردها فكان قد وسم والغنيمه في دار الإسلام وأما أسهامه لابي موسى الأشعري صلى الله عليه وسلم
عنه قال بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يمن باليمن فخرنا مهاجرين اليه أنا وأخوانا في الموضع منكم ثم جاء أبو ردة
والأخوة بعدهم في بيعهم خمسين رجلا من قومي فركبنا سفينة فالتفتنا إلى النباشي فوافقنا جعفر بن أبي طالب وأما به عنده فقال صبرنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم لغناهمنا وأمرنا بالاقامة فاقاموا معنا فاقامنا حتى قد منا فوافينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بغيرهم فغضبوا

قال ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب

وقد قيل ان من ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب

وهو المروي بقوله وقد بناه قوله ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب ولا بأس بان ينفذ العسكر في دار الحرب ما يشاء من الطعام والشراب

والله اعلم

ودوجه في لاها كافر حريم لا يتبعه في الاسلام وكذا لعلها في خلاف الشافعي وهو قول مسلم تبعا كما لم ينفصل لنا انه خروها فافترق
 بيننا والمسلم محل التملك تبعا لغيره بخلاف المنفصل لا حولا فدام الجارية عند ذلك اولاده الكبار في لانهم كفار حريم ولا يتبعه ومن قال من عبيدنا
 في لانهم لا يترد على مولاهم من غير يد فصا تبعا لاهل دارهم وما كان من حاله في يد حربي ففوق غصبا كانا وديعة لان يد ليست بحزمة
 وما كان غصبا في يد مسلم او في فقه عند ابي حنيفة وقال محمد لا يكون فاما قال ابي عبد الصغيف رحمه الله كذا في كمال الاختلاف في السليبي ذكره في شرح
 الجاهل الصغير قول ابي يوسف من قول محمد لا يملك المال بغير المنفق قد صارت معصومة بالاسلام فيتبعها كماله فيما اوله مال مباح فملك بالاسلام ولا يتبع
 لمصر معصومة بالاسلام الا ترى انها ليست بتقوية لانه محرم التعرض في الاصل لكونه مكلفا واباحة التعرض بعارض في وقتان
 بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضة للامتحان محلا للتملك وليست في يد حكما فلم تثبت العصمة
 في شرح الجامع الصغير ونقل المصنف عن بعضهم نقل الخلاف فقال قيل هذا قول ابي حنيفة واسم يوسف الاخر وفي قول محمد هو قول ابي يوسف الاول
 هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد لا تثبت حقيقة على العقار عندنا وعند محمد ثبت وحكاية مسر لائمة على خلاف هذا فقال فاما عقاره لا يثبت
 في قول ابي حنيفة ومحمد قال ابو يوسف استمر فاجعل عقاره لانه ملك محرم له كالمنقول انتهى وحكي غيره ان عندنا لا يصير فاما عند ابي حنيفة
 هو يفي وجهه ما ذكره المصنف ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة بل حكماء دار الحرب
 دار احكام فكانت يده غير معتبرة قبل ظهور المسلمين على الدار وبعد ظهورهم بدعوى من يد السلطان واهل الدار لاننا جعلنا شرعا سائبة
 لما في ايديهم فظاهر ما ذكرناه من حديث ابا ن شيد كونه غير في فانه قال مصنفه منعم ما هم ان القوم اذا اسلموا احرزوا الاموالهم فساءه مالا والاد
 من الماوا لارض التي فيها الماوا لانفس الماوا بخصوصه الا ترى الى قوله اترني فانه لا ياله والاستدلال بقوله عليه الصلوة والسلام فاذا قالوا
 امشي وما هم واموالهم بناء على تسميتها لاني ذلك الحديث لكن قد ضعت ابا ن جماعة مع احتمال ان يراه حقيقة الماوا تنزول لارض لاجله قال جرت
 نعمي لاننا كافر حريم لا يتبعه في الاسلام وكذا احكامنا وان حكم بالسلامه تبعا لغيره اذ هو من ديننا خلافا لشافعي وهو يقول ان المسلم كالمفصل ولنا
 انه خروها فافترق برقا والمسلم محل التملك تبعا لغيره كما لو تزوج امته الغير يكون اولاده مسلمين اذ هو بخلاف المتفصل لانهم اذ هم الجزية واولاده كالمسلمين
 فيمن لانهم كفار حريم لا يتبعونه في الاسلام ولا خلاف في هذا من قاتل من عبيده فهو في خلافا لائمة الشافعي والظاهر معهم لانه لم يخرج
 عن كونه مالا ولا صاحبنا انه لما قاتل والفر من ان سيده مسلم فقد تهر على مولاه فخرج عن يده فصا تبعا لاهل دارهم فقتضت نسبة بالية
 الى مولاه لان كمال معنى ماليتها بالملك واليد عن هذا قلنا ما كان من ماله في يد حربي غصبا فهو في لارتفاع يده للعصب واليد
 علفت ليست صيرة ولا حرمة لان الحر في الغاصب ملكا للعصب لان دار الحرب دار الفقر والغلبة قال الفقيه ابو الليث وكذا اذا كان
 وديعة عند حربي عنده خلافا لائمة الثلاثة في الفصلين لاطلاق الحديث ولابي يوسف ومحمد في فصل الوديعة لان يد المودع كيد ولوكا
 في يده حقيقة لا يكون فانيا فلذا اذا كانت في يده حكما بخلاف العصب لانه ليس في يده حقيقة ولا حكما ولا في حقيقته لان يد الحر ليست
 محرمة الا ترى انها لا تدفع يد الغائبين عن ماله فلان دفع يد هم من مال غيرهم واوردان يد المودع الحر في لما قامت مقام يده وجب
 ان تعمل عمل الاصل وهو يد المسلم لا يوصف نفسها كما ان التراب لما كان خلفا عن الماوا عمل بعصته الماوا دفع الحديث فليكون لما
 معصومة بالعصمة صاحبه اوجب بوجاهة ان المال في الاصل غير معصوم بل على الاباحة ونها يتبعهم تبعا لعصمة مالك وتبعته لاني
 انما ثبتت اذا شئت يد المالك لمعصوم حقيقة او حكما مع الاحرام وكلما جازفت هنا وذاك قد يمتنع فيه عدم الاحرام بل في الحكمية حرمة غير الماوا
 هي يد الحر في الحقيقة الثاني ان قيام يد المودع حقيقي وهو الحر في قيام يد المودع المسلم حكما فاعتبار الحكم ان اوجب العصمة فالحقيقة فيها
 والعصمة لم يكن ثابتة فلا تثبت بالشك وبرر على هذا منع انها لم تكن ثابتة بل كانت معلومة الثبوت في حين اسلام الماوا على ثبوت ملك
 حال كونه في يد الحر في النفس اوجب في ملكه العصمة بالاسلام واما ما كان غصبا في يد مسلم او في يد محمد فقال المصنف في حقيقته خلافا لما
 وقال كذا في اختلاف في السير الكبير وذكره في شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف يجمع ابي حنيفة في بعض النسخ وقال لا يكون شيئا
 ان قال وذكر في شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف يجمع محمد فلا شك ان هذا كذا لا معنى له ثم قال في النهاية انه يتبع النسخ واصلح منها

واذا خرج المسلمون من الحرب لم يخرجوا الغنيمة ولا ياكلوها منها لان الضرورة قد ارفعت ولا باختيار عتاقها وان
 الحق قد تاكل حتى يوث نصيبه ولا كذلك قبل الاخراج الى دار الاسلام ومن فضل معه علفا وطعام رده الى الغنيمة
 اذا لم تقسم عن الشافعي مثل قولنا وعنده انه لا يرد اعتبارا بالملتصص لنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد التفت
 المتصص كان به قبل الاحراز فلذا بعد القسمة تصد قوايه ان كانوا اغنياء انتقوا به ان كانوا محايروا
 صار في حكم اللقطة لاعتذار الرد على الغائبين ان كانوا انتقوا به بعد الاحراز ترد قيمته الى المخرج ان كان يقسم وان تمت
 الغنيمة فالغني يتصدق ببقته والفقير لا شيء عليه لقيام القيمة مقام الاصل فاخذ حكمه **فصل**
في كيفية القسمة قال ويقسم الامام من الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فان الله خمسها للرسول استخفافا

ان المال كان غنيما في يد مسلم او ذمي فهو في حوزة من يملكه لا يكون في يده لان رويته اسير الكسيرة على ما ذكر الامام شمس لا يرد كونه
 في الحوزة ولم يذكر في قول بي يوسف يجمع محمد لان في الاسلام قال في الجامع ولو كان ودية عند حربي او غنيبا عند مسلم او ذمي لكانا في حوزة
 وبما قول ابي حنيفة في قول ابو يوسف ومحمد لا يكون حيا وكذا ذكر في شرح الجليل للصنبري قاضي خان والتمرتاشي وغيرهما ان المال تابع للنفس
 وقد صارت معصومة بالاسلام فثبتها بالولد انه مال مباح فيملك بالاستيلاء والنفس لم تصير معصومة بالاسلام بل من سبب اندفاع شر
 به فانما هو محرم التعرض في الاصل لكونه مكلفا ملزماته وواجباته التعرض كان لغايش بشره فلما اندفع بالاسلام عاد الاصل بخلافه لما
 فانه خلق عرضة للامتنان فكان محلا للتملك في الاصل وليست في يده في حال الغصب لا حقيقة ولا حكما فليس في يده احد فلم يثبت نصيبه
 فكان مباحا بخلاف ما لو كان في يد المسلم او الذمي ودية فانه في يده ماله حكما مع الاحترام فلم يكن غنيما او يقدم من ان الملك يتم في دار الحرب
 بالظهور والعلانية كما ذكره ابو الليث ليقضي ان يزول ملكه الى المسلم بل الغاصب وح لا يكون مباحا اللهم الا ان يقتصر على نقصان الملك كسلب
 اليد قوله وليست في يده حكما انت على تاويل الاموال فرغ اسر العدو وعبد اثم اسلموا لافولهم لانه مال اسلموا عليه ولو كان ذلك العبد في
 جنائيه او ائلف متاعا لزمه قيمته لطلبت الجناية ولزم الدين لان حق ولي الجناية في رقبته فلا يمتنع بعذر وال ملك لموسى الا ترى انه
 لو زال ملكه بالبيع او الهبة لا يمتنع فيه حق ولي الجناية واما الدين ففي ذمته فلا تبطل عنه تبديل الملك وبما لان الدين شاغل لما
 فانما ملكه مشغولا به فلو اشتراه رجل منهم او اصابه المسلمون في غنيمة اسي ولم يسلم مولاه فاحذه المولى بالقيمة او الثمن فان الجناية لا تبطل عنه
 لانه يعيده الى قديم ملكه وحق ولي الجناية كان ثابتا في قديم ملكه ولو كانت الجناية قتل عمد لم تبطل عنه بجال قوله اذا خرج المسلمون من
 دار الحرب لم يخرجوا الغنيمة ولا ياكلوها منها لان الضرورة ارفعت والاباحة التي كانت في دار الحرب انما كانت باعتبار باولان
 فتاكله حتى يورث نصيبه ولا كذلك قبل الاخراج ومن فضل معه طعام او علف يرده الى الغنيمة معناه اذا لم يكن قسمة الغنيمة في دار الحرب
 بشرطه وهو انتفع به قبل قسمتها بعد الاحراز بوقية وهو قول مالك احمد والشافعي في قول وعنده انه لا يرده اعتبارا بالملتصص وهو الواحد
 الداخل والاشنان الى دار الحرب اذا اخذ شيئا فاخرجه مختص به فلما مال فعلق به حق الغائبين والاختصاص كان للحاجة وقد التفت بخلاف
 المتصص لانه واما حق قبل الاخراج ولجده واما بعد القسمة فيصدقون بعينه ان كان قائما وبقية ان كانوا ابا عوه هذا اذا كانوا
 اغنياء وانتقوا به ان كانوا محايروا لانه صار في حكم اللقطة لاعتذار الرد على الغائبين لتفرقهم وان كانوا ذميا فوافيه فلا شيء عليهم وعلى هذا
 قيمة ما انتفع به بعد الاحراز يتصدق بها الغني لا الفقير

فصل في كيفية القسمة قيل لما بين احكام الغنيمة شرع بين قسمتها ولا يخفى ان من احكام الغنيمة وجوب قسمتها وانما اورد في الفصل
 عللها كقوله مباحة وشبهه بالنسبة الى غيره من الاحكام والقسم جعل النصيب انما هو ما سجدنا قوله ان يقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها
 اى من القسمة بين الغائبين ويقسم الاربعة للاخماس بين الغائبين فيقول الحق ورس وقال المصنف لقوله تعالى فان الله خمسها للرسول
 خمسها شئنا الخمس اى لرد الخمس من ان ثبت حق الغائبين فيه فكان شئنا معنى الاخراج وهو من شئنا شئنا شئنا شئنا شئنا شئنا شئنا
 يرجع الى قول الله تعالى فان الله خمسها للرسول اى في قسمة او حاصل بيان قسمتها هو ان يعطى خمسها للقبائل والمساكين واربعة

ويصمد اربعة الاخماس بين الغنائين لانه عليه السلام قسمها بين الغنائين ثم للفارس سهمان وللارجل سهم واحد ابى حنيفة
وقال للفارس ثلثه اسهم وقول الشافعي كما روى ابن عمر انه ان النبي عليه السلام اسهم للفارس ثلثه اسهم وللرجل
سهما ولا يالا استحقاق بالغناء وغناؤه عن ثلثة امثال الرجل لانه للفرز والنبات والرجل للنبات لا غير ولا يالا حنيفة
ما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام اعطى الفارس سهمين والرجل سهما فصار سهم الفارس سهمين وللرجل سهم واحد

على ما ساقى في اربعة الاخماس للغنائين فعند ابى حنيفة من الفارس سهمان وللرجل سهم واحد وعندهما وهو قول مالك والشافعي واخذوا اكثر اهل العلم
للفارس ثلثة اسهم وللرجل سهم واحد عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين ولصاحبه سهما لفظ البخاري واخرجه ابيه في ثلثة الاخماس
وفي مسلم عنه قسم في ثلث للفارس سهمين وللرجل سهما وفي رواية باسقاط لفظ الثقل وفي رواية اسهم للرجل وللفرس ثلثة اسهم سهم لوصيه سهمان لفرسه وهذا لفظ
كلما تبطل قول من اول من الشراح كون الرازي من الرجال الرجالة ومن الغنبل الفرسان بل في بعض الاقوال القائمة قسم خيرة على ثمانية عشر سهما
وكانت الرجالة الفارسية والرجل ياتين وعن ابن عباس مثله لان الاستحقاق بالغناء وموجب المد والنجع الاجزاء والكفاية وغنا الفارس الكراي الجبل
على الاعداء والفران كان للكرة او للتمارة في موضع يجوز الفرار وهو اذا علم انه مقتول ان لم يفر كلبا يركبه لم يمتى عندني قوله فانما المقول باليد كيم
الى التسليمة الثبات وليس للرجل الا لثبات فاعني في ثلثة امور والرجل في واحد عنهما واستدل المصنف لابي حنيفة بحديث ابن عباس
عم اعطى الفارس سهمين والرجل سهما وهو غريب من حديث ابن عباس بل الذي رواه اسحق بن راهبته في مسنده قال حدثنا محمد
بن الفضل بن غزوان ثنا الجراح عن ابي صالح عن ابي جابر قال اسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم للفارس ثلثة اسهم وللرجل سهما واخرجه
ايضا طبع ابن ابي ليلى عن الحكم عن ابن عباس نحوه في حديث الخمس برواية غيره واحد من الائمة لكن في هذا الحديث منها ما في ابى
عن مجسم بن يعقوب بن مجمع بن يزيد الانصاري قال قال سمعت ابي بكر عن عبد الرحمن بن يزيد الانصاري عن عمر بن الخطاب
الانصار وكان احد الفراء الذين قروا القرآن قال شهدنا المدينة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انصرفنا عننا اذا الناس يهزرون الاباء فقال
لبعض الناس لبعضوا بالناس قالوا اومى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجنا مع الناس لوجعت فوجدنا النبي صلى الله عليه وسلم واقفا على
راحلة عند كراع الغنم فلما اجتمع عليه الناس قرار عليهم اما قمنا لك فتما مينا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم والذي نفسي بيده انه تقبلت
خير علي بل لي بيديته ففهمها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر سهما وكان الجيش الفارسي خمسة مائة فبهم ثلثة مائة فارس واعطى الفارس سهمين
واعطى الرجل سهما قال ابو داود وهذا وهم اما قالوا اني فارس فاعطى الفارس سهمين واعطى الرجل سهما قال الشافعي اما قال
فاعطى الفارس سهمين واعطى الرجل سهما فغلط الراوي عنه واهله ابن القطان بالجبل سجال يعقوب واما ابيه فجميع الراوي عنه
ومنها ما في مجمع البطاني عن المقداد بن عمرو انه كان يوم بدر على فرس يقال له شجرة فاسهم له النبي صلى الله عليه وسلم سهمين لفرسه سهم واحد
وله سهم في مسنده الواقدي واخرج الواقدي ايضا في المغازي عن جعفر بن خارجة قال قال لزيد بن العوام شهدت بني قريظة فاسا ففرس
سهم والفارس سهم واخرج ابن مردويه في تفسيره ثلثة محمد بن محمد السري ثنا السري بن محمد بن ابي ثناء يحيى بن محمد بن باقر عن محمد بن اسحق قال ثنا
محمد بن جعفر بن الربيع عن عروة عن عائشة قالت اصابت سواد رسول الله صلى الله عليه وسلم سبابا في المصطلق فاخرج الخمس منها ثم قسمها بين ابي
فاعطى الفارس سهمين والرجل سهما منها حديث ابن عمر الذي عارض به المرواه ابن ابي شبيب في مصنفه ثنا ابو اسامة وابن عمر قال
ثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين وللرجل سهما انتهى ومن طريقه رواه الدارقطني
وقال قال ابو بكر النيسابوري هذا عندي وهم من ابي شبيب لان احد بن حنبل ومحمد بن ابي بكر بن ابي شبيب وغيرهما روه عن ابن عمر خلاف هذا
وكذا رواه ابن كرامة وغيره عن ابي اسامة خلاف هذا يعني انه اسهم للفارس ثلثة اسهم ثم اخرج من نعيم ثنا ابن المبارك عن عبيد الله

ابن عمر بن محمد بن اسحق

وقد روى عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اتعازضت اياتنا اخرج روابية
خيرة ولان الكواثر من جنس واحد فيكون غناؤه ومثله غناؤه البراجل فيفضل عليه بسببهم ولانه تعذر اعتقاد مقدار
الزيادة لتعذر معرفته فبذلك حكم على سبب ظاهره للفارس سببان النفس الغنى للبراجل سبب واحد كان استحقاقه على ضعفه

بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اسم للفارس سمين وللاجل سماه ولا شك ان نعيمه سواد ابن لهبارك بن
الناس واخرجه ايضا عن يونس بن عبد الاطلى ثنا ابن وهب اخبرني عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يسمى للفارس سمين للبراجل سماه قال وقابله ابن ابي مريم وعالدين عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر العمري رواه القسبي عن ابي بصير بالشك
في الفارس او الفرس ثم اخبر عن حجاج بن منهال ثنا حماد بن سلمة ثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم
قسم للفارس سمين للبراجل سماه وخالفه النظر بن محمد بن حماد روى حديث عبيد الله متعارضا لكرخي لكن رواية البيهقي عند اثبت وروى لدا
ايضا في كتابه المتولف واختلف ثنا عبد الله بن محمد بن احمد المروزي ومحمد بن علي بن ابي روية قال ثنا احمد بن الجبار ثنا يونس بن كبر
عن عبد الرحمن بن ابي نعيم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم للفارس سمين وللبراجل سماه واذا ثبت التعارض في حديث
ابن عمر في فعله عليه الصلوة والسلام مطلقا نظر الى تعارض رواية غير ابن عمر ايضا ترجح النفي بالاصل وهو عدم الوجوب بالمعنى وهو ان الكواثر من جنس واحد
والشيات جنس واحد فما اثنان للفارس وللبراجل مدتها طرفة عين ماله ولان الزيادة ليست الا بالزيادة في الغنا ضرورة واذا تعذر معرفة الزيادة
في القتال حقيقة لان كم من اجل فاع في غير اجل فاع من فارس ولا يستكثر زيادة اغنا راجل من فارس فاما مدار الحكم على سبب ظاهره للفارس
سببان في الغنا بنفسه وفرسه وللبراجل نفسه فقط فكان على النصف وتقول لمع واذا تعارضت روايتان ترجح رواية غير يونس بن عباس وعلقت
ما فيه فان قيل المعارضة الوجهة للترك فرع المساواة وحديث يونس بن عمر في البخاري فهو صحيح قلنا قد منا غير مرة ان كون الحديث في كتاب البخاري
صحيح من حديث اخبرني غيره مع فرض ان رجاله رجال الصحيح او رجال يروي عنهم البخاري تحكم محض لا نقول به مع ان الجمع وان كان امدا ما اتفق
من لاخر اولي من ابطال احدهما وذلك فيما قلنا محال واية ابن عمر على ابل فكان اعمالها اولي من اعمال حدباء كونه سدا صبيها على ذكر
من حديث ابن المبارك ويونس بن عبد لا على وذكرنا من تابعه لما قولنا تعارض فعلاه فرجع الى قولنا يعني قولنا للفارس سمان للبراجل سم وهو غير
معروف بخيل من مخزاه لابن ابي شيبة ثم هو وزان تقدمه في سجود السجود قوله لما رضت روايتا فعلاه وبقي التمسك لرواية تقدمه هناك من
يفيد ان الصير ولا الى الفعل فافاد التمسك بوجه يصار الى القول ليس كذلك هذا واعلم ان محتاج الحديث الثلاثة اكثر فانه روى من حديث
ابن عمر واخرجه ابو داود من حديث ابن ابي عمرة عن ابيه والطبراني من حديث ابى حرم وهو مختلف في صحته واخرجه ايضا من حديث ابى كبشة
الاخاري والبراز من حديث المقداد واخرجه اسحق بن راهوية من حديث ابن عباس كذا الطبراني وابو عبيدة القاسم بن سلام واخرجه
احمد عن المنذر بن الزبير عن ابي امامة عن الزبير والدارقطني عن عبد الله بن الزبير واخرجه الدارقطني ايضا من حديث جابر واخرجه ايضا
حديث ابى هريرة واخرجه ايضا من حديث سهل بن ابي شيبة يروي مع انما لم يسلم من القتال هما الا لاني قول ابى حنيفة هناك قد علمت ان
المشاهدة محمولة على التخييل في تلك الواقعة وفي حديث ابن عمر اقبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لربوة فصر وسنا فرسنا فافاد كذا
اي عليه الصلوة والسلام على الزبير فرسه سماه وفرسه سمين وكذا حديث جابر فانه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزاة فاعطى الفارس سمانا
اسم واعطى البراجل سما بل هذا ظاهر في انه ليس هو المستر والاقال كان عليه الصلوة والسلام وقضى عليه الصلوة والسلام نحوه فلما قيل
غزاة فقد علم انه شهد مع النبي صلى الله عليه وسلم غزاة ثم خص هذا الفعل لغزاة منها كان ظاهر في ان غير ما لم يكن كذلك نعم في رواية الدارقطني

هذا الحديث في كتابه

ولا يسمي ما لا فرس من احد وقال بويوسف و ليسهم لفرسين لما روى ان النبي عليه السلام استهم لفرسين وكان الواحد قد يبي ف يحتاج الى الآخر ولهما ان البرابون اوس قاذ فرسين لفرسيهم رسول الله عليه السلام الا فرس واحد وكان القتال لا يتحقق لفرسين دفعة واحدة فلا يكون السلب الظاهر مفضيا الى القتال عليهما فليسهم لواحد هذا الا يسهم لثلاثة افراس وما رواه محمود على التثنية كما اعطى سكة بن الاكوع سهمين وهو احب

الحديث الزبير اعطاني يوم بدر في رواية له اخرى عنه يوم خيبر ولا ينافي اذا جاز كونه قسم له ذلك فيها واما في حديث سهل بن ابى خيثمة وشيخنا
 قاسم لفرس سمين وله سماوي حديث عبد الله بن ابى بكر بن عمرو بن حزم بن طريق ابن سلم في غزوة قريظة انه عليه الصلوة والسلام حمل للفارس
 وفرسه ثلاثة اسماء اسمهم له اسم ولفرسه سماوي لا يقتضي ان ذلك مستمر منه عليه الصلوة والسلام وقد بقي حديث نبى المصطلق عن عائشة وتقدم ما يعارض
 حديث بنى قريظة واما حديث ابى ليثمة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال انى جعلت للفرس سمين ولل فارس سمان فنصفها نصفها ثم علم
 لان رواية محمد بن عمران القيسى اكثر الناس على تضعيفه وقوله ولا يسم الا لفرس واحد اذا دخل دار الحرب لفرسين او اكثر وهذا قول
 مالك والشافعى وقال ابو يوسف وهو قول احمد يسم لفرسين فيعطى خمسة اسمهم سم له واربعة اسم لفرسيه ولم يذكر اختلاف في ظاهر الرواية
 عن ابى يوسف واما هو في رواية الاطراف عنه فاستدل المصنف ذلك بما روى انه سم اسم لفرسين وهذا روى عن حديث ابى عمرة عن
 بشير بن عمر بن محسن قال سم رسول الله صلى الله عليه وسلم لفرسي اربعة اسم ولى سمانا فخذت خمسة اسم رواه الدارقطني ومن حديث الزبير
 اخبرني عبد الرزاق اخبرنا ابراهيم بن يحيى الاسلمى اخبرنا صالح بن محمد عن كحول ان الزبير بن عوف فرس لفرسين فاعطاه النبى صلى الله عليه وسلم
 خمسة اسم وهذا منقطع وقد قبله الاوزاعي من كحول منقطعاً وقال فيقال الشافعى في دفعه وبشام اثبت في حديث ابيه الى ان قال بل المأثري
 لم يروا انه عليه الصلوة والسلام اسم لفرسين ولم يختلفوا انه عليه الصلوة والسلام حظر خيبر بثلاثة افراس السكت والفرب والمهجز ولم يأخذ
 الا لفرس واحد انتهى يريد بحديث بشام ما تقدم من بشام بن عروة عن ابيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير بن عوف قال اعطاني رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يوم بدر اربعة اسمهم لفرسي وسماوي وسماوي من ذوى القرى ومن رواية بشام بن عروة ايضا عن يحيى بن عباد
 عن عبد الله بن الزبير عن جده قال ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر للزبير بن العوام باربعة اسمهم سم له وسم لأمه صفيت
 بنت عبد المطلب وسمين لفرسه وهذا احسن الا ان قوله بل المأثري لم يروا انه اسم لفرسين ليس كذلك قال الواقدي في المغازى ثنا
 عبد الملك بن يحيى عن عيسى بن ممر قال كان مع الزبير يوم خيبر فرسان قاسم له النبى صلى الله عليه وسلم خمسة اسم وقال ايضا حديثي
 يعقوب بن محمد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن جهمعة عن اسحاق بن عبد الله بن كعب بن النبى صلى الله عليه وسلم قادي خيبر ثلاثة افراس
 لزيد والفرب السكت فا والزبير بن العوام فاسا وقاد حراش بن الصمت فرسين قادي البراء بن اوس فرسين قادي بوعزة الانصاري فرسين
 قاسم عليه الصلوة والسلام لكل من كان له فرسان خمسة اسم اربعة لفرسيه وسما له ولحمان اكثر من فرسين لم يسم له ويقال انه سم يسم
 الا لفرس واحد واثبت ذلك انه اسم لفرس واحد ولم يسم ان صلى الله عليه وسلم اسم لنفسه الا لفرس واحد انى هنا كلام الواقدي في
 اختصاره وقال سعيد بن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن الوليد الزبيدي عن الزبير بن ان عمرو بن الخطاب ضى الله حذفت ابى عبد الله
 ان اسم لفرس سمين ولل فرسين اربعة اسم ولعاجها سمانا فذلك خمسة اسم وما كان فوق الفربين فهو جناب وقال سعيد ايضا ثنا
 ابن عياش عن الاوزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسم للخيول وكان لا يسم للابل فوق فرسين واما ما ذكره المصنف عن البراء بن ابى
 انه قادي فرسين فلم يسم له رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لفرس واحد فقريب بل جاء عنه ملكه ما ذكرناه عن الواقدي رحمه الله
 وذكرناه ابن مندة في كتاب الصحابة قال روى محمد بن قيس عن محمد بن عمرو المديني عن يعقوب بن محمد

رواه ابن حبان

والبراذين العتاق سواء كان الا وهاب ضايف الى جنس الخيل في الكتاب قال الله تعالى يا ايها النبل تهربون بعد ذلك وعنه كذا في الخيل
ينطلق على البراذين العتاق والمجيد المقرب اطلاقا واحدا وكان العربي ان كان في الطلب والحرب اقوى فالبراذون اصبروا والبراذين عطفا
فكل واحد منهما منصفه معتدلة فاستوبا ومن دخل دالكرب فادسا قفني فمعه استحق سهم الفرسان من دخل راجلا فاشترى فرسا
استحق سهم راجل وجواب الشافعي رده على عكسه الفصل في هذا روى ابن المبارك عن ابى حنيفة في الفصل الثاني انه يستحق سهم
الفرسان المخاصل ان المعتد عند نأحالة المجاوزة وعند حال انقضاء الحرب فان السبب هو القهر والقتال فيعتد بحال الشخص
عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كما وجه من البيت تعلين الاحكام بالقتال بدل على امكان الوقوف عليه لو تعذر او تعسر حتى نشهد
الوقفة كانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانها يقتضي خوفها والحال بعد ما حاله الدوام ولا معتد بها ولا في
عديم حقيقة القتال متعذر كذا على شهر الوقفة لا حال انقضاء الصفيين فقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المنفصل اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال
فيعتد في المنفصل حالة المجاوزة فاستبان راجلا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالانصاف

ابن حبان في البراذين اوس انه قادم مع النبي صلى الله عليه وسلم فرسين فغرب خمسة اسم الا ان يذو غريب قال لك في الموطا لم اسمع باسم الاقرب
وامر دهمر الم على طريقه على الزيد على التنزيل قال كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل حديثه في مسلم قال قد منا المدينة فساق الحرب
الى ابن قال فلما اصبحنا قال عزم فرساننا اليوم بالوقادة وخبرنا اننا سلمة بن الاكوع ثم اعطاني سهمين للفارس وسهم للرجل فجمعنا الى جميعا
ورواه ابن حبان وقال كان سلمة بن الاكوع في تلك الغزاة راجلا فاعطاه من خمسة عليه الصلوة والسلام من سهمان المسلمين رده القاسم بن سلام
وقال كان سلمة قد استنقذ لفتح النبي صلى الله عليه وسلم قال بن مدي فحدثت به سفيان فقال خاض النبي صلى الله عليه وسلم قال لفتحهم وجهه
عندي اولى من عمله على انه اعطاه من سهمه والاسم لفتحهم لفتحهم في السيرة قوله البراذين وهي خيل العجم واحد بالبراذين
والفرسان من جنس الخيل وهي كرام الخيل العربية هما سواء في القسم فلا يفضل احد على الاخر وكذا لا يفضل العتيق على الهجين وهو ما يكون ابو
والعربية ولا على النصف وهو ما يكون ابو عربيا وامر برذونته قبل انما ذكرنا لان من اهل الشام من يقول لا يسهم للبراذين ورده فيه
حديثا شاذ او محتملا فيه ما ذكر في الكتاب من ان اطلاق النبل يشملها وكذا الارباب لان في كل خصوصية ليست في الاخرى وايضا
ان فضل بجد الكرو الفر فالبراذون يفضل بزيادة قوته على الحمل والصبر ولين العطف وكونه لين عطف من العرس غير صحيح لان
والبراذين النخيل والعربي اقبل للادب من العجمي من النخيل يكون احد يقول لا يسهم بالكلية للفارس العجمي بسيد ويمكن ان يكون ذكره لما نقل
عن عمر بن الخطاب في قيل العربية على المقارن وفي سيرة ابن هشام حديث ابو عبيدة قال كتب امير المؤمنين عمر بن الخطاب
سنة سلمان بن ابى ربيعة الباهلي وموابة سيدنا بعمره ان يفضل اصحاب النبل العرب على اصحاب النبل المقارن في العطاء فعرض
النبل فر به فرس عمرو بن معدى كرب فقال سلمان فرسك هذا معروف فقتل عمرو فقال بعمره عرفت بعمره فقتل بعمره فقتل بعمره
ابن مشكوح فتوجه فقال عمروه افوعدني كالكث ورعين يا فضل عيشة اذ ذلوا اس وكان كان فملك من نعمهم وملك ثبت في الناس

راسي قديم صده من عهده عظيم قاهر الجود قاسي فاسمي بل يادوا وراسي يجل من الناس في الناس قوله ومن دخل دار الحرب
فتفق فرسه امي ملك فقاتل راجلا استحق سهم الفرسان ومن دخل راجلا فاشترى في دار الحرب فرسا فقاتل فارسا عليه استحق سهم
راجل وجواب الشافعي على عكسه في الفصلين وكذا روى ابن المبارك في الفصل الثاني عن ابى حنيفة في هذا راجلا فاشترى
فرسا فقاتل عليه ان له سهم فارس وظاهر المذهب الاول والحاصل ان المعتد عند نأحالة المجاوزة امي مجاوزة الدب هو الحد الفاصل
بين دار الاسلام ودار الحرب عنده حال الحرب لان السبب في استحقاق الغنيمة اذا وجدت هو قتال في غير حال الشخص المستحق عنده دون المجاوزة
لاننا انما هي وسيلة الى السبب الى العلة الحقيقة كما نخرج من البيت لقصد القتال في دار الحرب فانه وسيلة الى السبب وحال العازي عند
بالاعتاق لا يغير فلهذا عند المجاوزة والكيل على ان المعتد حال القتال تعلق الاحكام به الراجعة الى استحقاق الغنيمة اتفاقا فيما اذا قاتل بسببه
او بعد وغيره فانهم يستحقون الرغف فظهر اعتبارا في حق استحقاق الغنيمة فانه غير متعذر ولو تعذر او تعسر فشهو والوقفة لانه اقرب
الى القتال من المجاوزة ولنا ان المجاوزة نفسها من القتال لانها يقتضي خوفها والحال بعد ما حاله الدوام ولا معتد بها ولا في
توقع القتال الى المجاوزة الى مدوم وسلوكها تهرابا لمنه لا يملككم واسي حقيقة المسافة ولا معتد بحال الدوام ولان الوقوف على

القتال

ولو دخل فارسا شراخ فرسه او وحب او آجود و هو في رواية الحسن عن ابى حنيفة لا يستحق سهم القوسان اعتبارا
للمجاورة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصد المجاورة
القتال فارسا ولو باع بعد الفرج لم يسقط سهم القوسان كذا اذا باع حال القتال عند البعض لا يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة لا القتال
ولا ويسمى ملحوك ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي ولا كنان يدرهم لهم على حسب يرى الامام

القتال متعسر وكذا على شهود الواقعة لانه حال شغل شاغل لكل احد فيتعذر على الامام استتلاجه بنفسه او بشهادة العدل بكل فرد يسقط
اعتباره بخلافه في حق افراد قليلة من الناس كقتال الصبي والعبد فاديرس في حقهم عليه دون سائر الناس فيقام في حق اهل
السبب المنقضى الى القتال ظاهرا مقاصد فيكون هو المعبر في حق العامة وانما يقبل في التعذر بان الشهادة من اهل العسكر لا تقبل
لظنهم فليس يصح بل يجب قبولها لان الشاهد على ان هذا قاتل فارسا لا يجر بذلك فعلا لنفسه بل يجر الا انه ينقص سهم نفسه فهو سهم
نفسه اولا الضرر وشكرته في اصل المنعم ليست متوقفة على شهادة هذه الاية في الحديث من قول في فتاوه من يشهد لي بجز
جبل عليه الصلوة والسلام السلب للقاتل في حين فشده واحد فاعطاه اياه وقال عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا ر عليه بنية ولا بنية
الا اهل العسكر من المقاتلة خصوصاً في غزواته عليه الصلوة والسلام ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان او المشورة لولائه في سفينة دخل
فيها بفرسه ليقاتل عليها اذا اخلص الى برهم فلا قوم قبله فاقتلوا في السفينة كان لهم سهم الفرسان ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وحب
او آجره او رهنه ففي رواية الحسن يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاورة وفي ظاهر المذهب لا يستحق لان الاقدام على هذه التصرفات
يدل على انه لم يقصد بالمجاورة بالفرس القتال عليه بل التجارة به وبسبب استحقاق سهم الفارس هو المجاورة على قصد القتال عليه لا مطلق
المجاورة ولو باع بعد الفرج من القتال لا يسقط سهم الفارس بالاتفاق وكذا اذا باع حال القتال لا يسقط عند البعض قال لمع الاصم انه يسقط لانه
ظهر ان قصده التجارة وانما انتظر حالة الغرة ومحرض بان تلك الحالة حالة النخاطرة بالنفس فلم يكن البيع دليلا على قصد التجارة لان تلك الحالة
حالة طلب النفس فيبيع فيها دليل على انه غرض الان فيه امالا لا وجده غير موافق له فربما يقتله لعدم ادبه او غير ذلك لان المجاورة
ليس هو البيع وغيره من العقود حال القتال ليكون بيعه اذا ذاك انظار الحالة للرغبات في الشراء وفي المحيط لو جاوز فرس لا يتطوع تحا
عليه للبره او ضعف او سهره لا يستحق سهم الفرسان وان كان الفرس مريضاً فعلى التفصيل المذكور فيه ولو جاوز على فرس مخصوب واستعار
او مستاجر ثم اشترى المالك فشده للوقفة راجلا ففيه روايتان في رواية له سهم فارس وفي رواية سهم راجل ومقتضى كونه جاوز فرس نفسه
القتال عليه ترجح الاول لان يراون في اجزاء السبب بفرس مملوك فهو ممنوع فانه لو لم يستره المعبر وغيره حتى قاتل عليه كما في راي قوله لا سهم
لملوك ولا امرأة ولا صبي ولا ذمي ولكن يربح لهم وليطون قليلا من كثير فان الرخصة في الاعطاء كذلك الا ان السهم فالضغ لا يبلغ السهم
ودونه على حسب يرى الامام وسواء قاتل العبد باذن سيده او غير اذنه والمكاتب كالعبد لما ذكر في الكتاب قد استدال به بان النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم كان لا يسهم الا من خرج مسلم كتب بجدته بن عامر الجودي الى ابن عباس يسأله عن عبد المرأة بجفرا انهم بل يقسم لما كتب اليه ان يسر
لها شي لا ان يسجد يا وفي ابى داود عن يزيد بن هيرز كتب بجدته الجودي الى ابن عباس يسأله عن النساء بل كن يشهدن الحرب مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال انا كتبت كتابا بن عباس بن جعدة قد كن تحفرن الحرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ان يفرس
لمن يسهم فلما وقد كان يرضخ لمن اخرج ابوداود وداود الرزدي وصححه عن عمر بن موسى الى اللهم قال شهدت خيبر مع ساداتي الى ان قال فاخبرني اهل
عامر بن النضر وانا في ابى داود والنسائي عن جعدة خبيث بن زياد اصابه بها خرجت في غزوة خيبر سادته ست نسوة فبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم بنيت اللينا فبينا فرأيتني في وجهه العصب فقال منع من فرسين تقتلن يا رسول الله فخرنا تغل الشور لعين في

لما رأى أنه عليه السلام كان لا يسهم للنساء والصبيان العبد لكن كان يرخص لهم لما استعان عليه السلام باليمن جعل اليمن لهم يعطونهم شيئا من الغنيمة يعني أنه لم يسهم لهم لأن الجهاد عبادة والذي ليس من أهل العبادة والضبي والمراة عاجزان عنه ولهذا لم يلقهما فخره العبد لا يمكنه المولى وله منعه ألا أنه يرخص لهم فخرضا على القتال مع قتلهما الخطا فريضة

ومعنى دوار الجوار وتناول السهام وتسقي السويق قال فمن حتى اذا فتح الله عليه خير اسم لتلكا اسم للرجال وبه قال الا وراسع وقال الخطابي اسناده ضعيف لا تقوم به حجة وذكر غيره انه بجمالة رافع وحشر عن رواية وقال الخطابي يحتمل انه عليه الصلوة والسلام استعان اهل الغنيمة وقال غيرهم يشبه انه انما اعطاهن من الخمس الذي هو حقه هذا ويمكن ان يكون كون التشبيه في اصل العطا وراوت بالسهم الخمس به والمعنى خصنا بشي كما فعل بالرجال واما لم يبلغ بهول الرجال الرجالة منهم سهم الرجال ولا بالقارس سهم الفرسان لانهم اتباع هول في بيعة حيث لم يفرس على احد منهم في غير التفسير العام في غير العبيد ويزيد الذي بانه ليس لاله لكون الجهاد عبادا وليس هو من اهلها ومن الامور الاستحبابية انظار التقادير بين المرفوع وغيرهم والبيع والاصل بخلاف السوقي في العسكر والمستاجر بخدمة الغازي اذا قاتل لا حيث يستعان بها كاملا وتسقط حصته من القتال من اجرة الاجير لانها من اهل فرض فلا يكون تبع في حق الحكم بل في سفره بخلافه عندنا من الغنيمة قيل اخراج الخمس وهو قول الشافعي واما في قول له وهو رواية عن احمد من اربعة الاخماس وفي قول الشافعي من الخمس وقال مالك من الخمس ثم العبد انما يرخص له اذا قاتل وكذا العبيد والذي لانهم يقدرون على القتال اذا فرض العبيد قادرا عليه فلا يقيم غير القتال في حقه مقامه بخلاف المرأة فانها تعطى بالقتال وبالحجزة لابل العسكر وان لم يقاتل لانها عاجزة عنه فاقيم هذه المنفعة منها مقامه ومعه امانها لثبوت شبهة القتال منها والا ان ثبت بالشبهة احتياطا فيه ولا يرد اعطاهم الذي اذا لم يقاتل بل دل على الطريق بان ذلك ليس رخصا بل بمقام الاجرة ولهذا يزداد على السهم اذا كان عمله ذلك يزيد قيمته عليه بخلاف ما اذا قاتل لانه عمل الجهاد ولا يسو في حمل الجهاد بين من يسهم ومن لا يسهم عليه ومن لم يقبل الله منه ولا يصح له فذلك لم يبلغ به السهم كما ذكره المصنف قالوا والسهم مرفوع انبته لانه المفعول بلا واسطة حرف فيكون هو النائب عن الفاعل وهذا على قول الاكثر واما من يميز اقامة الطرف والمجرور مع وجود المفعول فيجوز رخصه ويكون النائب لفظ به بل يستعان بالكافر عندنا اذا دعت الحاجة جاز وهو قول الشافعي وابن المنذر وجماة لا يجوزون ذلك لما في مسلم وغيره من عائشة رضوانه عليه الصلوة والسلام خرج الى بدر فلقوه رجل من المشركين يذكر منه جرأة ونجدة فقال له عليه الصلوة والسلام تو من بالثور رسول الله قال لا قال اربع فلن نستعين بمشرك اسجدت الى ان قيل له في المرة الثالثة نعم الطلق وعن حبيب بن اساف قال اتيت انا ورجل من قومي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد غزوا فقلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انما نستحي ان يطرد قوما مشركا الانستعين معهم فقال تسلمنا فقلنا لا قال فانا لا نستعين بالمشركين قال فاسلمنا وشهدنا معه قال فقلت رجلا وضربني ضربا وتزوجت بنته فقلت فكانت تقول لا عدت رجلا وشحك هذا الوشاح فاقول لا عدت رجلا عمل اياك الى النار رواه اسحاق وصححه وقال المصنف لما استعان عليه الصلوة والسلام باليهود على اليهود لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني لم يسهم لهم فبعد معارضة هذه الاحاديث والمذكور في ذلك حديث ابن يوسف اخبرنا الحسن بن عمارة عن الحكم بن مسم عن ابن عباس قال استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم باليهود فقتلهم فخرج لهم فليسهم لكن تفرد به ابن عمارة وهو مضعف واستدلوا قدي الى صحته قال وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة من يهود المدينة فخر بهم اهل الجيرة منهم كسان مسلمين يقال ابراهيم ولم يسهم لهم واستدل الزهري الى الزهري قال اسهم عليه الصلوة والسلام لقوم من اليهود قاتلوا منهم وهو مقطوع وفي نسخة ضعف مع ان يحيى بن القطان كان لا يري مراسيل الزهري وقد اذنه شيئا ويقول هي بمنزلة الميرج ولا شك ان هذه لا تقادم احاديثا لمنه في

والصكائب بمنزلة العبد لقيام الرق وقوم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج الى القتال ثم العبد غاير ضمه له اذا قاتل لانه دخل الخدمة المولى فصار كالناجر والمرأة ترضع لها اذا كانت ثداوى الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على حقيقة القتال الكنى غاير ضمه له اذا قاتل ودل على الطريق ولم يقابل لان فيه منفعة للمسلمين لانه يزداد على السهم في الكلالة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبتغى به السهم اذا قاتل لانه جهاد الاول الذين عليه كسب بدينه وبين المسلمين حكم المجاهدين

القوة فكيف تعارضها وقال الشافعي رحمه الله صلى الله عليه وسلم المشرك والمنه كين كان في غزوة بدر ثم انه عليه الصلوة والسلام استعان في غزوة خيبر يهود من بني فينقاع واستعان في غزوة مؤتة ثمان بصنو ان بن امية وهو مشرك فاراد ان كان لاجل انه خير بين ان يستعين وان يروى كما روى المسلم المعنى بخلافه فليس واحد من الحديشين مخالفا لآخر وان كان لاجل انه مشرك فقد لزمنا بعده ولا باس بان يستعان بالمشركين سخط قتال المشركين اذا خرجوا لمطوعا وبضمانهم ولا يسهم ولا يكون لهم راية مختصم ولا ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اسهم لهم ولعل رده في غزوة بدر رجاء ان يسلم قوله فاما الخمس الذي تقدم انه يخرج اوله فليس على ثلاثة اسهم سهم لليتامي وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوى القربى فيهم فقراء ذوى القربى لان غيرهم ممن الفقراء فيمكنون من اخذ الصدقات وذوى القربى لا يمل لهم هذا راي الكرخي وسياتي راي الطحاوي ان يدخل فقراء اليتامي من ذوى القربى في سهم اليتامي المذكورين دون اعتيائهم ولا يتيم صغير الاب واليتاميين منهم في سهم المساكين وفقراء ابنا السبيل من ذوى القربى في ابنا السبيل فان قيل فلا فائدة في ذكرهم اليهم كان استحقاقه بالفقر والمسكنة لا باليتيم اجيب بان فائدة دفع توهم ان اليتيم لا يستحق من الغنيمة شيئا لان استحقاقها بالجهاد واليتيم صغير فلا يستحق ومثله ما ذكر في التاويلات للشيخ ابى منصور لما كان فقراء ذوى القربى يستحقون بالفقر فلا فائدة في ذكرهم في القرآن اجاب بان انما بعض الناس قد يفيض الى ان الفقة منهم لا يستحق لانه من قبيل الصدقة ولا يمل لهم وفي التحفة بهذه الثلاثة مصارف الخمس عندنا على سبيل الاستحقاق حتى نوصف الى نصف واحد منهم جاز كما في الصدقات وقال الشافعي لذوى القربى خمس في سهم الخمس يتوسى فيه غنيهم وفقيرهم ولقول الشافعي قال احمد وعنده مالك حم الامر مفوض الى الامام ان شار قسم بينهم وان شار بعضهم دون بعض وان شار اعطى غيرهم ان كان ام غنيهم سهمهم من امرهم وقسم بينهم لانه كمثل خط الثلثين ويكون يعني باسمهم وبني المطلب دون غيرهم من القرابات ونحن نوافق على ان القرابة المودة بنا تخص بني هاشم وبني المطلب بخلاف في دخول بني من ذوى القربى وعنده قال المزني والثوري يستحق فيه الذر والاشئ ريدفع للتناهي والتناهي وهو طاهر لطلاق البنس الطلاق قوله ولذى القربى بلا فصل بين الغنى والفقر ولان الحكم المطلق بوصف بموجب ان مبدأ الاشتقاق حله لا بالتفصيل فيما بخلاف اليتامي فانهم يتبرطون فيهم الفقير مع تحقق الطلاق كقولنا وذلك لان اسم اليتيم يشترط بالاجابة فكان متقيد بمعنى بابا بخلاف ذوى القربى ثم تثنى نسبها بالغنى لانه لا يبعد كون قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب استحقاق هذه الكرامة ولنا ان الخلفاء الراشدين من قسمة على ثلاثة اسهم على نحو ما قلنا وكفى بهم قدوة ثم انه لم ينكر عليهم ذلك احمد مع علم جميع الصحابة بذلك وتوافرهم فكان اجماعا اذ لا يظن سهم خلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم والكلام في اثباته فروى ابو يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس قال خمس كان يقسم على عهده عليه الصلوة والسلام على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذى القربى سهم ولليتامي سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسمه لوكبره عثمان على منى على ثمانية اسهم سهم لليتامي وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل وروى الطحاوي عن محمد بن خزيمة عن علي بن سيف بن عدى عن عبد الله بن المبارك عن محمد بن اسحق قال سئل ابا جعفر عن محمد بن علي فقلت ارايت على ابن السبيل مطلب معنى العنة حيث في المواق بما على من امر الناس كيف صنع في سهم ذوى القربى قال سلك به والله سبيل الى كبره فقلت وكيف وانتم تقولون ما تقولون فقال لم والله ما كان اليه يصدر دون الاعن رايت فقلت فامنته قال

واما الخمس فيقسم على ثلاثة اشخاص هم لليتامى وسمهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدر من ولا يدفع الى اغنيا
وقال الشافعي لا يخرج من الخمس مستوي فيه غنيهم فقيرهم فيقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فيكون ثلثها شتم وثلثها للمطلوبون
لقولهم نكاحا ولذا في العترة من غير فصل بين العترة والفصل

كره والده ان يدعى عليه بخلاف سيرة ابي بكر وعمر انتهى وكون الخلفاء فعلوا ذلك لم يخلف فيه وبه تصح رواية ابي يوسف عن الكلبي فان الكلبي
ضعف عند اهل الحديث الا انه وافق الناس وانما الشافعي يقول لا اجماع بخلافه اهل البيت ومن ثبت هذا فكنا بانه انما فعله لظهور النص
لانه لم يكن يكمل لان يخالف اجتهاده لا اجتهادها وقد علم انه خالف في اشياء لم توافق راى جميع امهات الاولاد وغير ذلك فحين وافقنا علمنا انه
رجع الى راى اهل ان كان ثبت عنه انه كان يرى خلافه وبهذا يندفع ما استدلل به الشافعي عن ابي جعفر محمد بن علي قال كان
علي في الخمس راس اهل بيته ولكن كره ان يخالف ابا بكر وعمر قال ولا اجماع بدون اهل البيت لان ما يمنع ان فعله كان نقيته من
ان ينسب اليه خلافا وكيف وفيه منع المستحقين عن حقه في اعتقاده ولم يكن منه الا الرجوع وظهور الدليل وكذا ما روى عن عباس بن
كان يرى ذلك محمول على انه كان في الاول كذلك ثم رجع وان لم يكن رجعا فالاخذ بقول الراشد بن مع اقترانه بعد
التكبير من احد الاولاد فان قيل لوصح ما ذكرتم لم يكن سهم مستحق لذوي القربى لان الخلفاء لم يعطوهم وهو الحق وهو خلاف الكتاب
ولفعله عليه الصلوة والسلام لانه اعطاهم بلا شبهة اجاب على قول الكرخي ان الدليل دل على ان السهم للفقير منهم لقول عليه الصلوة
والسلام يا معشر بني اشم الحديث وهو بهذا اللفظ غريب وتقدم في الزكاة واسند الطبراني في مائة ثمان مائة في ثمان مائة
بن سليمان وساق السند الى ابن عباس قال بعثت نوفل بن الحارث انبيه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهما انطلقا الى عكبا
فلا تبتعيا كبا على صدقات فابتا رسول الله صلى الله عليه وسلم فافراهما فاجابا فقال لهما لا يملك لاهل البيت من الصدقات شي
ولا غنات الا يدى ان لكم في خمس لما يفيكم وكيفكم ورواه ابن ابي ماسم في تفسيره ثنا ابي شاذان ابراهيم بن مهدي المصيصي ثنا معمر بن
سليمان به بلقط رغبت عن غنات ايدى الناس ان لكم في خمس الخمس لما يفيكم وهو سادس ونقط العوض انما وقع في عبارة
الاشعري ثم في لفظنا ثبت في حق من ثبت في حقه الموضع منوع ثم هذا يقتضي ان المراد بقوله ثم ولذي القربى فقراء ذوي القربى
فيقتضي اعتقاد استحقاق فقرهم وكونهم مصارف مسترا وبنافيه اعتقاد حقيقة منع الخلفاء الراشدين اياهم مطلقا كما هو ظاهر ما روينا
انهم لم يعطوا ذوي القربى شيئا من غير استثناء فقرهم وكذا بنا فيه اعطاه عليه الصلوة والسلام الا غنيا ومنهم كما روى انه اعطاه
وكان له عشرة وعبدان وقول الله والبنى صلى الله عليه وسلم اعطاهم للمنفقة التي يدفع السؤال الثاني لكن يوجب علينا نكسة مع قبل
لان الحاصل ان القرابة المستحقة هي التي كانت تصرفه وذلك لا يحض الفقير منهم ومن الاغنياء من تاخر لوجه عليه الصلوة والسلام كما لها
فكان يجب على الخلفاء ان يعطوهم وهو خلاف ما تقدم عنه انهم لم يعطوهم بل حضروا القسمة في الثلاثة وبكر ما سيرة في تصحيح قول الكرخي
ان عمر بن اعطى الفقراء منهم سماع انه لم يعرب اعطاه عمر فقيد الفقر ويا بل المروي في ذلك ما في ابي داود عن سعيد بن المسيب
بن مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعطهم لبنى عبد شمس ولا بنى نوفل من الخمس شيئا كما قسم لبنى اشم وبني الطلق قال وكان
ابو بكر يعطي الخمس نحو قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم غير انهم لم يكن يعطى قريبا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يعطى لبنى عبد شمس
وكان عمر يعطى ومن كان بعده منه واخرج ابو داود ايضا عن عبد الرحمن بن ابي ليلى سمعت عليا قال اجتمعت انا وعباس وفاطمة
وزيد بن حارثة عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ارباب ان توليهم حقتا في هذا الخمس في كتاب الله اقسمة في حياتك

وكان ان الخلفاء الاربعة الراشدين قسموه على ثلاثة اسهم على نحو ما قلنا ولا يفيهم قدوة وقال عليه السلام يا معشر
 بني شمران الله تعالى لكم غسالة الناس وواحدة من عرق ضلوك منها الخمس والعرض انما يثبت في حق من يثبت
 في حقه العوض وهم الفقراء والكسبي عليه السلام اعطاهم النصرة الا ترى انه عليه السلام علل فقال نعم
 لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد من النص
 قرب النصرة لا قرب القرابة قال فاما ذكر الله تعالى في الخمس فانه لا يستلزم الكلام بتدركه باسمه

سليمان غني احد بعدك فانفل قال ففعل ذلك فقسمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ولاية الى كبريتي كان اخيرة من سنين عمرنا
 مال كثيرة فنزل حنا ثم ارسله الى فقلت بنا العام غني وبالمسلمين اليه حاجته فاروده عليهم فمروا ثم لم يدعني اليه احد لجهنم فليت العباس بعد ما خرجت
 من عند عمر فقال يا غني حسرتنا الفداة شيلا لا يدور علينا وكان رجلا ذا هيبا فذا ليس فيه نقيصة الا عظم فقره المظلم منهم وكيف والعباس
 كان من عبيد ولم يصيب بالفقر مع ان الحافظ المندري ضعف هذا فقال وفي حديث جابر بن مطعم ان باكر بن القيسم لذوي القربى وفي حديثه انه قسم لهم
 وحدث جابر بن محمد وحدث علي بن ابي حمزة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وفي حديث جابر بن مطعم ان باكر بن القيسم لذوي القربى وفي حديثه انه قسم لهم
 الاستحقاق على ما هو المذهب الا لم يخرج لهم منهم اجد عليه الصلوة والسلام ذلك ان القربى وان قيدت بالنصرة الموارز في الجاهلية فانهم بقوا
 بعد عليه الصلوة والسلام كان يجب ان يعطوهم فلما لم يعطوهم كان المراد بيان انهم مصارفنا ان كلا من المذكورين مصروف
 حتى جاز لا تقصر على نصف واحد كان يعطى تمام الخمس لابن ابي سبيل وان يعطى ثمانية لثلاثة لما ذكرنا من التخصيص
 فجاز للراشدين ان يصرفوهم الى غيرهم خصوصا وقد راوهم اخيرا ثم بينا اذ ذاك وراوا صرفه الى غيرهم النفع ونقول مع ذلك ان
 منهم مصروف ينبغي ان يقدم على الفقراء كما في بناءه ويدفع قول الطحاوي انهم يخرجون لان فيه معنى الصدقة يمنع كون الخمس كذا لك بل هو
 الصد لان الجهاد حقه انما فيهم لاحق لنا لزمنا ادائه طاعة له ليعبر به في سخطه ويدل على بطلانه انه عليه الصلوة والسلام لم يصرفه في حياته فلو
 فيه معنى الصدقة لم ينقل لكن يشك على هذا ان مقتضاها ان الغني من ذوي القربى مصروف غير ان الخلفاء لم يعطوهم اختيارا منهم غيرهم في القربى
 والمذهب خلافه لانه لو كان النبي مصرفا مع القربى لكان المصروف من بحيث اذا صرف اليه سقط الواجب به وليس غني ذو القربى
 عندهم كذا لك هذا والله ان يكون النبي باشم وبني المطلب وان غيره هم لان كونهم مصارف كان للنصرة فلما في ابي داود وغيره سجدوا الى سبيل
 قال انه في جدير بن طعم قال فلما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذو القربى في بني باشم وبني المطلب ترك بني نوفل
 وبني عبد شمس فالطائفت انا وثمان بن عفان فنتى ايتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله يا بني باشم لا يكره فضلهم لموضع
 الذي وضع الصدقة فيما بال اخواننا بني عبد المطلب اعلمتم وركننا وقرابتنا واحدة فقال عليه الصلوة والسلام انا وبنو عبد المطلب لاني في
 جاهلية ولا اسلام وانما نحن وبهم شي واحد وشبك بين اصابعه اشار بهذا الى نصرتهم اياه نصرة المودة والمواصلة في الجاهلية فانه ليس في ذلك نصرة
 فقال فهو شيراني دخولهم معني الشعب حين تعاقبت قریش على هجران بني باشم وان لا يبايعوهم ولا يبايعوهم والتفقد في السيرة شجرة
 وعن هذا استحققت ذرايعهم مع انه لا ياتي في نصرة منهم فقال شرح قوله قرابتنا واحدة انه عليه الصلوة والسلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
 بن عبد مناف وهذا الجد اثنى عشر منادى اولاد هاشم الذي ذرية النبي صلى الله عليه وسلم والمطلب نوفل وبنو عبد شمس فكان قرابة كل من نوفل
 وبني عبد شمس والمطلب عليه الصلوة والسلام واحدة فمقتضى استحقاق ذوي القربى ان يستحق الكل على قول شافعي او يكون فقرا لكل مصارف
 على قولنا فيمن عليه الصلوة والسلام ان المراد القرابة التي تحقق منها تلك النصرة السابقة ومنع الراشدين لهم لبناء على علمهم بما استحقاقا لبا
 انهم مصارف وراؤا غيرهم اولى منهم على ما ذكرنا قوله فاما ذكر الصدقة لم يلزم المانع من بيان سهم ذوي القربى شرع بغير حال سهم الصدقة سهم الرسول
 فذكر ان سهمه سهم رسول واحد فانه ليس المراد من قوله فان صدقة الرسول لكونها لا يكون لها سهم من لاصناف سهم على ان الصدقة في كلام

والخلفاء الراشدين

وسمى النبي عليه السلام سقط بماله كما سقط الصفي لانه عليه السلام كان يستحقه برسالة ولا رسول بعد الصفي حتى كان عليه السلام عليه
 لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال شافعي رضي الله عنه سمى الرسول الى الخليفة واخذه عليه ما قد مناه وسمي ذوي القربى
 كانوا يستحقون في زمن النبي عليه السلام بالحق ما قد مناه وقال وبعد بالفقر قال ابو عبد الله الضعيف غنمه الله هذا الذي ذكره قول الكلبي قال الطبراني في
 سهم الفقير منهم ساقا ايضا لما روي من الاجماع وكان فيه عصة الصدقة نظر الى المصير فيهم كما يحرم العمالة وسجد الاول قبل هو الا جميع
 ما روي ان عمر بن الخطاب اعطى الفقراء منهم ما لا يجامع انفق على سقوط من الاغنياء ما قد مناهم يدخلون الاصناف الثلاثة واذا دخل الواحد والاثنان والاربعة
 متغيرين بغير اذن الامام واحد واشياء الخمس كان الغنيمة هو ما خفي في غلته لا اخلاسا وسقته والخمس طيفتها او دخل الواحد والاثنان باذن
 الامام ففيه روايتان المشهورتان في ذلك اذن الامام قد التزم نصهم بالامانة فصار كالمصلحة فان خلف جماعة لها مصلحة فلخذوا شيئا من الخمس
 ولا يملكون الامام لانه ما خفي في غلته فكان غنيمة ولا يجب على الامام ان يصرهم اذ اخذ منهم كان فيه من المسلمين بخلاف الاثنان لا يجب عليه نصهم

ليترك به بذكر اسمهم فان لم يدر في السموات وما في الارض فسم الله ورسوله واحد قال ابو العباس عليه السلام انما ثابت يصرف الى بناء بني الكعبة كان
 قربة والا فالى مسجد كل بلدة ثبت فيها الخمس وفوه بان السلف فسروه بما ذكره فان هذا التفسير روي عن ابن عباس رواه الطبراني في تفسيره
 عن ابن كعب حدثنا احمد بن يونس حدثنا ابو شهاب عن ورقاء عن نيشل عن الضحاك عن ابن عباس انه قرأوا علموا انما غنمهم من شيء
 فان لم يسمه ثم قال فان لم يسمه فتاح الكلام له ما في السموات وما في الارض وفي غيره حديث عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم اذا بعث سرية ففهموا الخمس الغنيمة نصرت ذلك الخمس في خمسة فله قول هذا القائل يكون في سنة وكذا روي الحاكم من الحسن بن محمد
 بن علي بن الغنيمة فيه قال في هذا مفتاح كلام له الدنيا والآخرة قوله وسم النبي صلى الله عليه وسلم سقط بماله كما سقط الصفي لانه عليه الصلوة والسلام
 كان يستحقه برسالة ولا رسول بعده والصفي شيء كان لصفيته لنفسه من الغنيمة مثل درع وسيف او جارية قبل السنة واخرج الخمس كما
 ذالفقار وهو سيف مبنه بن الحاج حين اتى به على ربه بعد ان قتل منها ثم وفوه اليه وكما اصطفى صفية بنت حبي بن اخطب من غنيمة
 خيبر رواه ابو داود وفي سنة من عايشته والحاكم وصححه وقال شافعي رضي الله عنه سمى الرسول صلى الله عليه وسلم الى الخليفة لانه انما كان
 يستحقه بالامانة لا برسالة قال المع والجرة عليه ما قد مناه ابي من الخلفاء الراشدين انما قسموا الخمس على ثلاثة فلو كان كما ذكره فسره على اربعة ففهموا
 لا قسم ولم ينقل ذلك عن احد وايضا فو حكم ممتنع وهو الرسول فيكون مبداء الاشتقاق عنه وهو الرسالة والما قول المع وسم ذي القربى
 لم يقد تقدم ما في غنمه وقوله كانوا يتفقون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالنصرة لما روي في ما تقدم من حديث جبير بن مطعم وبعده بالفقر
 لا يخفى منعه فان قوله ولذي القربى اما ان يراد به القربى المنتهية بذلك لرافقة في الضيق والمواصلة فيه فيكون المصارف مطلقا في
 الحيوة وبعد المات واما الفقراء منهم فيهم المصارف كذلك اى في حياته وبعد ماته فليس لوجه فيه الا ما قد مناه من انه اراد ان القربى
 مصارف كغيرهم غير انه عليه الصلوة والسلام اعطاهم اختيار الاحد الجائزين لان الصرف اليهم كان واجبا عليه كما يجوز ان يقتصر على مصرف
 دون مصرف ثم راي الخلفاء الراشدون في الصرف الى غيرهم واما فقرائهم فالاولى ان يعطوا لما قد مناه وما هو الحق في التقرير وانما قال في فضل
 الصبيح اى قول الكلبي لان من المشايخ الخمس لائمة من يرجع قول الطحاوي عليه غير ان توجيهه بان عمر بن الخطاب اعطى الفقراء منهم فيه ما تقدم وقوله
 والاجماع انعقد على سقوط الاغنياء يريد اجماع الخلفاء الراشدين والافضل محل النزاع الى اليوم من العلماء قوله واذا دخل الواحد والاثنان
 والاربعة متغيرين جملة نظر الى قوله فاخذوا ولا يخفى ان الكلام ايضا في قوله فاخذوا لكن كونه بينهما على ان الثلاثة ايضا مراد من ذلك
 واحد واثنان او ثلاثة بغير اذن الامام فاخذوا شيئا من الخمس قد صرح بان الثلاثة كالواحد واما الاربعة فمتمم في الميط عن ابي يوسف
 انه قدر الجماعة التي لائمة التي لها سبعة والتي لها سبعة بعشرة ونسب الشافعي والكل اكثر اهل العلم انه يحمس باخذ الواحد لانه مال حرم
 اخذ حصرا وكان غنيمة فتمس بالنص ونحن واحمد في رواية عنه منع انه يسمى غنيمة بل الغنيمة ما اخذ قهرا وغلته لا اخلاسا وسقته او اذا
 انما ياخذ بمجبة فكان هذا الكتابا باسبابها من المباحات كالاخطاب والاصطبا ومحل الخمس ما هو الغنيمة بالنص بخلاف ما قاسوا عليه
 من الواحد والاثنين او اخلا باذن الامام لان على الامام ان يصرهم حيث اذن لهم كما عليه ان يصر الجماعة الذين لم يمتنعوا كالاربعة
 او كالعشرة او اذا دخلوا بغير اذنهم مباحا عن توبين المسلمين والدين فلم يكونوا مع نصرة الامام متلخصين وكان الماخوذ قهرا غنيمة وخذله

بأنه

فصل في التنفيل قال لا بأس بأن ينقل الامام في حال القتال ويحرض على القتال فيقول قتل قتيلاً فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما دفعتم من لان التحريض منه في السلبه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال هذا نوع من التحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكره وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينقل بكل المواقف فيلحقه حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينقل بعد حراز الغنيمة بما ذكره لان حق الغير قد تأكد فيه بالاحراز قال الامام في التنفيل لا بأس بالتحريض على القتال في غير ذلك من المواقف

هذا اذا ترك نصره واسلمه

فصل في التنفيل نوع من الغنمة فالغنة بها وقدم ملك الغنمة لانها بضابط وهذه بضابط لانه الى راي الامام بان ينقل قبلها كثيرا ونحوها والتنفيل اعطاه الامام الفارس قوق سهمه وهو من المنقل وهو الزائد ومنه النافذة للزائد على الفرس ويقال قوله والله لا يملك ايضا ويقال نقله تنفيلاً ونقله بالتحفيل نقلان فميتان قوله ولا بأس بان ينقل الامام اي يستحب ان ينقل نفس عليه في الميسر وسيدكر المع انه تحريض والتحريض مندوب اليه وبه تياكده ما سلف من ان قول من قال لنقل لا بأس انما يقال لما ذكره اولى ليس على عمومه واعلم ان التحريض واجب لنفس المذكر لكنه لا ينبغي في التنفيل ليكون التنفيل واجباً بل يكون بغيره ايضا من المصلحة الحسنة والترغيب فيما عند الله فاذا كان التنفيل احد خصال التحريض كان التنفيل واجبا من غير ان كان سوا ذلك الفصال الى المتنصر يكون استقام الواجب به دون غيره مما يسقط به اولى وهو المندوب فصار المندوب اختيار الاستقام به دون غيره لا هو في نفسه بل هو واجب بخلافه انا ما قبل في التنفيل ترجيح البعض وتوحيده بالخيرين وتوحيده بالمسلم حرام فليس بشي والاحرام للتنفيل لا يستلزمه موادها قبل قبوله حال القتال لان التنفيل انما يجوز عندنا قبل الاصابة سواه كان يلزم المقتول وغيره وشكل قوله عليه الصلوة والسلام قتل قتيلاً فانما كان بعد فراغ الحرب في حين قوله فيقول من قتل قتيلاً فله سلبه ومن اصاب شيئا فلوله او يقول للسرية قد جعلت لكم النصف او الربع بعد الخمس او قال للعسكر كل ما اخذتم فهو لكم بالسوية بعد الخمس او للسرية لم يجر لان فيه البطلان السمان في اجبا الشرع اذ فيه تسوية الفارس بالراجل وكذا لو قال يا مبتسم فهو لكم ولم ينقل بعد الخمس لان فيه البطلان الخمس الثابت بالنفس وذكر في الصحيحين عند الحديث بطل ما ذكرنا من قوله من اصاب شيئا فلوله لا سيما واللازم فيها وهو بطلان السمان المنصوصة بالتسوية بل وزيادة حرمان من لم يصيب شيئا اصلا بانتمائه فهو اولى بالبطلان والفرع المذكور في الحواشي وبه ايضا ينبغي ما ذكر من قوله انه لا ينقل بجميع المواقف جاز اذا راي المصلحة فيه وفيه زيادة ايجاب الباقين واثاره الفتنة فلا ينقل بجميع المواقف لان فيه قطع حق الباقين ومع هذا الفعل جاز اذا راي المصلحة فيه فيحمل التنفيل الاربعة الاخماس قبل الاحراز بدار الاسلام وبعد الاحراز لا يصح الا من الخمس وبه قال احمد وعندهما والشافعي لا يصح الا من الخمس لانه المفوض الى راي الامام والباقي للغانين قلنا انما هي حصة بعد الاصابة اما قبلها فهو مال الكفار وفي نظر لان حقيقة التنفيل انما هو ما يصاب لا حال كونه المم فان حقيقة تعليق التملك بالاصابة وعند الاصابة لم يمتحن مال الكفرة نعم من الغنائم فيه ضيق ما دام في دار الحرب بخلافه بعده وعلى هذا لو كان القتال وقع في دار الاسلام بان جميعا العدو وليس لان ينقل الا من الخمس لا سيما بجزء الاصابة صار محزوا اسلام قولنا لانه لا حق للغانين في الخمس او وعليه انه لم يكن حقا لهم فهو للاصناف الثلاثة فكما لا يجوز البطلان حق الغنائم كذا لا يجوز البطلان حق غيرهم ايجاب انما يجوز باعتبار حمل المحتل اي من احد الاصناف الثلاثة وحرف الخمس الى واحد من الاصناف يكفي لما قدمنا انهم مصارف ولهذا قال في الدتيرة لا ينبغي للامام ان يضييع في الغنى ويجعل نقله بعد الاصابة لان الخمس حق التواحين لا الاغنيا فجعله للاغنيا بطلان حقه قوله واذا لم يحمل السلب للقاتل فهو من حصة الغنيمة والقاتل وغيره سواه وهو قول مالك قال الشافعي السلب للقاتل لو كان من اهل ان يسم له وبه قال محمد لانه قال اذا كان من اهل السهم او المذبح وشروط الشافعي الاول قوله واحد او اثنين

نحو قوله

او قوله

او قوله

وقال الشافعي لا سلب للقاتل اذا كان من اهل النسيء وقد قدم قبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلب الظاهر انه
نصب شرع لانه بعث له وكان القاتل مقبلا اكثر غناء فيختص بسلبه اظهار التفاوت بينه وبين غيره ولنا انه ما نفي
الحديث فيكون غنمه فيقسم قسمه الغنائم كما نطق به النص قال عليه السلام بحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلا ما طابت به نفسك

ارسل ان احد ما يقول احد والثاني لا سلب وخبرنا ان لقتله مقبلا لا بد بر اوله ان يرمى سما الى صف الشرير فيصيب احد فيقتله لان ذلك
ليس غنا كثيرا اذ كل احد لا يجز عنه استدلال عليه باروى الجماعة الا النسائي من حديث ابي قتادة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى جنين فساو الى ان قال فقال عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا عليه ينة فله سلبه قال فقلت من يشهد لي ثم حلفت ثم قال مثل ذلك
في الثانية فقلت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك باقتادة فاقضت عليه الفضة يعني قصة قتله للقتيل فقال جل من اقوم
صدق يا رسول الله وسلب لك القتل عندي فارضه من حق فقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان لا يمد اليك احد من اهل المدينة يقاتل عنك
ورسول فخطبك سلبه قال عليه الصلوة والسلام صدق فاعطاه اياه فقال فاعطانيه واخرج ابو داود في سنة عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم قال يوم حنين من قتل كافرا فله سلبه فقتل ابو طلحة يومئذ عشرة رجال واخذ اسلامهم ورواه ابن حبان الحاكم وقال صحيح على شرطه مسلم
خلاف في انه عليه الصلوة والسلام قال ذلك انما الكلام ان هذا منه نصب الشرع على العموم في الاوقات الاحوال كان ثمره ايضا بالتفصيل قال في ذلك
وغير ما يحضها فنصب الشرع لانه هو الاصل في قوله لانه انما بعث لك فله سلبه كونه متفिला هو ايضا من نصب الشرع والدلالة على ذلك
استدل المم على ذلك في عليه الصلوة والسلام بحبيب بن ابي سلمة ليس لك ملك من سلب قتيلا لا ما طابت به انك انك انك انك انك انك
على حديثي قوله من قتل قتيلا فله سلبه فهو ان متفيل في تلك لقراءة لا نصب عام للشرع وهو من نص الحديث احسن لكنه انما رواه الطبراني في
معجمه الكبير الوسيط بلغ حبيب بن سلمة ان صاحب قبر من خرج به بطريق اذربيجان ومعه زمر دياقوت وتوتو وغيره فخرج اليه فقتله فجار باسوه
فارا ابو عبدة رفران خمسة فقال له حبيب بن سلمة لا تحرمي رزقنا رزقنا الله فان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل السلب للقاتل
فقال ما ذا يا حبيب في سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما للمرء ما طابت بنفسه فامره هذا معلول بعروين واقدر رواه آخر
بن راهوية حدثنا بقية بن الوليد حدثني رجل عن كحول عن جنادة بن امية قال كنا معك من هذا القوم فذكر حبيب بن سلمة لاهلنا الى ان قال
فيما بسلبه على خمسة ابل من ابي حاج الباقوت والبريد فاجابني بانته وكذا ابو عبدة قال لغيره فقال حبيب لا ابي عبدة قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
قتل قتيلا فله سلبه قال ابو عبدة لانه لم يزل ذلك ملا به وسبح معاذ ذلك في ابا عبدة وحبيب بن سلمة فقال معاذ لا تنقي الله وما خذنا
بفسدناك فانا لك طابت نفسنا لك وضمم بذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فاجمع انهم على ذلك فاعطوه حد النفس فباع حبيب بالعت دينار وفيه كسرة
بمحول ويحضر المم انه جعله خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بحبيب وليس كذلك ساء حبيب بن سلمة وصواب حبيب بن سلمة
قد لا يضر ضعفه فانا انما استالس به لانه محتمل لفظ روى عنه عليه الصلوة والسلام قد ينادى بالي البخاري ومسلم من حديث حبيب بن سلمة
بن عوف في مقتل ابي حبل يوم بدر فان فيه انه عليه الصلوة والسلام لمعاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عوف اجد ماراى سيفهما كما قتله
ثم قضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح وحده ولو كان مستحقا للقتل لقضى به لهما الا ان البسطة وفيه بان غنيمته بدر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم
بفضل الكتاب يعني من يشار وقد قسم جماعة لم يحضروا ثم نزلت آية الغنيمية بعد فقضى عليه الصلوة والسلام السلب للقاتل استقر الامر على ذلك
استنى يعني ما كان اذ ذاك قال السلب للقاتل حتى يصح الاستدلال فديعي انه قال في بدر ايضا على ما خرج ابن مردويه من طريقه في ذلك
عن ابي صالح عن ابن عباس عن عطاء بن عبلان عن عكرمة عن ابن عباس قال قال عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فجار باسوه

في

في

فان ظهر عليها المسلمون فوجدوا المالكون قبل العينة هي ليعم بغير شي وان وجدوا بعد العينة اخذوها بالقيمة ان اجبوا قوله عليه السلام فيه ان جدته قبل العينة فهو لك بغير شي وان وجدوا بعد العينة فهو لك بالقيمة ولا مال لك القديم زال ملكه بغير شي فكان له حق الاخذ بنظره الا ان في الاخذ بعد العينة ضرا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فيأخذ بالقيمة ليحسد النظر من الجاهلين الشركاء قبل العينة عامة فيقول الضار فيأخذ بغير قيمة وان دخل دار الحرب باجر فاشترى لك واخرجك الى دار الاسلام فما لك الاول انما انشاء اخذ بالقيمة الذي اشتريته انشاء تركه لانه يتضرر بالاخذ مما لا ينبغي له تدفع العوض مما يملكه كان عند النظر فيما قلناه ولو كان يتضرر بعرض يأخذ بقيمة العرض لو هو لمسلم يأخذ بقيمة لانه ثبت له ملك خاص يزال الا بالقيمة ولو كان مغنوما وهو مثل يأخذ قبل العينة ولا يأخذ بعد هالك الاخذ بالمثل غير مفيد كذا اذا كان مغنوما لا يأخذ لما يملكه اذا كان مغنوما بمثل فدراد وصف

السام فلاشي روى عنه الفياض عن ابي عبيدة بن ميثم في ذلك روى بسنده الى سليمان بن يسار عن زيد بن ثابت شروى ايضا بسنده في قوله عن خلاص ان عليا بن ابي طالب قال من اشترى ما حرز العدو فهو جاز والعجب من لشك بعد هذه الكثرة في نفى اصل هذا الحكم ويدور في ذلك من ضعيف بالارسال والتكلم في بعض الطرق فان الظن بلا شك يقع في مثل ذلك ان هذا الحكم ثابت وان هذا الجمع من علماء المسلمين لم يعمدوا للكذب بعيدا وقع غلط لكل في ذلك توأفوا في هذا الغلط بل لا شك ان الراوى الضعيف اذا كثر في معنى ما رواه يكون مما اجاد فيه وليس يلزم الضعيف الغلط وايمان ان يكون اكثر حال السهو والغلط في مع اعتقاده بما ذكرنا من الاية والحديث من الصحيح وحديث الضعيف كان قبل احرازهم بدار الحرب الا ترى الى قوله وكانوا اذا انزلوا منزلا لم ينفوا عنها ففهم انها فعلت ذلك وهم في الطريق واما المعنى فما اشار اليه المعقول الاستيلاء وروى على مال سباح يعني الاستيلاء الكاين بعد الاحراز في حالة البقا وروى على مال سباح فنبه سببا للملك كاستيلائنا على اموالهم فانه فاهم لنا الملك فيه الا لهذا المعنى وهذا هو كونه سباحا اذ ذاك لان العصمة ثبتت على منفاة الدليل وهو قوله لم هو الذي خلق كلهم فاني الارض جميعا منه فانه يقتضي اباحة الاموال بكل حال وانما ثبتت ضرورة تمكن المتعاقب من الانتفاع فاذا زالت المكنة من الانتفاع عاد سباحا حوزوا على التحقيق واليقين بتباين الدارين فان الاحراز يكون تاما وهو اقتدار على الحمل حاله والاولا لا يخلو الى وقت حاجته بخلاف اهل البغي اذ احزنا اموالهم لانهم لا يزلون ملكهم لان العصمة ومكنة الانتفاع ثابتة مع اتحاد الدار والملة من وجه فلا يزل الملك بالشك ثم اجاب عن قوله المظهور لا يصلح سببا للملك فقال ذلك في المظهور لنفسه المظهور بغيره فلا فانا وجدناه صلاح سببا لكرامة نفوق الملك هو الشواب كما في الصلوة في الارض المنصوبة فما ظنك بملك لذي نيوى والقياس على استيلائهم على رقابها فاسد لانها ليست بالاولى على غصب لمسلم مال المسلم وذلك لانه ليس فيه احراز يزيل الملك على ما ذكرنا في الباغي واورده عليه ان العصمة اذا زالت بالاحراز بدارهم لم يستيلاء المظهور يحتاج الى هذا الكلام وان لم يكن زالت لم يصير ملكا لهم واجيب بان العصمة الموتمة باقية لانها بالاسلام والموتومة زالت لاسبابها اذ قال ان كان الملك ال تباله والقيمة صار سباحا واول وان لم يسلط لزم الثاني فالمدار الاباحة وعدمها ثم الوجه لاجابة الى اثبات انه مظهر بغيره وكذا لان الاستيلاء ان اراد به ابتداء الاخذ او خاله في دار الحرب يجب كونه مبيحا بعينه لانه ظلم وهو قبيح لنفسه فهو موصوف لنفسه وان كان تحميم الغصب لقيام ملك بغيره فهو قبيح لنفسه على ما عرفت في الاصول على كون الغصب مقيده الملك لك اجيب بان المقيد له هو الضمان على ما في توجيه من الكلام بل نقول ليس الاستيلاء الاول سببا للملك ولا الاخذ الى دار الحرب بل لا يدخل سبب والمكنة الانتفاع سبب لاجابة وهو لا يتصف بمثل ولا حرة لانه ليس من الافعال ثم الاستيلاء الكاين في البناء على ذلك لاسال لمباح سبب ملك لكافر وهذا الاستيلاء ليس بمحرم لانه على مال مباح واباحة سببته مما ليس بمحرم وهو زوال المكنة فاما الاخذ بالملك فاسباب بغير ذلك مما ذكرنا فكان الوجه منع ان سبب الملك هنا مظهر لنفسه وغيره بل هو امر مباح والسبب بعيد لا يؤثر في السبب لانه سبب في غيره على ما عرفت من ان العلة البعيدة لا اثر لها في المعلول بخلاف الغصب فانه لا يستعقب في اصلا وقول بعضهم في التفرير لانه اسي الاستيلاء وروى على مال مظهر معصوم لان استيلائهم انما يتحقق بعد الاحراز وبلد ارتفعت العصمة فورد على مباح كما للمسلم ثم اذالم يحجز البنا يقتضيه ان المباح صرح وليس كذلك بل ما معصوم عليه غيب الفاسط على الخلاف المتقدم وسببانه ليس في يده بل كفي المنع بان يقال لا نسلم انه مظهر لانه ورد على مال مباح ثم قوله فان ظهر عليها المسلمون فوجدوا المالكون قبل العينة فني لم يغير شي فان جاز بعد العينة اخذوا بالقيمة لان اجبوا قوله عليه الصلوة والسلام فيه ان وجدوا بعد العينة اخذوها بالقيمة ان اجبوا قوله

في

ان

قال فان استرا عبدا فاشتروه رجل واخرجه الى دار الاسلام فققت عينه واخذ ارشها فان لم يلبس ياخذ بالثمن الذي اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلا يأخذ بمثل ذلك لا يفيد ولا يحيط شئ من الثمن ان لا يقابلها شئ من الثمن تجوز الشفعة لان الصفقة لما تحولت الى الشفعين صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شرعا فاسد والاوصاف تضمن فيه كما في الفصيح هم هذا الملك صحيح فافتروا وان ستر اعبدا فاشتروه رجل بالف درهم فاشره ثمانية وادخلوه دار الحرب فاشتروه رجل آخر بالف درهم فليس للموكل الاول ان ياخذ ومن الثاني بالثمن ان لا سرور على ملكه والمشتري الاول ان ياخذ من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذ المالك القديم بالقيس انشاء لانه قام عليه بالثمن فيما اخذه لهما وكذا اذا كان الماسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان ياخذ واعتبارا بحال خضرته

لازم يفتي قيام ملكه اجيب بالبيع فان الواهب له ان ياخذ ما يهبه بعد زوال ملكه عنه شرعا وكذا الشفع قدّم على المالك المشتري في الاخذ ولا ملك
حاصل ان في الشفع صور القيد فيها غير المالك على المالك كما ان ملك فلان يقدّم غير المالك او سلمه وهو ما ذكرنا فانه لا ملك لاحد
في المضمون قبل القسمة فجزءه القوي بغيره يصير فان الشفعة اولى في الحق دون الملك ثانياً هي شركة حاشية في جانب ضرر كل واحد خفسته كثيرة وصوره
الشفعة شبيهة اخذها بالقيمة بعد القسمة لتقدمه في اثبات ملك متفق بازالة ملك موجود بالثمن وفعالته الجواز والخلطة مع دفع ضرر التلاف مال الآخر
وشبهه بالتاجر اذا دخل دار الحرب فاشترى ما استولوا عليه من المسلمين فانه ازالة ملك ثابت بعوض باحداث ملك ايل بعوض بقدره وهي المسئلة التي
ذكرنا ما وبذل ان الشارع لما لم ينزل الملك فخاص الحادث للغازي في مقابلة غنا حصل له بمقابلته مال بذل الا بهل البعده النظر ونجف الضرر الحاجب
فلان يزيله ببيع ملك حصل بعوض بعوض من الجانيين او لو ان التاجر اشتراه بعوض ياخذ بالقيمة العرضية او لو ترك اخذه بعد العلم بشراءه او لم يترك
زمانا طويلا لان اخذه بعد في ظاهر الرواية في رواية سماعة عن محمد بن ابي كاسم الكاشف اذ لم يطلب الشفعة والظاهر الاول لو يوجب لمسلم اخذه بالقيمة لانه ثبت له ملك خاص في مقابلة
ما كماله او نقل من لمانه اذا كانت اذ المال ثابت معنى لان المكافاة مطلوبة والظاهر ان القبا عا فلا يزال الا بالقيمة وقد يمنع هذا بالرجوع ولو كان ما اخذ
الكفار من مال المسلم مثليا كالدارهم والدنانير والخطوة والسيل الزيت ثم غنمته المسلمون ياخذ المسلم قبل القسمة بغير شئ ولا ياخذ بعد بالانه لا فائدة فيه
لان اخذه بالمثل غير مفيد وكذا اذا كان المثل موهوبا من الكافر للموحد ليس فيه الا المثل وهو انه غير مفيد لما قلنا وكذا اذا كان الذي اخذه من الكفار
مشتري بمثله قد راو وصفا ليس لصاحبه القديم ان ياخذ لانه غير مفيد وقيد بقوله قد راو وصفا لانه لو اشتراه المشتري باقل قدر امته او بجنبه لكن لو
منه او احسن فان له ان ياخذ بمثل ما اعطى المشتري منه فخرج اختلاف المولى والمشتري منهن في قدر الثمن لقول قول المشتري مع بمينة لانه
انما يملك عليه ما لا يقربوه به كالمشتري مع الشفع اذا اختلفا في الثمن الا ان يقيم المالك البينة انه اشتراه باقل فثبت ذلك قوله فان حضر
عبد فاشترى له رجل فاخرجه الى دار الاسلام ففقيت عينه واخذارهما فان المولى ياخذ بالثمن الذي اخذه من العدو ولا ياخذ الارش لان ملكه فيه
صحيح لانه اخذ قبل ملك صحيح كما لو قتل العبد بخلاف المشتري شره فاسد اعلى ما سذكر فلو اخذه اى الارش اخذ بمثله وراهم او دنانير وعلمت انه لا يفيد ولو
بزايوة او نقصان ولو كانت امته فباعها الغانم بالف فولدت في يد المشتري ما شت فاراد المالك خذ الولد فغنداني يوسف له ذلك بالعتد
محمدة منمنا ولا يحيط شئ من الثمن بالنقص من عينه لان الاوصاف لا يبقا بلهاشئ من الثمن مع العين كالوصف لانه لا يحصل بها وصف الا لوصاف
وقد فأت في ملك صحيح فلا يبقا بلهاشئ من الثمن فلا يقطعه انتاشئ منه وانما لم يبقا بل شئ من الثمن الوصف لانه تابع وبفواته لا يقطعه شئ من الثمن
ولهذا لو ظهر في المبيع وصف مرغوب فيه وقد فأتاه عند العقد لم يكن للبائع ان يطلب شيئا بمقابلته ولو اشترى عبد فقتلته يده او عينه قبل القبض
لا يقطعه شئ من الثمن والعقد كالأرش يستشكل ان الوصف انما يقابل شئ من الثمن اذ لم يعبر مقصودا بالتناول ما اذا صار فاحظ من الثمن كالحال
اشترى عبد افقتية عينه ثم باعها بخرجة فانه يحيط من الثمن بالبائع ولو اهرت في يده بافنة سامة لا يحيط بل بمائع على كل الثمن كذا في الشفعة اذا
كان فوات وصف المشتري لفعل قصدي قبول بعض الثمن كما لو اشترى شخص بعض بنار الدار المشفوعة فانه لا يقطعه عن بيع حصته ولو فأت ما
سواء كان حجب شجر البستان نحو ولا يقابل شئ من الثمن بهذا او على طلائه قوله بخلاف الشفعة لان لك في القصد انما في غيره فالشفعة المسئلة التي نحن فيها سارة وجيب ان الوصف
انما يقابل بعض الثمن عند مقصود بالتناول في الملك الفاسد موضع حجبنا الشبهة كما ذكرت مسجلة المرجح لانه لا ينافي على لانه لا يشبهه حكم الحفنة فيها ملك فشفعة المشتري

ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبنا واحرازنا وملاك عليهم جميع ذلك لان السبيل لنا فيبذل الملك في محله
 والمحل المال المباح المحرم معصوم بنفسه كذا امين سواء لانه ثبتت الحرمة فيه من جهة نجلان فاقام لان الشريعة اسقطت عصمتهم جزاء لثباتهم
 وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء واذا ابق عليه مسلم لمسلم قد خلل بهم فاحذر ان يملكوا عند ابي حنيفة به وقالا يملكون لان
 العصمة لحق الملك لقيام بها وقد زالت لهذا لو اخذوا من اهل الاسلام ملكوا له انه ظهري بل على نفسه بالخروج من اربابنا سقوط اعتبارها
 لتحق يد المولى عليه فكيف لا من لا نفع قد زالت يد المولى فظهور يد على نفسه ميار معصوما بنفسه فلم يبق محله الملك بخلاف المتروك
 يد المولى باقية لقيام بها اهل الدار فخرج ظهري بذلك واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة به باخذ الملك القديم بغير شيء هو جوا
 كان او مشترى او مخنوقا قبل القسمة وبعد القسمة يؤتى عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغنائم وتعد ربحنا عنهم

من حيث وجوب تحويله الى الماني الشراء الصحيح الذي لا يشبه الفاسد فالتمس بقابل العين لا غير وقوله لان الاوصاف لنفسه في اي شيء
 الفاسد لانه كالتغيب من حيث وجوب فتح السبب فالتمس على تقوم الصفات هو الغصب انما لزمه ذلك مراعاة لحق المالك مباينة في
 دفع الظلم والبيع الفاسد ووزني ذلك لتحقن الرضا في من الجاهل من غير ان اشيع ابرارنا ضياعا في حق المحل طلب رد كل منعه الى الاثر
 وفي الكافي قولان الاخذ للمالك القديم مع ثبوت الملك الصحيح للمشتري من العدة وثبت بخلاف القياس نفسا وهو قوله ان شار اخذه بالتمس
 وهو اسم لكل فلا يحيط عنه هذا ولو ان فني نينا عند الغايب المتقسم له فانه قيمة وسله لا فاني فلما كان الاول اخذ من الثاني بالقيمة اعنى عند
 ابي حنيفة وقالا القيمة سليما وبني التي اعطى بالثاني للملك لانه فوت وصفت فلا يسقط شيء من ثمنه ولا اذ طاف وهو مقصود فهو كفوات
 فليست حصة من القيمة كالولد مع الامم في القيمة لم يولد بل هو ان اخذت ان فوات الطرف بها بفعل الذي كذا فكان ثمنها شيئا سليما ثم قطع طرفه باختياره كان باختياره
 بخلاف ما في الكتاب ان الثاني غير بغير رضاه قهرا بملكه سر و اجارية واحرزوا باثم ثم المسلمون فوكت في سهم غانم فباعها بالثمن فوكت في يد المشتري
 فماتت فاراد المالك القديم اخذ الولد فعند ابي يوسف له ذلك بالثمن وعند محمد حصة من الاثمن وذلك ان لقيم الاثمن على قيمة الام يوم
 وقيمة الولد يوم الاخذ في اصحاب كلا فهو حصة قيمته وان اراد الكفار عبد المسلم فاشتره رجل منهم بالثمن فاشتره ثانيا او اخذوا دار الحرب فاشترى

رجل اخر بالثمن فليس للمولى الاول وجوب الماسورة اول ان ينده من الثاني وكذا لو كان الثاني غائبا كما سينكر لان الاسماء ورد على
 بل على الثاني فانما ثبتت حق اخذه للمشتري الاول حتى لو ابي ان ياخذ له لم يلزم المشتري الثاني اعطاه للمولى الاول ولو كان المشتري الاول
 وبيع له اخذه مولاه من الموهوب للقيمة كما لو وبيع الكافر لمسلم ثم اذا اخذه المشتري الاول من المشتري الثاني بالثمن فاراد
 المولى الاول ان ياخذ من المشتري الاول اخذه بالثمن لانه قام عليه بذلك هو وان نصر بذلك ففني مقابلة العبد الذي عوضه بخلاف
 ما لو اخذه بالثمن فانه يفوت الاثمن الاخرى على المشتري الاول بلا عوض اصلا فرج لوباع المشتري من العبد والعبد من غيره اخذه
 القديم من الثاني بالثمن الذي اشتراه به ان مثليا فبمثله او قيميا بان كان اشتراه متاعا فبقيمة لان المشتري الثاني قايم مقام المشتري الاول
 وليس للقديم ان يتفضل بعد الثاني لياخذ من المشتري الاول بالثمن الاول لاني رواية لمن ساعته عن محمد بن عمار الرواية الاول فالوجه

في المبسو وفيه ان الكفار لو اسلموا قبل ان يبيع لم يكن للقديم ان ياخذ قوله ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة الكانية بالا حراز بدالهم
 مدبرينا ولا امهات اولادنا ولا مكاتبنا ولا احرازنا وملاك نحن عليهم جميع ذلك لان السبب هو الاستيلاء التام انما يفيد الحكم وهو الملك لا يرد
 عليه في محله المال المباح والمحرم معصوم بنفسه وكذا من سواه ممن ذكرنا من تدبيرنا ومن بعدهم لا يثبت الحرمة فيهم من وجه
 الاسلام بخلاف رقايم لان الشريعة اسقطت عصمتهم خيرا على جانيهم بالكفر ولا جناية من هؤلاء وتفرغ على عدم ملكهم هو لا وانهم لو اسروا ام ولد
 لمسلم او مكاتب او مدبر انهم ظهري دارهم اخذه ملكه بعد القسمة بغير شيء ويحرض الامم من وقع في قسمة من بيت المال قيمة وادانتها في تاجر
 منهم اخذه منه بغير ثمن ولا عوض قوله فان اتى عبد لمسلم او ذمي وهو مسلم ودخل عليهم دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة وقت لا يملك
 وبقال مالك محدثون الاستيلاء على مال قابل للملك محرز ابد الحرب وبيع تيم الملك لهم وفيه سقوط عصمتهم لاننا لحق المالك قدرا
 وصار كما لو بذت اليهم دابة اى قدرت من باب ضرب لان مصدره جارند ودا كما جار على هذا القياس وكما لو اخذوا العبد الا بغير

الملك

الملك

وليس له على الملك جعل الا بئذ لانه حامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه وان نكح بغير اليهم فاخذوه ملكوه لتحقق الاستيلاء اذ لا بد للمعصاة لتظهر عند
الخروج من دار الخلافة العبد على ما ذكرنا وان اشترى رجل وادخله دار الاسلام فضا حبه ياخذ بالقرن انشاء ما يذوق ان يبق عبد اليهم وذهب
بقرن ومناخ فاخذ الشوكون ذلك كله واشترى رجل ذلك كله واخرجه الى دار الاسلام فان المولى ياخذ العبد بغير شئ والقرن والمناخ بالقرن هذا عند
وقالا ياخذ العبد ما معه بالثمن انشاء اعتبار الحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد واذا دخل الحرب دارنا بامان واشترى عبد مسلماً
وادخله دار الحرب عتق عند حقيقته وقالا لا يفتق لان الانزلة كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه بقي في يده
ولا بد حقيقته ان تخليص المسلم عن الكافر واجتنب ما للشوط وهو تباين الدارين مقام العلة وهو لا يمتنع تخليصه كقيامه بقتل حقيقته مقام لفرق فيما اذا سلم احد من جين في دار الحرب

من دارنا اذا ارزوه حيث يملكون فكله اذ لا بد لابي حقيقته ان العبد ظهرت يده على نفسه وبذلك لا بد آدمي مكلف فله يد على نفسه ولهذا لو اشترى نفسه لغيره
من مولاه لم يكن له ولا وجبه بالثمن لانه صار مقيوماً بغير عقد وانما سقط اعتبار يده لتحقق يد المولى عليه فكيف لنا للمولى من الاستماع وقد رالت يده
بجود خوله دار الحرب فظهرت يد العبد على نفسه سابقة على يد اهل الحرب لان اخذهم اياه لا بد ان يترافوا لحظة عن خوله واذا سبقت يده يده صار مقيوماً
بنفسه فلم يبق محلاً للتملك بخلاف الابق المترد في دارنا اذا اخذوه لان يد المولى قائمة عليه باوامر في دار الاسلام حكماً لقيام يد اهل داره فكم لنا الاستماع
على وجوده والاقدر ابق فمنع ظهور يده على نفسه ولا لذلك المأذون في الخول لان دخوله باذنه هو على عاصم العود اليه وبخلاف الدابة التي نذرت فانه
لا بد لما على نفسه من الضمير في قول المص لان سقوط اعتباره للبيد وكان الواجب ان يقول اعتباراً لان اليه يهتد وقد يباد على الظهور اي سقوط اعتبار
يده ولو كان العبد كافراً فان كان متديناً لملكوه وان كان كافراً فمؤذي تبعاً لمولاه واذا لم يثبت له ملك فيه ياخذ المالك القديم بغير شئ سواء كان موبوءاً بغيره
اخرجه الى دار الاسلام او شتمه في ثوبه فمؤذي قبل نفسه وبذلك لا بد اذا اخذ به بغيره بغيره في دار الاسلام من بيت المال لما خولته لانه لا يمكن عادة
القسمة لتفرق الغنائم وتعد اجزائهم لتفرق المال في ايديهم وايدى غيرهم فيهم وفيه ما لا شئ من الحرب بيت المال يحاربون بسلحين وبذلك
من نوابه ولا تفضل من الغنيمة شئ بتعد قسمته كل الالة توضع في بيت المال فاذا الحق فخراته كان فيه ولا يملأ المشتري شيئاً اذا كان اشتراه لغيره
المولى فان اشتراه باذنه رجع عليه بما اشتراه وعندنا ياخذ بالثمن في المشتري وبالقائمة في الموبوء كما في الماس وغيره الابق وانما قيدنا بول المولى لكون
العبد مسلماً لانه لو ارتد فابق اليهم فاخذوه ملكوه والفقهاء لو كان كافراً من الاصل فهو مؤذي تبعاً لمولاه وفي العبد اذا ابق قولان ذكرنا في طريقه بعد الائمة قوله
وليس له اي الغاوي او التاجر جعل الابق لاستتاتة اذا اخذ به بغيره فيكون عاملاً وبهنا انما هو عامل لنفسه قوله ان بغير اليهم فاخذوه ملكوه ووجهه فيخرج على
ملكهم اياه لانه لو اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فانما ياخذ ملكه منه بالثمن ان شاء قوله فان ابق عبد اليهم وذهب معه بقرن ومناخ فانما يملكه
كله فاشترى رجل ذلك كله فان المولى ياخذ العبد بغير شئ والمناخ والقرن بالثمن عندنا ياخذ العبد بالثمن ان شاء وبذلك تفرقة على ملكهم
الابق اليهم عندنا واورد عليه ينبغي ان ياخذ الكل بلا شئ لان العبد لما ظهرت يده على نفسه ظهر على ما في يده لانه مال مباح فيمنع ظهوره الكفا غايه كمنعت
ظهور يدهم عليه فليس بعدا آتية بان غايته انه صار له يد بملك لان الرق ينافيه فيبقى في يده كما لو كان ملكاً للغانس فيملكه الكفار بالاستيلاء وفيه لانه لان
العرض ان يبقى اليدين استيلاءهم عنه فانما يملكون المال باجته وانما يصيبه باجته اذا لم يكن عليه يد لانه لا يملك العبد العرض ان يذال المال عليه
فيمنع الاستيلاء الموجب لاخرجه عن ملك من له فيه ملك قائم واجيب ايضا بان يده ظهرت على نفسه مع المنافي وهو الرق فكانت غايته من نية
دون وجه فاعتبرنا في حق نفسه دون المال ودفع بان استيلاء العبد على المال حقيقة وهو مال مباح فيمنع ان يمنع استيلاء الكفا قوله واذ دخل
الحرب دارنا بامان فاشترى عبد مسلماً وادخله دار الحرب عتق عند حقيقته وقالا لا يفتق لان الانزلة كانت مستحقة حال كونه في دار الاسلام بطريق
وهو البيع فانه اذا اشترى الكافر عبد مسلماً جبر على اخرجه عن ملكه بالبيع فان فعل الاباحه القاضي عليه دفع ثمنه اليه وتعد الجبر عليه بقي عبد في يده و
لان الاحراز بدار الحرب بسبب لثبوت ملكهم فيها لم يكن ملكاً لهم فانهم اذا اخذوا عبد مسلماً من دار الاسلام ملكوه فاستحال ان يذال ملكه الثابت له قبل
والاحراز حالة الاحراز لابي حقيقته ان الجبر على البيع في دار الاسلام ما كان الا لوجوب تخليص المسلم عن اذلال الكفا فهو الوجه بالذات اجماعاً ووجوب
الجبر على البيع ليتوصل اليه بغيره تعيين اخرجه عن تعيين بيعاً ليقا حال قيام امانه تجزأ عن العبد باخذ ماله وولاه لا تقتضيه عليه فاذا ازال امانه سقطت

واذا اسلم عبدك حرى ثم خرج اليك او ظهر على الدار فهو حرة وصداك اذا خرج عبيدك هو الى هتك المسلمين فهم احرار لا روى ان عبيدك امن
تجديد الطائفة اسلموا او خرجوا الى رسول الله عليه السلام فقتلهم مقتضى مقتضى وقال هم عتقاء الله ولانه آخر نفسه بالخروج اليك امره المولى وبالله
يكتفى المسلمين اذا ظهر على الدار اعتبارا بغيره اولى من اعتبار ريد المسلمين لانها سبق ثبوتها على نفسها فحقها زيادة في ثبوتها لانها ابتداء فكان اولى

عصمة المولى بوجوه في الحرب يجب تخلص بالاعتناق عليه غير ان اعتناق القاضى قد تعذر بجلول في دار الحرب او لا يقدر قضاءه على من كان في دار الحرب فمقتضى سقوط عصمة
المولى بوجوه في الحرب بتمام علة اعتقده هو اعتناق القاضى كما اقيم معنى ثلاث حيض في دار الحرب بتمام تفرق القاضى بعد عرض الاسلام على الآخر وبالله فيما
اذا اسلمت المرأة في دار الحرب بخلاف ما اذا لم يملكه في دار الاسلام لان المولى حتى استردوه فلم يعتقناه على المحرر حين احرزه ابطلنا حق استرداده المسلم الى
الى ربه بغيره فان ذلك مانع للمقتضى عن علة قبول المنة فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب ليس بجيد لان الله اسلم الزوج لا يفرق و على هذا الخلاف اذا
اسلم عبدك حرى ولم يهرب الى دار الاسلام حتى اشتراه اسلمه او ذى احرر في دار الحرب يعتق عنه خلافا لما لان العتق في دار الحرب يعتز به والى القدر الخامس
وقد عارضه ان زال منه الى المشتري فصار كما لو كان في يده ولان قومه زال فحقه بالبيع ولان اسلامه يوجب ازالته قومه الا انه تعذر الخطاب بالازالة
فاقيم له اثر في زوال الملك مقام الازالة وهو البيع قوله واذا اسلم عبدك حرى ثم خرج اليك اسلمه لم يخرج حتى ظهر على الدار فهو حرة اذا خرج عبيدك الى عسكر
المسلمين لم يعلم فيه خلاف بين اهل العلم لما روى ابو داود وسنن الا على بن ابي رباح قال خرج عبدك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريهم ابي عبيدة قبل
الصلح فكتبوا اليهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا يا محمد يا خير جوارح في دينك وانما خرجوا به من الرق فقال قاس صدقوا يا رسول الله وهم
عليهم فنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه فقال لهم عتق الله وفيه احدث قايما ما و منها اسلام عبيد الطائفة ومنهم ابو بكر و المشعب
مقدم في كتاب العتق فليخرج اليها فمذا ليل عتقهم واخرجوا المسلمين واما مقتضى ان يخرج على الدار بعد اسلامه فلان لما تحقق بمنته المسلمين صار كما خرج اليهم في
اتبع بهم وقوله واعتبارا بغيره الخ جواب عن مقتضى ما لم يعتق بحد اسلامه في دار الحرب اتفاقا وانما الخلاف فيما اذا عرض للبيع فباعه فقد ردت اليها فان
على مال سباح لان الاسلام لا ينافي اشتراقه فموجب بان للعبيد ان يبيعوا على نفسه على ما تقدم وانما لم يملك الحق المولى لانه يمكن من الانتفاع ثم هي سبق من يداين
اما في المولى الكافر فيستحق الحكم بعتق تمليعا للمسلم من اذلال الكافر لان مجرد اصل اليد لا يفي ما لم يتأكد اذ لا قدرة بدونه فكانت منه الغنائم هي
المؤكدة لما في عتق بذلول اسلم العبد ولم يخرج الدين ولم يغير على الدار فهو رقيق الى ان يشتره مسلم او ذى فاعتق قال في شرح الطحاوى بعد قوله ولا
ولا اى ولا يثبت ولا العبد الخارج اليك اسلم لا حالان بذاتك على وان لم يخرج الدين ولم يغير على الدار لم يعتق الا اذا عرض المولى على البيع من مسلم وكافر فخرج
يعتق العبد قبل المشتري العبد ولم يقبل لان العبد استحق الا اعتناق بالاسلام لكن يحتاج الى سبب آخر لئلا يملكه عنه ولما عرض فقارضى بزوال ملكه وقيد
المرغمة بخرجه عما لو خرج باذن مولاه او بامر له بوجه فانه اذا خرج كذلك فاسلم في دارنا حكمه ان يبيعه للامام ويحفظ منه مولاه الحربى لانه لما دخل بايمان نصيب
رقبة داخله فيكم لو دخل سبيده به وبما معه من المال فروغ ولو جنى عبيد جناية نطأ او خدعتا غافل عنه ونية ثم اسروا العبد و ثم اسلموا عليه فهو لهم لقوله عليه
والاسلام من اسلم على مال فهو له ثم تبطل الجناية دون الدين لان حق ولي الجناية في الرقبة ولا يبقى بعد زوال ملك المولى حتى لو زال ملكه بالبيع والهبته
لا يبقى فيه حق ولي الجناية واما الدين ففي ذمته فلا يبطل عنه بزوال ملك المولى كما لا يبطل ببيعه ولو اشتراه رجل واصابه المسلمون في الغنيمه فاخذه المولى
فكحل من الجناية والدين عليه لانه يعيده الى قديم ملكه وحق ولي الجناية كان ثابتا في قديم ملكه ولو كانت الجناية قتل عم لم تبطل عنه بحال لان الحق به
نفسه فلا يبطل بزوال ملك المولى كما لو اعتقه او باعه بغيره ورم اقصاص ولو وقع العبد بالماسور في سهم رجل لو اشتراه فاعتقه قبل ان يحضر المولى
نفذ ولا سبيل عليه للمولى القديم لانه لم يبق قابلا للنقل من ملك الى ملك ولان ولادته لم يمتنع على وجه لا سبيل الى ابطاله ولو كانت امته فترجعا
فولدت من الزوج بلاعتق للتقديم ان يأخذ مولاه لانها بالولادة من الزوج لم يخرج عن كونها قابلا للنقل والولد جز من عيها فثبت له حق المولى

لا
اليهم
بعثه

بغيره

واذا دخل المسلم دار الحرب باذنه فادان حربي او اذ ان هو حربي او غصب احد هما صاحبه ثم خرج اليها واستأمن الحربي بيقظ ولو لم يبق له
 صاحب بشئ اسلحة اذنة فلا ين القضاة بعد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاة على المستأمن لان ما التزم حكم الاسلام فيما
 من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل واما الغصب فلا نه صار ملكا الذي غصبه استوفى عليه لمصادقته ما لا يغير معصوم على ما بينا وكذلك
 لو كانا سريين فعلا ذلك ثم خرجا مستأمنين لما قلنا ولو خرجا مسلمين فبقي بالدين بينهما ولم يقض الغصب اما المداينة فلا نفاد فيها
 لوقوعها بالتراضى والولاية ثابتة حالة القضاة لان احدهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه ولا خبت في ملك الحربي
 حتى يؤمر بالرد واذا دخل المسلم دار الحرب باذنه فغصب حربي ثم خرجا مسلمين امر برد الغصب ولم يقض عليه
 اما عدم القضاة فلما بينا انه ملكه واما الاخر بانه سرقة الفتوى به فلا نه قسد الملك لما يقارنه من المحرم وهو نقض العهد
 لان الخلفاء لا يمنع انعقاد سبب الملك كما في البيع الفاسد وقوله على ما بينا يريد ما تقتضيه من قول المخلو لغيره اذا صلح
 ببناء كرامته تفوق الملك النسخ وسبيل ما يملك بطريق المحرم التصديق به حتى لو كان المأخوذ غدارا جارية لا يحل له وطيبا ولا المشتري منه بخلاف
 المشتري او شرا فاسد فان حرته وطيبها على المشتري خاصة ويحل للمشتري منه لان المنع فيه لثبوت حق البائع في الاسترداد وبيع المشتري
 بقطع مقفه ذلك لانه باع مبيعاً صحيحاً فلم يثبت له حق الاسترداد وبنينا الكرامة للغير والمشتري الثاني كالاول فيه ما لو سبأ قوم اهل الدار التي هو فيها جاز
 ان يشترى من السابى لانهم ملكوا بالاراز واما كفاؤه على اصل الاباحة في مقفه وانما منعه العذر وليس ذلك غداراً فرع نفيس في المبسوط
 لو اغار قوم من اهل الحرب على اهل الدار التي فيهم لمسلم المستأمن لا يحل له قتال هؤلاء الكفار لان خوفه على نفسه لان القتال لما كان تعريضاً
 على الملاك لا يحل الا ذلك اولاً على اكلية العدو هو اذا لم يخف على نفسه ليس قتاله لئلا يلا عداة للكفر ولو اغار اهل الحرب الذين فيهم مسلمون
 مستأمنون على طائفة من المسلمين فاسروا ذراريهم فمروا بهم على اولئك المستأمنين وجب عليهم ان يقضوا عمومهم ويقاتلوه ثم اذا
 كانوا يمتدرون ان يذبحوا ذريةهم فانه يقتلهم في ايديهم بغير عذر لظلمهم ولم يمتدروا ذريةهم فانه يقتلهم بغير عذر لانهم ملكوا بالاراز وبنينا
 خدمتهم ان لا يذبحوا الاموال وكذا لو كان المأخوذون ذراري الخوارج لانهم مسلمون ومن فروعهم لو تزوج في دار الحرب
 ثم اخرجها الى دار الاسلام ثم رآه ينسخ النكاح ويصح جميعه فيها وان طاهرته فخرجت طواغيتهم لا يصح بيعها لانه لم يملكها وعلم انهم اخذوا في تصويها
 ما اذا ضم في نفسه انه يخرجها لبيعها ولا بد منه فانه لو اخرجها كرها لانه الغرض بل لا عقادة ان له ان يذبح بزوجته حيث شاء اذا
 اوفى ما سئل به لا ينبغي ان لا يملكها قوله فاذا دخل المسلم دار الحرب باذنه حربي او اذ ان هو حربي او غصب احدهما صاحبه ما لا
 ثم خرج المسلم اليها واستأمن الحربي فخرج ايضا مستأمناً لم يقض لواحد منهما على صاحبه بشئ اما الادانة فلا ان القضاة يعقد
 الولايه ولا ولاية وقت الادانة على واحد منهما ولا وقت القضاة على استأمن لانه ما التزم احكام الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم
 في المستقبل ولكن يفتى بان يجب عليه القضاة فيما بينه وبين الله ثم وبذا قاصر كفايته لا يشمل وجه عدم القضاة على المسلم ولذلك
 قال ابو يوسف رحمه الله يقضي على المسلم حرم القضاة كمنه الهداية قول ابى حنيفة رحمه الله واستشكل قولهما بان المسلم
 سائلاً وصار كما لو خرجا مسلمين وكون ابى حنيفة رحمه الله يمانية كل منهما عن القضاة هو ايضا مما يحتاج الى موجب واجاب في الكافي بان
 ذلك للتسوية بين الخصمين ولا يخفى ضعفه فان وجوب التسوية بينهما ليس في ان يبطل حق احدهما بل وجوب لوجوب ابطال حق الآخر وجوب
 بل انما ذلك في الاقبال والاقامة والاجلاس ونحو ذلك والادانة البيع بالدين استئانة الاقبياع بالدين واما انه لا يقضى بالغصب لكل منهما
 فلانه صار ملكاً لا يري خصمه لو كان الغاصب كفاً في دار الحرب او مسلماً مستأمناً على ما بينا اي في باب استيلاء الكفار من الاستيلاء ورد على مال سباح لان الغرض
 ان كلامنا خرج الى دار الاسلام في غصب المسلم اذا دخل احد او اثنان غير من دار الحرب الى الان المسلم المستأمن الغاصب لمال الحربي يومه بالرد
 اقراره لا قضاة ليرفع معصيته العذر وفي كلام المصنف اشارة اليه كما ترى وكذا لو كانا حربيين فعلى ذلك اي اذ ان احدهما صاحبه او غصبه ثم خرجا اليها
 مستأمنين لما قلنا فان خرجا مسلمين وقت ادان احدهما الآخر او غصبه يقضى بالدين بينهما خاصة دون الغصب اما القضاة بالمدانة
 اي بالدين فلا نهامين وقعت سميت لوقوعها بالتراضى والولاية ثابتة حالة القضاة لا غيرهما باحكام الاسلام ولا ترجح لاحدهما على

ولما دخل المسلم دار الحرب ما بين نصب حربيا من غير ما يرضى عليه ما عند القضاة فلا يبين انه ملكه ما لا مرد له وراثة الفتوة فلا يملكه لما يقارن من
وهو مقتول المقاتل اذا دخل مسلما دار الحرب ما بين قتل احداهما صراحة او خطأ فعلى القتال الذي في ماله عليه الا في الخطا اما الكفارة فلا يملك الا في الكفارة لان العتمة اثبتة بالحرز بل
الاسلام لا يملك بغيره من الخوف بالامان وانما لا يملك القصاص في ذلك لا يمكن استيفاء الا بغيره لا بغيره بل بالامان واما ما ذهب اليه المسلمون من ان ذلك في الحرب في الكفارة في ماله في العتمة
لا يملك العتمة في الخطا لانه لا قدرة له على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على اعتباره تركها وان كانا اسيرين فقتل احداهما صراحة
او قتل مسلما تاجرا اسيرا فلا تنقض على القتال الا الكفارة في الخطا عند ابي حنيفة رده وقال في الاسيرين الدية في الخطا والعتمة لان العتمة لا تبطل
بعاد من الاسيرين لا تبطل بعاد من الاستيمان على ما بيناه وادعاء القصاص لعدم المنفعة يجب الدية في ماله لما قلنا ولا بغيره وان كان اسيرا تبطل بعاد من
منه في ابديته وهذا يصير قتيلا باقامتهم مساو اسيرهم فيبطل به الا حرا اصله وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الدنيا وخص الخطا بالكفارة لانه كفارة في العتمة عندنا
الاخر اذ لم يقض له حد هارون الاخر بل سونيا بينهما على قول ابي يوسف لا تحتاج الى براءة معلومة او يقضي للحربي على المسلم على قوله كما ذكرنا انفا واما
النصب فانما لا يقضي به الا في ماله فيها ملكه ولا خبث في مال الحربي ليوم ماله وفيه اشارة الى ما قدمنا ذكره قوله واذا دخل المسلم فغصب حربيا ثم غربا بين
الى آخرة عرف احكاما ما تقدم قوله واذا دخل مسلما دار الحرب بامان فقتل احدهما صراحة او خطأ فعلى القتال الذي في ماله ولا كفارة عليه وعلى
القتال خطا الذي في ماله ايضا وعليه الكفارة بكذا في عامة النسخ مشروح الجامع الصغير لا ذكر خلاف وذكرنا ضيقا في الجامع الصغير ان هذا قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد وعليه القصاص في العتمة كقول الشافعي ومالك واحمد لانه قتل شخصا معصوما بالاسلام عدوا وانا ذلك موجب القصاص
او كونه في دار الحرب لا اثر لفي سقوط ذلك عند الله تعالى والابى حنيفة انه اكثر سوادهم من جد ولو كونه من كل وجه بان كان متوليا ليناك لا يكون معصوما
فاذا كان اكثر من وجه تكملت شبهة في قيام العتمة فلا يجب القصاص فذكر شمس الائمة القصاص في احمد عن ابي يوسف من رواية الامام لان
المسلم حيث كان هو من اهل دار الاسلام لا يتقضى احرازه نفسه بذكر القصاص حتى للمولى ينفرد باستيفائه من غير حاجة الى ولاية الامام وهو
الظاهر يندرج فيما سئل كقول المصنف اما الكفارة يعني في الخطا فلا يطلق الكتاب يعني قوله تعالى من يقتل مؤمنا خطا فخرير رقبة ووجوب الدية لان
العتمة الثابتة بالا حراز بدار الاسلام لا تبطل بعرض الدخول الى دار الحرب بالامان وانما لا يجب القصاص في احمد لانه لا يمكن استيفاء الا بغيره
ولا منته دون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب فلا فائدة في الوجوب واذا سقط القصاص وجبت الدية لانه لسقوط بعرض مقارن
للقتل نقاب قتل الرجل ابنه ولا يخفى ان المراد انه ليس على الامام اقامته اذا طلب المولى ملكية منه ولا يحل للمولى المقتول قتل القتال
اذا قدر عليه لان القتل لم ينقذ سببا موجبا للقصاص وهو يشكل لان كون الولاية قاصرة وقت اسبب لا تمنع من القصاص عندنا
اذا كانت ثابتة عند كماله لورفع الى قاض يطالبه ببيع صدره لبيع فيه قبل ولاية القاضي فان ولاية منعه عند اسبب وعليه ان
يقضي بالثمن عند المرافعة لان العتمة المؤتممة بالاسلام قائمة والقول العمد العدوان ثابت وهو اسبب والمانع وهو استيفاء الامام
فتفت لما ذكر عن ابي يوسف ان الامام ينفرد بها المولى فمنه خلاف الدليل فالاقرب ما تقدم من ثبوت شبهة المسقط للقصاص
بكثر سوادهم من وجه على ما فيه اذ يمنع كون ذلك شبهة توجب السقوط وان دار الحرب دار اباة فالكفارة فيها شبهة دارية وقبيل
ان قتلهم ارا باة للقتل مطلقا فممنوع او قتل الكافر فيه ولا يفيد ويجاب بان كونها دار اباة في الجملة كاف الا ترى ان من قتل رجلا قال لم يقتلني
لا قصاص عليه من ان اباة الشريعة قلته لم تحصل لقوله ذلك بل اباة من جهة وقد جعل ذلك مانعا الا ان يمنع عدم القصاص في قوله لم يقتلني
فان قيل ما ذكرتم يخالف الاطلاق قوله تعالى كتب عليكم القصاص والنفوس بالنفس فالجواب انه عام مخصوص بالقتل خطا فانه قتل وليس يجب
قصاص ونحو ذلك فجاز تخصيصه بالمعنى ايضا قال وانما تجب الدية في ماله في العتمة لان العتمة لا تعقل العدو في الخطا وانما يجب ايضا في
في ماله لان وجوبها على العاقل تبركهم وتقديرهم في حفظ القتال ومنه في ذلك ولا تقصية منهم في ذلك اذا كان في دار الحرب قوله ان كانا في المسلم
اسيرين فقتل احدهما صراحة او قتل مسلما تاجرا اسيرا فلا تنقض على القتال من احكام الدنيا الا الكفارة في الخطا عند ابي حنيفة رده وانما عليه عتاب
الاخر في العتمة وقال في الاسيرين الدية في الخطا والعتمة لان العتمة لا تبطل بعاد من الاستيمان على ما بيناه يعني من قوله
لان العتمة الثابتة بالا حراز بدار الاسلام لا تبطل بعرض الدخول بالامان فكان الاسيران كالمستأمنين واما امتناع القصاص

فصل قال اذا دخل الحرب اليها مستأمناً لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ويقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضمت
 لبيتك بيمينية والاصل ان الحرب لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فيلتحق
 المفرة بالمسلمين ويمكن من اقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة وانحطت سدا باب التجارة ففصلنا بينهما سنة لان اقامة تجب فيها
 الجزية فيكون اقامة مصلحة الجزية ثم رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه اذا مكث سنة فهو في هذه اقامة
 احد تقدم الامام اليه صادر سلة من الجزية فيصير ذميا وكذا امام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين واذا اقام باحد مقال
 يصير قسما قلنا انه لا يترتب ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض كيث ان في قطع الجزية وجعل لدارنا حروبا علينا وفيه مفرة بالمسلمين

فقط المستكما ذكرنا وتجب الدية في ما لم قلنا ان العواقل لا يعقل السم بذو قياس فانقل قاضيان عنهما في المسلمين سنة اثنين من وجوب نقصا
 في العمدان يقولان في الاسيرين لان الحرب لهما والى حنيفة فهو الفرق بين الاسيرين والمستأمنين ان بالاسير صار تبعا لهم بصيرة مقهورا
 في ايديهم حتى يصير قسما باقامتهم ومسافرا بسفرهم في طلب الاحراز اصلا لان الاصل غير معصوم فكذا تبعه وصار كالمسلم الذي لم يهاجر
 الدين في سقوط عصمته الدنيوية بحاجه كون كل منهما مقهورا في ايديهم وانما خص الكفارة بالخطا لانه لا كفارة في العهد عندنا كما يعرف في
 موضع ان شار الله تعالى بذو الاقربان يجرى فيها حديث اشبهت كما تقدم على ما فيه

فصل قوله واذا دخل الحرب اليها مستأمناً لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ثم رجع بل يقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضمت عليك
 الجزية والاصل هذا ان الحرب لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم اي جاسوسا وعونا علينا فيلتحق
 المفرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة وانحطت سدا باب التجارة ففصلنا بينهما سنة لان اقامة تجب فيها
 اليسيرة سنة لان اقامة تجب فيها الجزية فان رجع قبلها فلا سبيل عليه وان اقام ما بعد تقدم الامام اليه اي قواه له ما يعتمد في ضرب الجزية عليه
 صار ذميا فلا يمكن بعد ما من العود الى داره لان عقد الذمة لا ينقص اذ فيه قطع الجزية وتقصير دمه ولده حربا علينا وفيه مفرة
 بالمسلمين ولا يأخذ منه جزية لسنة التي اقامها الا ان قال له ان اقمته اخذت منك الجزية وقوله بعد تقدم الامام يفيد اشتراط تقدم
 الامام اليه في سنة من العود اذ اقام سنة وبصرح الكتابي فقال لو اقام سنين من غير ان يقدم اليه الامام فلا رجع قاله صاحب الديات وبجارية
 صاحب المبطون غير مختار على ما فيه ونسبى للامام ان يقدم اليه فيامه بالخروج الى داره على سبيل الاغذرة الا انار في التقديم اليه ان يدين مدة فقال ان خرجت الى
 وقت كذا والاصل انك في ميا فان خرج يتركه ليدب وان لم يخرج لم يكن من الخروج بعد ذلك وحله ذميا وان لم يقدية فالمعتبر الجواز فبعد الجواز لا يمكن
 من الخروج فتعقبه الشيخ المحقق اشراف بان ذلك ليس بلازم للفظ لان المنطوق دلالة على ذلك انما بقوله ان لم يقدية فالمعتبر الجواز ولا يخطى
 ان ليس المراد به عدم التقدير اصلا لا بمدة معينة ولا بهيمة ولفظ المبسوط يدل على ان تقدم الامام ليس شرطا لصيرورته ذميا فانه قال ونسبى للامام
 ان يقدم اليه فيامه الى ان قال وان لم يقدية فاما المعتبر الجواز وليس بلازم لانه يصدق بقوله ان اقمته طرية لا منعك من العود فان اقام
 سنة منع وفي هذا اشتراط التقدم غير انه لم يوقت له مدة خاصة والوجه ان لا يمنع حتى يتقدم اليه ولا ان يوقت مدة قليلة كالشهر والشهرين ولا ينبغي ان
 يلحقه عسر بتقصير المدة جدا خصوصا اذا كان له حالات يحتاج في اقضاها الى مدة مديدة فروع لومات المستأمن في دار الاسلام عن ماله
 ورشته في دار الحرب وقفت ماله لو رثته فاذا قد رثته فلا بد ان يقيموا البينة على ذلك فيأخذوا فان اقاموا بينة من اهل الذمة قبلت استئمانا لانهم
 لا يمكنهم اقامتها من المسلمين لان انسابهم في دار الحرب لا يعرفها المسلمون فصار كشهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال فاذا قالوا لا نعلم له وارثا غيركم
 دفع اليهم المال واخذ منهم كفيل لا يطلع في المال من ذلك قيل هو قولهم لا نقول الى حنيفة كما في المسلمين قيل بل قولهم جميعا ولا يقبل كتابكم وثبت انك
 وادرج الى الحرب لا يمكن ان يجمع معه سلاح اشتراؤه في الاسلام بل الذي دخل فان باع سيفه اشترى به قوسا وجميعا لا يمكن من ذلك لانه سيفه كان مثل رول وجميع
 رول وجندنا بالامان فهو ما سبه في فان غلبت بان لم يصدر قوسا وجميعا لولا قال نارسول فان وجد معه كتاب يعرف انك كتابكم بعلامة يعرف ذلك كان استأمانا الرسول
 لا يحتاج الى امان خاص بل كونه رسولا يعرف ان لم يعرف فهو فيكون هو ما سبه في اذا دخل الاسلام بالامان فان خذوه واحد من المسلمين لا يختص بعندنا في حنيفة بل يكون

ومن قتل مسلماً خطأ لأول له أو قتل حربياً دخل الميمنة بآمان فأسلم فالدية على عاقلة للإمام وعليه الكفارة لأنه قتل نفساً معصومة خطأ فيعتبر سائر النفوس المعصومة ومعنى قوله للإمام أن حق الأخذ له لأنه لا وادث له وإن كان عمداً فإن شاء الإمام قتله وإن شاء أخذ الدية لأن النفس معصومة والقتل عمد والوجه معلوم وهو العامة أو السلطان قال عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله وإن شاء أخذ الدية معنى بطريق الصلح لأن موجب العمد وهو القود عينا وهذا الآن الدية انفع في هذه المسئلة من القود فلها وإن شاء أخذ الدية معنى بطريق الصلح لأن موجب العمد وهو القود عينا وهذا الآن الدية انفع في هذه المسئلة من القود فلها وإن شاء أخذ الدية معنى بطريق الصلح لأن موجب العمد وهو القود عينا وهذا الآن الدية انفع في هذه المسئلة من القود فلها

لان العصمة اصلها الموثمة لمحصل الزجر بها آى بالعصمة ولو قال به اى بالاثم كان اسن والعصمة المقوتة كما فى فيه اى فى اصل العصمة كما
الاتباع به اى بالتقوم على المنتهك لما فتعلق به بالعصمة بما علق به الاصل اعنى الموثمة وقال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا باعصموا منى واما هم و
اموالهم فتصرفت العصمة الى كما لها وذلك بالقوته والموثمة ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم ويؤذونكم فاقبضوا عليهم فان فى القتل الخطا لم يسيء
على منع القصاص فى العمدة كتبنا بما ذكره فى المسئلة من دلالة الآية لانه تعالى افاحض فى تفاصيل وجبات القتل الخطا فقال سبحانه وتعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مبسوطة ودية مسلمة الى ابله الا ان يصعد قودا وجب الدية والكفارة ثم قال فان كان اى المقتول من قوم عدوكم
ويؤذونكم فتحرير رقبته واقتصر عليه فعرف انه تمام الموجب فانه مفيض فى بيان حكم قتل المسلم الكافر من قوم عدو لنا فقال وجب كذا ولم يرد عليه فكل
كل الموجب والا ثم كمن بياننا الموجب بل لبعض موجب وزاد المصنف جها آخر قدمه على هذا الوجه هو قوله رجوعا الى حرف الفاء وقرئان الفاء للجزء والجزء الكافى
جزا فلان اى كفا وبوجهه لان لفظ الجزاء المحمول معنى الفاء لفظ اصطلاحى اى جعلى لان اللغة وضعت لفظ الفاء للمعنى لفظ الجزاء حتى يقال

الحجرا الذي هو معنى القاء الكافي بل المراد يقول النخلة القاء الحجر ادى دالته على ان ما بعد ما سبب عما قبلها فسمى المسبب جزاء اصطلاحا لا لغة
فليتأمل ولان العصمة الموثقة في الاصل بالآدمية لا بوصف الاسماء لانه خلق متحملا لآداب التكليف والقيام بها لا يمكن الامنع حرمة التعرض له وانما زاد
تعارض الكفر فاذا اتفقت عادت بخلاف الاموال لانها بحسب الاصل مباحة لانها خلقت للانتفاع بها والعصمة المقومة بالعكس فالاموال هي الاصل
فيما لا النفوس لان اتقوم يؤذن بخبر الغائب ومن شرطه التماثل وهو في المال لا النفوس وكانت النفوس ثابتة في العصمة المقومة في الاموال
في الاسوال بل لا حرج بالان العزة بالمنفعة فكذا في النفوس لان اشهر اسقط اعتبار منته الكفر فوجب بطلانها فان قيل لو مع ما ذكرتم انهم في المرتبة المستأجرة
اذا قتل في الاموال يوجب الجواب بانها من اهل الحرب على قصد الانتقال اليها فلم يحجب شي وانما قوله صلى الله عليه وسلم عصموا نبيهم ما بهم فقول لا شك في ثبوت العصمة
شرعا ولا يستلزم كما لا بايل ولو سلمنا فقد قال عليه الصلوة والسلام لا يحقه من حقه ان يكونوا في دار الاكثر من سواد العدد والان هذا لا يتحقق في

الاسير اسلم قوله ومن قتل مسلماً خطأ لا ولى له قتل حربياً دخل دار الاسلام بآمان فاسلم ثم قتل خطأ فالدية على عاقلة اللام عليه الكفاة لانه قتل نفساً معصية
 بالاسلام وداره خطأ ومعنى قوله للام ان حق الاخذ لانه لا ولى له بالعرض لان المأخوذ ملكته بن الوضوح في بيت المال وان كان قتل المسلم الذي لا ولى له
 والمستامن الذي اسلم ولم يسلم معه وارث تصدك ولا تبعاً بان لم يكن معه وله صنير دخل به اليها عمد فان شاء الام قتلته ان شاء اخذ الدية منه بطريق
 المصلح لا الجبر لان موجب العمد عندنا التقصاص عينا الا ان يتصالحوا على الدية وانما كان للسلطان ذلك لانه هو ولي المقتول قال الام له سلطان
 ولى من لا ولى له وقد قدمنا الكلام على هذا الحديث في باب الاولياء والاكفار من هذا الكتاب فارجع اليه والدية وان كانت انفع للمسلمين من قتله
 لكن قد يعود اليهم من قتله منفعة اخرى هو ان يترجوا مثاله عن قتل المسلمين فيمري بما هو انفع في رآيه وما ذكرنا انه ان الاولى ان يقول وبذا
 لان الدية قد يكون انفع والا كان يتعين الصلح منه عليهما واما ان يعفو فليس لذلك لان ولايته على العامة نظرية وليس من انتظار سقاي حقه
 من غير عوض ولو كان المقتول لقيطاً فقتله الملتقط او غيره خطأ فلا اشكال في وجوب الدية لبيت المال على عاقلة القتال والكفارة
 عليه ولو كان القتل عمداً فان شاء الام قتلته وان شاء الصلح على الدية كما ترى قبلها وبذا عندنا في حقيقته ومحمد وقال ابو يوسف عليه الدية في
 ماله ولا اقله لانه لا يخلو عن ولى كالب ونحوه ان كان ابن رشدة وكالام ان كان ابن زنا فاشتبه من قتل التقصاص فلا يستر في

ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحض من الصحابة دفعه من غير تكليف كان اجماعهم وكان المؤمنين متفاديه فالكرم
اخفاها مؤنة والمزاد اكثرها مؤنة والشرط ايجباها والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب الكرم علاها وفي الزكاة ادناها وفي الرقبة اوسطها

المقادير فادق يكون عرف بلد فيه مائة ذراع وعرف اخرى فيه خمسون ذراعا وكذا ما قبل البحر يرب ما يزرع رطل وقيل ما يزرع فيه من الخط متون
منا وقيل خمسون في ديارهم والمحول عليه ماني الهداية وغيره واما جريب الرقبة ففيه خمسة دراهم ولا شيء فبين الخراج وفي جريب الكرم لم يتصل و
النجيل التسعة عشرة دراهم هذا هو المتقول من عمره وقيل بالاتصال انما لو كانت متفرقة في جوانب الارض ووسطها لم يزرع الا شيء في بابا المستحب
وكيفية عمره على ماني الزرع وكذا الوغرس اشجارا غير شجرة ولو كانت الاشجار رطبة لا يمكن زراعتها رطبا فلي تزرع في اشجار في شرب الطين يوق
لو انبت رطبا فلي تزرع اشجارا الى ان يطعم فاذ اطعم فان كان ضعيف وطيفة الكرم ففيه وطيفة الكرم به ان كان انما نصف الى ان يتصل في
ودرههم فان نقص فعليه فيض ودرهم وفي رواية عليه وطيفة الارض الى ان يطعم الكرم ثم ذكر المصنف الرواية عن عمر بن الخطاب فقال انما بنت عثمان
بن حنيفة حتى يسبح سواد العراق وبوالذي اخي النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين علي بن ابي طالب رضي الله عنهما في بيع المهاجرين والانصار
وجعل حذيفة شرفا عليه فمسخ فبلغ ستا وثلاثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان جعفر بن محمد في رواية في بيع الكهنة بان ايمانهم فقا
شاع في قوله ووضع على ذلك ما قلنا انه سويل يقال وضع ذلك على ما قلنا اني وضع الخراج ولا يخفى ان مخرج اسم الاشياء است واثنتون الف الف است
على الجريان المقادير التي ذكرنا ما لا سهو فيسب الى قائل هذا وقد تقدم رواية ابى حنيفة وهو مقطوع بان الشعبي لم يذكره في رواية عن عمر بن
اخلفت كثير في تقدير الوظيفة فروي ابن ابي شيبة حذيفة بن اسلم بن عمن السيباني عن ابى عون بن عبد الله بن عيسى قال وضع عمر بن الخطاب على كل جريب
ارض بلخ المار عام او عام ودرهما وفيه امرين طام وعلى البساتين على كل جريب عشرة دراهم وفيه امرين طام وعلى البساتين على كل جريب عشرة دراهم
عن ابى اسامة عن قتادة عن ابى مجاز قال بنت عمر بن عثمان بن حنيف على ساحة الارض فوضع عثمان على الجريب من كل جريب عشرة دراهم وعلى جريب النخل
ثمانية دراهم وعلى جريب القصب ستة دراهم لعني الرقبة وعلى جريب البرابرة دراهم وعلى جريب البشير درهم وقال ابو عبيدة في كتاب الاسوال ثمانية دراهم
ابن ابي عمير بن جوشب عن ابراهيم بن ابي قال لما فتح المسلمون فساق الحديث بطوله الى ان قال فسبح عثمان بن حنيف سواد الكوفة من ارض ابل الزينة فعمل
على جريب النخل عشرة دراهم وعلى جريب القصب ثمانية دراهم وعلى جريب البرابرة درهم وعلى الجريب من البشير درهم
وفيه قال واخذ من تبارهم من كل عشرة دراهم فلهذا فرفع ذلك الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففرض في تقديره ما بينا من الاختلاف وما لك يتبر حارة
الامام لاننا وقع على المسلمين عند فيفوض الى اجازة كما هو المزمع الان في ارض مصر فان الماخوذ الان اجازة لاخراج الا ترى ان الارض ليست ملك
للزراعة وهذا بعد ما قلنا ان ارض مصر خراجية والتداع لمكانه لموت المالكين شيئا فشيئا من غير غلات وثمة فصارت لبيت المال وينبغي على هذا
لا يصح بيع الامام ولا شراؤه من وكيل بيت المال شيئا منها لان نظره في مال المسلمين كمن يملك فلا يجوز له بيع عقاره الا ان يقره لعدم وجود ما يفيقه
فكلما كتبت في فتوى رقت الى في شراء السلطان الاشرف برسباني بخر الارض من ولاد نظرية المال بن بخر شراؤه منه وهو الذي ولاد فكتبت ان
كان بالمسلمين حاجة والعيا ذبا لتجاوز ذلك واصم في رواية كما لك وفي رواية في كل جريب خمسة او تسعة دراهم والباقي كقولنا وقيل كل الروايات
من عمره صحيحة وانما اختلفت لاختلاف النواحي فوضع على بعضها اقل وبعضها اكثر لتفاوت الربح في ناحيتهم فاجتهدت واما قلنا شهر راية وارقق بالرحمة ثم ذكر المصنف
المعنى في اختلاف الوظيفة فقال ولان المؤمنين متفاديه فلي تزرع على الابد بلا مؤنة واكثر ما ريت والمزارع فلي تزرع اكثر ما
مؤنة لا احتياجا الى البذر ومؤون الزراعة من الحرث والمصادق والدياس والتذرية في كل عام والرطاب بينهما لاننا لا تدوم دوما

النجيل

ابن ابي عمير بن جوشب

الاضواء ص ١١١

مسلم ولا نأخذ من ثمة العدل والجواز ليجمع بينهما وكفى بإجماعهم حجة ولأن الخراج يجب في أرض فتمت حنيفة وقوله لا يخرج
 في أرض أسلم أهلها طوعاً والوصفان لا يجتمعان في أرض واحدة وسبب تحقق واحد وهو الأرض النامية إلا أنه يعتد
 في العشر تحفظاً في الخراج تقديراً لهذا أيضاً فإن الأرض وعلى هذا الخلاف الزكوة مع أحدهما ولا يتكرر الخراج
 متكرراً في سنة لأن عمره لم يوظفه مكرراً بخلاف العشر لأنه لا يتحقق عشرين إلا بوجوبه في كل خارج
 تحقيقاً وسبب إخراج الأرض النامية بتقديره مصرفاً مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج العروة المقاتلة وقد تحقق سبب كل منها ولا منافاة بين أي
 فيجوز أن يكون الدين مع إخراج الخراج قال المصنف ولنا قولنا عليه الصلوة والسلام لا يجمع مشروخ في أرض مسلم وهو حديث ضعيف فكذا بن عدي
 في الكامل عن يحيى بن عنبسة ثنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجمع على مسلم
 خراج وعشر ويحيى بن عنبسة ضعف إلى غاية حتى نسب إلى الوضع وإلى الكذب على أبي حنيفة وأما رواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فجارح ويحيى وصلة أخرجه
 ابن أبي شيبة بنحوه عن الشعبي وعكرمة ثنا إبراهيم بن المغيرة عن عبد الله بن المبارك عن حمزة السلولي عن الشعبي قال لا يجمع عشر وخراج في أرض وقال
 ثنا أبو غنيدة ثنا يحيى بن أذينة عن أبي المنيب عن عكرمة قال لا يجمع عشر وخراج في مال وعاصم بن مالك عن أبيه عن النضر بن عبد الله بن أبي حمزة عن أبيه عن
 ليكن حديثاً مسلماً وقد نقل ابن المبارك الجمع بينهما من المذاهب الأربعة لا استدلالاً وأما قوله ولأن أحد من الثمثة فقد منع نقل
 ابن المنذر الجمع في الأخذ عن عمر بن عبد العزيز فلم يتم وعدم الأخذ من غيره جازكونه لقولنا دفع إلى المالك فلم يتعين قول صحابي بعدم الجمع لم يجمع بين
 يستخرج ثبوتهم على أن فعل عمر بن عبد العزيز يقتضي أن ليس عمر بن الخطاب رضي الله عنه على منع الجمع لأنه كان متبعاً له تحفظاً لأنه ما ذكرناه عنه فيما تقدم من كونه في جواب
 المسائل في مسألة نفس الجزية والخراج إذا جرت إليه فليفتكرك أن ثم لم يمنع أحد السبب وجعل السبب فيما أساء الأرض لا مانع أن يتعلق بالسبب الواحد وهو
 إلا أنه مناه طيفتان مع أن العمومات تقتضي مثل قوله عليه الصلوة والسلام سقت السماء فتعبد السبب في شرفه يقتضي أن يؤخذ مع الخراج أن كان ولأن تعدد
 المأكلة التجارية والسبب والتمارة وسبب كل من الخراج والعشر الأرض النامية لأنه لا يجمع بينهما في العشر تحقيقاً لأنه اسم انما في فما لم يتحقق خارج لا يتحقق
 عشرة وفي الخراج تقديره وهذا أيضاً فإن إليها يقال فخرج الأرض عشر الأرض الإضافية دليل السببية ويكون الأرض مع التماز والتقدير في غير الأرض
 مع التحقيق مخالفة اعتبارية لا حقيقية فالأرض النامية هي السبب فإذا اتحد السبب اتحد الحكم وسار كزكاة التجارة والسائمة فإن السبب واحد
 بالذات وهو الغنم مثلاً وهو مع ذلك لا يقال الغنم مع السوم غير ما مع قصد التجارة فيجب كل منهما التعدد سبباً وأما قوله ولأن الخراج يجب في الأرض
 إذ فتمت حنيفة وقوله العشر في الأرض إذا أسلم أهلها ولازم الأول المكرم ولازم الثاني الطوع وبما تنافيان فلا يجتمعان فمعلوم أن بعض صور الخراج يكون
 مع الفتح عنوة وهو ما إذا قرأ أهلها عليها وكذا بعض صور العشر وهو ما إذا فتحا عنوة وقسمها بين الغنائين كما أن بعض صور الخراج لا يكون مع العنوة
 والقهر بل الصلح أو بان أحياها واستعان بها أو أنهار الصفا أو كانت قرية من أرض الخراج على الخلاف ومع هذا فلا يذنب على من أن الراشدين
 من عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم لم يأخذوا عشرين من أرض الخراج والنقل كما نقل تفصيلاً أخذهم الخراج بهذا التقضي العادة وكذا
 فوضوا الدفع إلى المالك في غاية البعدايت إذا كان العشر وظيفة في الأرض التي وطف فيها الخراج على أهل الكفر بل يقرب أن يتولوا أخذ وظيفة وكلام
 الأخرى إليهم ليس لهذا معنى وكيف وهم كفار لا يؤمنون على أدائه من طيب أنفسهم وإذا كان الظن عدم أخذ الثلاثة مع دليله القليل الصحابة خصوصاً خلفاء
 الراشدين ويكون إجماعاً وذكر السبب في لا يجمع الأجر والضمان عندنا والمقروء على ما جلدوا والتقى وكذا الرجم مع الجدة وزكاة التجارة مع صدقة الفطر و
 الشافعي يوافق الجدل مع الرجم وما سواه يجمع وكذا الزكوة مع أحدهما أي العشر والخراج خلافاً للشافعي وصورة إذا اشترى أرض عشر أو خراج بقصد
 التجارة عليه العشر والخراج وليس عليه زكاة التجارة عندنا وإنما العكس لأن العشر والخراج الزم للأرض بخلاف الزكاة لأنها شرط فيها بالاشتراط فيها
 قوله ولا يتكرر الخراج بكثر الخراج في سنة لأن عمره لم يوظفه مكرراً في سنة بكثر الخراج على الطريقة التي قد منازكرنا وقد يوازي بها تسليق الخراج

في القدر مع هداية ج ٢

قال وتوضع الجزية على اهل الكتاب والمجوس لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية الآية وتوضع رسول الله عليه السلام المجزية على
المجوس قال وعبد الاوثان من الجحيم وفي خلاف الشافعي وهو يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقتلوهم الا ان اعرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب
بالكتاب وفي حق المجوس لا يفرق بين راءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم فانه يكتسب ويؤدى
الى المسلمين ونفقته في كسبه وان ظلمهم عليهم قبل ذلك فلهذه فسادهم ومبينا انه في الجواز استرقاقهم ولا توضع الجزية على عبدة الاوثان من العرب والمجوس لان
لان كفرهما ما قد تفلظ اما مشركوا العرب فلان النبي عليه السلام نشأ بين اظهرهم هو القرآن نزل بلفظهم والمجزة في حقهم اظهرهم اما المشركون لان كفر
بربه بعد ما حكم الاسلام ووقف على كسبه فلا يقبل من الفريقين الا الاسلام او السيف نياكة في العقوبة وعند الشافعي وجه الله يستحق مشركا العرب جوابه ما قلنا

ماروي البخاري عن ابي نعيم قلت لمجا برما شان اهل الشام عليهم رتبة دنائير اهل اليمن عليهم رتبة دنائير قال بل انك من قبل اليساء اعلم انه سيجي ما يفيد
ان الجزية خلف عن قلوبهم والوجوب انما خلف عن قلوبهم ونصرتهم جميعا لا عن احد منها فقط فمضى عن المجموع ثم اختلف في المرد من الفنى والمتوسط والفقير فقبل
ان كان له عشر آلاف درهم فهو مسرو من كان له مائتان فصاعدا لم يسل الى الشرة فمتوسطه من كان معه مائة فهو مكتوب وعن
بشر بن غياث من كان يملك قوته وقوت عياله وزيادة فهو مسروق ملك بلا فضل فهو متوسط ومن لم يكن له قدر الكفاية فهو لمعتل
اي المكتوب وقال الفقيه ابو جعفر ينظر الى عادة كل بلد في ذلك الا ترى ان صاحب خمسين الف يبلغ بعد من المكثرين وفي بعض
وبعد لا يعد كثيرا وذكره عن ابي نصر محمد بن سلام ويعتبر وجود هذه الصفات في آخر السنة والمعتل المكتوب والاعمال الاضطراب في
العمل وهو المكتوب وقيد بالاعمال لانه لو كان ايضا في نصف السنة فصاعدا لا يجب عليه شي اما لو لم يعمل وهو قادر فعليه الجزية كمن عمل
الارض قوله وتوضع الجزية على اهل الكتاب اليهود ويدخل فيهم المسلمون فانهم يدينون بشريعة موسى صلى الله عليه وسلم الا انهم يخالفونهم في فروع والنساء
يدينون فيهم الفرج والارمن لقوله تعالى ما تلو الذين لا يؤمنون بالآخرة ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يطيروا
الحبزية واما الصابئون فعلى الخلاف من قال بهم من النصارى او قال بهم من اليهود فهم من اهل الكتاب ومن قال يبدون الكواكب
قليسوا من الكتب بين الكعبة الاوثان وفي فتاوى متضيحة وتوخذ اى الجزية من الصابئة عن ابي حنيفة خلافا لما اطلق في اهل الكتاب
فشم اهل الكتاب من العرب والمجوس واما المجوس عبدة النار ففي البخاري ولم يكن عمر رضي الله عنه الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن
بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ ما من مجوس حبر وهذا قول المصنف ووضع عليه الصلوة والسلام الجزية على المجوس
وحجربة في البحرين قوله وعبد الاوثان بالجراس وتوضع على عبدة الاوثان من المجوس وفيه خلاف الشافعي وهو يقول القتال
واجب لقوله تعالى وقتلوهم الا ان اعرفنا جواز تركه الى الجزية في حق اهل الكتاب بالقرآن اعني ما تلوناه من قوله تعالى حتى يعطوا الجزية
وفي المجوس بالخبر الذي ذكرناه في صحيح البخاري فيبقى من ورائهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم بجامع ان
كل من الاسترقاق والجزية يشتمل على سلب النفس منهم اما الاسترقاق فظاهر انه يصير منفعة نفسه لنا وكذا الجزية فانه يكتسب ويؤدى الى
المسلمين والمحال ان نفقته في كسبه فقد ادى حاجته نفسه اليانا وبعضنا هذا المعنى يوجب تخصيص عموم وجوب القتال الذي استدله وذلك لانه
عام مخصوص باخراج اهل الكتاب والمجوس عند قبولهم الجزية كما ذكر في ايجاز تخصيصه بذلك بالمعنى وانما لم تضرب الجزية على النساء والصبيان مع جواز
استرقاقهم لانهم صاروا اتباعا لا اصولهم في الكفر فكانوا اتباعا في حكمهم فكان الجزية على الرجل اتباعا في المعنى ان كان له تسابع
والافى عنه خاصة قوله وان ظلمهم عليهم اى على من تقدم ذكرهم من اهل الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من المجوس قبل ذلك اى قبل وضع
الجزية فهم في ذلك الامام انما يبين الاسترقاق وضرب الجزية قوله ولا توضع الجزية على عبدة الاوثان من العرب والمجوس لان كفرهما
يعنى مشركى العرب والمجوس قد تفلظ فلم يكونوا في معنى المجوس اما العرب فلان القرآن قد نزل بلغتهم فالمجزة في حقهم اظهرهم فكان كفرهم بالحالة
بذه اخلط من كفر المجوس فلما المرتدون فلان كفرهم بعد ما بدوا الاسلام ووقفوا على محاسنهم فكان كذلك فلا يقبل من الفريقين الا
الاسلام والسيف زيادة في العقوبة لزيادة الكفر وعقد الشافعي يترقى مشركوا العرب وهو قول مالك واحمد لان الاسترقاق اطلاق

واذا اظهر عليهم فسأوه وهو وصيبا فنفى لان ابا بكر الصديق دفعه استرق نسوان بنى حنيف وصيبا منهم لما اوردوا قسهم بين العائين
ومن لم يسل من سجالهم قتل لما ذكرنا ولا جزية على امرأة ولا صبي لانها وحيت بدلا عن القتل وعن القتال وهما لا يقتلان ولا يقاتلان ولا يعلم
الاهلية قالوا لا زمن ولا عهد كذا المفلوج الشيخ الكبيد لما بينا عن ابى يوسف انه يحب الكمال لا يقتل بجملة اذا كانه رافى على غير معتل ولا قتال الشافعى له اطلاق حديث
معاذ بن عتبة ان عثمان بن عفان لم يوظفها على فقير معتل وذلك بمحض الصبر والصحة عن ابى يوسف انه يحب الكمال لا يقتل بجملة اذا كانه رافى على غير معتل ولا قتال الشافعى له اطلاق حديث
حكما فيجوز كما يجوز خلاف نفسه بالقتل ولنا قوله تعالى تعالوا نسلمون اي الى ان يسلموا وروى عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال لا قبل
من مشركي العرب الا الاسلام او السيوف وذكر محمد بن الحسن عن يعقوب بن الحسن عن قيس بن ميمون عن ابن عباس قال او قتل مكان او السيوف و
عليه الصلوة والسلام لارق على عربي واخرجه البيهقي عن عازن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو كان ثابت على احد من العرب رقب كان اليوم وقا
المصر وجوابنا يعني من ان كفره اخلط فلا يكون له حكم الاخيه منه قوله واذا اظهر عليهم اي على مشركي العرب والمتردين فسأوه وهو وصيبا فنفى يستقرن لانه
عليه الصلوة والسلام استرق ذراري اوطاس بن بواقد وابوبكر استرق بنى حنيفة اسند الواقدي في كتاب الردة في قتال بنى حنيفة عن محمود بن لبيد قال ثم ان
نابغة بن الوليد صاحمهم على ان يؤخذ منهم الصفر او البض او الكراع والسلاح ونصف السبي ثم دخل حصونهم صلحا فاخرج سلاح الكراع والاموال والسبي
ثم قسم السبي قسمين وخرج على القسمين فخرج سهم على احداهما وفيه مكنوب لندقال الواقدي وحديث بنى الزناد عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر
عن اسماء بنت ابي بكر الصديق ربة قالت قد رأيت ام محمد بن علي بن ابي طالب وكانت من سبي بنى حنيفة فلذلك سميت الحنيفة ويسمى ابنها
بن الحنيفة فقال حديث بن عبد الله بن نافع عن ابيه قال كانت ام زيد بن عبد الله بن عمر من ذلك السبي وحنيفة ابو جهمي من العرب سمى به لان جدته
ضربت من النقيض فجلد وضرب حنيفة فجد مسافسي جدته وحنيفة بن نجدة بن صعب بن علي بن كبر بن وائل واعلم ان ذراري المتردين نسائهم
بما لا اسلام بعد الاسترقاق بخلاف ذراري عبدة الاوثان لا يجرون وفي فتاوى قاضيان واما الزنادقة قالوا لو جاز ذنوب قبل ان
يخذوا فخرانه ذنوب وتاب تقبل توبته فان اخذ ثم تاب لا تقبل توبته ويقبل لانهم باطنية يعتقدون في الباطن خلاف ذلك فيقتل ولا توفد منهم
الجزية قوله ولا جزية على امرأة ولا صبي وكذا على مجنون باخلاف لان الجزية بدل عن قتلهم على قول الشافعى او عرق قتلهم نصرة للمسلمين على قوتنا و
ليسوا كذلك ولا على اعمى وزمن ولا المفلوج وعن الشافعى يؤخذ منهم لا اعتبار بالاجرة الدار ولا تؤخذ من الشيخ الكبيد الذي لا قدرة له على قتال ولا سب
وعن ابى يوسف تؤخذ منه اذا كان له مال لانه يقبل في الجملة اذا كان له راي في الحرب وجه الظاهر انه لا يقتل ولا يقاتل وهو المرد بقوله
بينوا الجزية بدل عنها ويقال لمن الرجل كعلمه من زمانه قوله ولا على فقير غير معتل اي الذي لا يقدر على العمل وان احسن حرفة وعلى قول الشافعى
عليه الجزية في ذمته له اطلاق حديث معاذ بن عمرو وهو قوله عليه الصلوة والسلام خذ من كل مسلم ولنا ان عثمان لم يوظف الجزية
على فقير غير معتل اراد عثمان بن حنيف ميم بن بيشة عمره وروى ابن زنجويه في كتاب الاموال ثنا ابي شيم بن عدي
بن عمر بن نافع حدثني ابو بكر العيشي صله بن زفر قال ابصر عمر شيئا كبيرا من اهل الذمة يسأل فقال له مالك قال ليس لي مال وان
الحبزية تؤخذ مني فقال له عمر ما نصفناك اكلنا شبيبك ثم تأخذ منك الجزية ثم كتب الى عامله ان لا تأخذ من الحبزية من شيخ كبير
ولان خراج الارض كما لا يوظف على ارض لا طاقة لها فكذا خراج الرأس بجامع عدم الطاقة بحكمة دفع الضرر الديني والحديث محمول
على المعتل بالمعنى الذي ذكرنا وبوظف عم المقترب بالاجماع بمعاين الدليلين فان قلت ما تقدم من توظيف عمر ليس فيه المعتل
قلنا قد جاز في بعض طرقه وعلى الفتية المكتب اثني عشر اخرجه البيهقي لا يقال بنفسه من غير المكتب بالمفهوم الممنوع
ولا يقولون به لاننا نقول ليس ذلك بل لازم بل جاز ان يضاف الى الاصل وبعدم التوظيف على من لم يذكر ثم انما توظف على من
اذا كان صحيحا في اكثر السنة والا فلا جزية عليه لان لان لا يمكنه من قلة مرض فلا يجعل التخليص منه عذرا وهو ناقص عن نصف العام

ولا يوضع على المملوك والمكاتب والمدبرون والولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن النضرة في حقنا وعلى اعتبار الثاني لا تجب بالثبوت بالشك ولا يوضع عليهم لانهم تحملوا الزيادة بسببهم ولا يوضع على الرهبان الذين لا ينحاطون بالناس كذا ذكره هنا وذكر محمد بن عيسى عن أبي حنيفة رآه انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل هو قول أبي يوسف وجه الوضع عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضييعها فصارت تعطيل الاضطرارية ووجه الوضع عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا ينحاطون بالناس والجزية في حقهم لا سقاط القتل ولا بد ان يكون المعتقل مقيما ويكتفى بصحة في اكثر السنة ومن اسلم عليه جزية سقطت وكذلك اذا مات كافر خلا للشافعي فيه ما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد حصل اليه المعتقل فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والعلم عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولا انها وجبت عقوبة على الكفر ولهذا اتفق جزية وهو الجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بالموت ولا شريح العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام

قوله ولا يوضع على المملوك والمكاتب والمدبرون والولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن النضرة في حقنا وعلى الاعتبار الاول يجب لان المملوك المجري يقتل وعلى الاعتبار الثاني لا يجب لان المملوك عاجز عن النضرة فانفع الاصل في حقه فانفع الخلف لان شرطه انتفاء الاصل وامكانه فدارين يتوقف وجوده فلا يجب بالشك والوجه ان يقال انها بدل عن القتل في حقهم وعن القتال في حقنا جميعا ولا يتحقق الثاني لما ذكرنا فلم يتحقق الموجب للانتفاء بل ينفي الجزية وهذا لا نذكره فيما يلي هذه المسئلة واذا كان خلفا عن أبي حنيفة لا يمس قوله فلا يجب بالشك بل لا يجب بالشك ثم لا ينبغي ان ذكر المولد ليس على ما ينبغي فان من المعلوم ان الجزية على النساء ولعله ابن ام الولد فسقطت عنه بن قوله ولا يورث من المولى يعني لما قلنا لا يوضع عليهم جزية يقال انما تؤخذ من مولىهم فيرون عنهم فان زال هذا الاحتمال بقوله ولا يورث من المولى لانهم تحملوا الزيادة في الجزية حتى لم يمس جزية الا غنيابا بغيرهم فلو سئم منهم شيء آخر والا كانوا من مجزئين ويقرب بوجه آخر وهو انهم تحملوا الزيادة بسببهم فكانت الجزية عنه وعنهم معنى مشرعا فلا يجب شيء آخر وتبين ان على ان غنم الملاك بهم لانهم ما وجدوا المالك بالسبب قوله ولا يوضع على الرهبان جمع راسب وقد يقال هو لم يدر رهبان ايضا وشرط ان لا ينحاط الناس ومن خالف منهم فعليه الجزية كذا ذكر القدرى وذكر محمد بن ابي حنيفة رآه انه توضع عليهم اذا كانوا يعتدرون على العمل وهو قول أبي يوسف ووجه الوضع انه الذي ضييع القدرة على العمل فصارت تعطيل ارض المباح من الزراعتة ووجه وضع الجزية عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا ينحاطون بالناس والجزية في حقهم لا سقاط القتل ولا ينبغي ان هذا اصل الشافعي رآه على ما تقدم انها عندنا بدل من نصرتهم التي فانت بالكفر وعنده بدل من القتل فادعته بهذا الاعتبار عندنا ولكنه ليس هو المقدر فقط بل مجموع منه ومن كونه خلفا عن نصرتهم ايانا فتمت خلفا عنها متغنى وجوبها وعن محمد بن ابي حنيفة على المسلمين قيل يجوز ان اراد من يقدر على العمل منهم فيكون اتفاقا ويجوز ان يقول هو لا ينحاط الناس ومن لا ينحاط الناس لا يقتل قوله ومن اسلم عليه جزية بان اسلم بعد كمال السنة سقطت عنه وكذا اذا مات كافر اختلف الشافعي رآه فيها وكذا الرومات في اثنا عشر سنة او اسلم وفي اصح قول الشافعي رآه لا تسقط فيها ايضا وعلى هذا الخلاف لو عمر او من او اقدم او صار شيئا كبيرا لا يستطيع العمل او اقترب بحيث لا يقدر على شيء لان الجزية وجبت بدلا عن العصمة التي تثبت للذمي بعقد الذمة كما هو قول الشافعي رآه او بدلا عن السكنى في دار الاسلام كما هو قول آخره وقد وصل اليه العوض وهو حق دمه وسكناه الى الموت او الاسلام وصار بذلك مستوفيا للبدل فتقدر البدل دينيا في ذمته فلا يسقط بهذا العارض الذي يورثه او اسلامه كسائر الديون من الاجرة والصلح عن دم العمد فيما لو قتل رجلا عدا فصالح على مال ثم مات قبل ادائه ولنا ما اخرج ابو داود والترمذي عن جرير عن قابوس بن ابي حنيفة عن ابيه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مسلم جزية قال ابو داود وسهل سفيان الثوري من هذا فقال يعني اذا اسلم فلا جزية عليه وباللفظ الذم فسروا به سفيان الثوري ورواه الطبراني في معجمه الاوسط عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اسلم فلا جزية عليه وضمت ابن القطان قابوسا وليس قابوس في مسند الطبراني فهذا بعموميه يوجب سقوط ما كان استحق عليه قبل اسلامه بل هو المراد بخصوصه لانه موضع الاتفاق اذ عدم الجزية على المسلم ابتداء من ضروريات الدين فالاجابة عن حجة المفاداة ليس كالاجابة لسقوطها في حال البقاء وبهذا ينحصر السقوط بالاسلام والوجه ليموت به واسلامه بهذا الحديث ونحوه جميع المسلمين على سقوط الجزية بالاسلام فلا يراد بطلب الميراث بين الحبة بين وبين الاسترقاق

قص

فصل ولا يجوز أحداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خصام في الاسلام ولا كنيسة وللملاد اعداؤها وان تهدمت البيعة والكنايس القديمة اعادةها لان الابنية لا تبقى دائمة ولما اقرها الامام فقد عهد اليه حلا حادة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداثها في التحقيق والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للصحبة وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهارها ما ينجا لفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر المروى عن صاحب المذهب في قرية الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة

وهو ما يلي صدره من شيئا به ويقول اعط الجزية يا ذمي وقبولها من النائب يفوت المأمور به من اذلاله عند الاعطاء قال الله تعالى حتى يسلموا الجزية عن يد وهم صاغرون ووجه اخر انها وجبت بدلا عن القتل في حقهم من النصرة في حقنا كما ذكرنا لكن لمعنى عن القتل في المستقبل التصرف في المستقبل لان القتل انما يستقر في الحرب قانم في الحال لا في الحرب ماض فكذلك التصرف في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية بمعنى انقضائه فانقضت الحاجة فيه الى شيء من الاشياء وفي البسوط وان المقصود ليس مع المال بل استدلال الكافر استغنائه وبذلك المقصود يحصل باستيفاء الجزية واحدة ثم قول محمد في الجاس جارت سنة اخرى عملة بعض المشايخ على معنى السنة محبازا فقال الوجوب بآخر السنة فلا بد من المضي لمتحقق الاجماع في الحولين او في الجزية تين فتداعى وعند البعض هو مجرى على حقيقة وهو ان يراد دخول اول السنة فان مجي الشهر مجي اوله ومجي السنة مجي اولها والاصح بهذا فالوجوب عندنا باول السنة وعندنا ان فمجي في آخره اعتبارا بالركوة ولنا انما وجبت الجزية بدلا عن النصرة والقتل لا لتحقيق الا في المستقبل على ما قد رآه من ان القتل انما يستقر في الحال فالحال فعلا فصر عن المسلمين وبدلا عن نصرتهم وانما يحكى الى في المستقبل فكلان الركوة لان الوجوب في المال الهامى فلا بد من الج لمتحقق الاستيفاء فلم يجبه لعدم تصاويفه قبله ثم قيل في محل تمام النما لا اله المكن فيفسار المال به ناميا فتدبر

فصل لما كانت هذه احكام تتعلق بالذمي باعتبار غير ما دما معنى باعتبار نفسه قدم ملك قوله ولا يجوز احداث بيعه بغير العار ولا كنيسته

ف

فصل لما كانت هذه احكام تتعلق بالذمي باعتبار غير اديان مني باعتبار نفسه قدم ملك قوله ولا يجوز احداث بيعة بغير المبار ولا كنيسته في دار الاسلام وبها متبعا لليهود والنصارى ثم غلبت الكنيسته لمتبعا لليهود والبيعة لمتبعا للنصارى وفي ديار مصر لا يستعمل لفظ البيعة والكنيسته لمتبعا للقرىين ولفظ الدير للنصارى خاصة وقيد المص عموم دار الاسلام بالامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها المشاعر فاجب رعايتها فيها معارضة بانظارها بما فيها فلا يجوز بخلاف القرى ثم ذكر ان في قرى ديارنا ايضا لا تحدث في هذا الزمان والمرى عن صاحب المذهب يعني ابا حنيفة كان في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل ذمة بخلاف قرى المسلمين اليوم ولذا قال شمس الائمة في شرحه كتاب الاجارات الاصح عندي انهم يمنون عن ذلك في السوداء ان كان في الكبير قال ان كانت قرية غالب اهلها اهل الازمة لا يمنون واما القرى التي سكنها المسلمون اختلف المشايخ فيها على ما ذكرنا فصار المطلق منع الاحداث هو المختار قصد في تعميم الفتوى في دار الاسلام والاصحوة وهو ما يعني في حق الناس والانقطاع فيها لهم مثلها فيمنع ايضا وكذا يمنع بيت نار ثم قال القدوري وان اندست البيعة والكنائس القديمة عاد وما قال بعض لان الازمة لا تبقى دائما ولما افرهم الامام فقد عهد اليهم الا عادة ضمتا غيرهم لا يكونون من نقلها من مكان الى آخر لانه احدث في ذلك المكان المنقول اليه فلا يجوز في هذا التعليل اشارة الى ان ذلك اذا كان باقرار الامام اياهم على ذلك وذلك اذا صالحهم على اقرارهم على اراضيهم وان كان اما في زمن الصحابة رضوا التابعين او بعدهم قيل امصار المسلمين ثلاثة احدها مصر والمسلمون كالكوفة والبصرة وبغداد واسط فلا يجوز فيها احداث بيعة وكنيسته ولا يجتمع لصلواتهم واصواتهم باجماع اهل العلم ولا يكونون فيه من شرب الخمر واتخاذ الخنازير وضرب الناقوس وثانيها ما يفتح المسلمون عنوة فلا يجوز فيها احداث شئ بالا جماع وما كان فيها شئ من ذلك بل يجب بذه فقال مالك واث فصح في قول واحمد في رواية يجب وعذتنا ان جلهم ذمة امرهم ان يجعلوا كنائسهم مساكن ويمنع من صلواتهم فيها ولكن لا تهدم وهو قول ابي حنيفة في رواية عن احمد لان الصحابة رضوا ففتحوا كثيرا من البلاد عنوة ولم يهدموا كنيسته ولا ديرة ولم يفتل ذلك قط وثالثها ما فتح صلى فان صلحهم على ان الارض لهم ولنا المخرج جان احداثهم وان صالحهم على ان الدار لنا يودون الجزية فالحكم في الكنائس على ما يرضع عليه ان يصلحها صاحبهم على شرط ملكين الاحداث لا يمنهم الا ان الاول ان لا يصالحهم الا على ما وقع عليه صلح عمر رضي عنده احدث شئ منها ويمنون

وَأَرْضُ الْعَرَبِ يَمْنَعُونَ مِنْ ذَلِكَ فِي مَصَارِهَا وَقَرَاهَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَجْتَمِعُ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ

من ضرب الناقوس وشرب الخمر واتخذ الخنزير بالاجماع انتهى وقوله يمينون من شرب الخمر مع اى التجاهر بى اظهاره وفى المحيط لوضروا
الناقوس فى جوف كنانة سم لا يمنع انتهى وقال محمد بن كل قريه من قري اهل الذمة او موطأ وحديقة لم اظروا فيها شيئا من الفسق مثل الزنا والخنزير
التي يحرمونها فى دينهم يمينون منه وكذا المزامير والطناير والعناوس من كسر شيئا من ذلك لم يضمن وا علم ان البيع والكنائس القديمة فى
السواد لا تدم على الروايات كلها واما فى الاصناف فاختلف كلام محمد فذكر فى المستخرج تدم القديمة وذكر فى الاجابة انها لا تدم على الناس
بذا فانارينا كثيرة اسناد اولت عليها المنة وازمان وهى باقية لم يامر امام بعد زمان من عهد الصحابة و على هذا مصر بقية فيها ديراو كنيسته
فوق فى داخل السور يبنى ان لا يدمم لانه كان مستحيا لاما قبل وضع السور فعمل ما فى جوف القاهرة من الكنائس على ذلك لانها كانت قضا
فاراو العبيد يون عليها السور ثم فيها الآن كنائس ويسجد من امام مكين الكفار من احداثا جارا فى جوف المدن الاسلاميه فالطائر انما كانت
فى الضواحي فاذا السور فاحاط بها وعلى هذا فالكنائس الموجودة الآن فى دار الاسلام غير حرة العرب كلها يبنى ان لا تدمم لانهم كانت فى
امصار قديمة ولا شك ان الصحابة رضى والتابعين حين فتحوا المدينة علموا بحسب وبعد ذلك ينظر ان كانت البلدة فتحت عنوة عكنا بانهم
بقوا باساكن لا ساء بدلا تدمم ولكن يمينون من الاجتماع فيها للتقرب وان عرف انها فتحت صلوا عكنا بانهم اقروا معا بدلا يمينون من ذلك فيها
بل من الانطسا رفا نظر الى قول الكرخى اذا حضر لم يجد يخرجون فيه صلواتهم وغير ذلك فليصنعوا فى كنائسهم القديمة من ذلك ما اجبوا فان
يخرجوا ذلك من الكنائس حتى يظهر فى المصر فليس لهم ذلك ولكن يخرجوا خفية من كنائسهم واستدل المصر على عدم الخلاف بقوله عليه الصلوة
والسلام لا خصا فى الاسلام ولا كنيسته قال المصر والمراد احد ثملو به لان البقية قد تحققت كثيرا من الصحابة فى الصلح وفى رواية البهقي تخرج بذلك فى سنة من
عبد بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خصا فى الاسلام ولا بانيان كنيسته وضعه ورواه ابو عبد الله قاسم بن سلام ثنا عبد الله بن صالح ثنا الليث بن سعد حدثني ثوبان
بن غير الحضري قاضى مصر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا خصا فى الاسلام ولا كنيسته قال روى ابو الاسود عن ابن ابي عمير عن زيد بن جبيب عن ابي الخضر قال قال عمر بن الخطاب
لا كنيسته فى الاسلام ولا خصا وروى ابن عدى فى الكامل بسند الى عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يبنى كنيسته فى الاسلام ولا يبنى ما حارب
وا على سعيد بن سنان واذا تعدت الطرق الضعيف يصير حنا ثم قيل المراد بالخصا نزع الخسيتين وقيل كناية عن التحلى عن بيان النساء قوله
وفى ارض العرب يمينون من ذلك فى امصارنا وقرانا فلا يحث فيها كنيسته ولا تقرا لانهم لا يمينون من سكنى فيها فلا فائدة فى اقرارها الا ان تتخذوا
سكنى ولا يباع فيها خمر ولا فى قبره منها ولا فى ما من مياه العرب ويمنون من ان تتخذ ارض العرب مسكنا او وطننا بخلاف امصار المسلمين
ليست فى جزيرة العرب يمينون من سكنه ولا خلاف فى ذلك وذلك لقوله عليه الصلوة والسلام لا يجمع دينان فى جزيرة العرب اخرج الشيخ بن عثمة
فى مسنده ابنا ان الضبير بن شميل ثنا صالح بن ابي الاخير حدثني الزهري عن سعيد بن مسيب عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
فى مرضه الذى مات فيه لا يجمع دينان فى جزيرة العرب روى عبد الرزاق قال اخبرنا سمع عن الزهري عن سعيد بن مسيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يجمع باطن العرب او قال بارض الحجاز دينان ورواه فى الزكوة وزاد فيه فقال عمر بن الخطاب من كان منكم عنده عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم فليأخذ
به والا فاني مجليكم قال فاجابهم عمر بن الخطاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لك فى مرضه قال المداقنى فى عله هذا صحيح ورواه مالك فى المطا قال مالك
ابن شهاب ففحص عمر عن ذلك حتى اتاه ليقين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجمع دينان فى جزيرة العرب فاجاب اليهود وخبروا رجلا يهودي فخبروا

قال يؤخذ أهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زعمهم وفي أكلهم وشربهم ووجهه فلا يسهو ولا يكون الخيل ولا يعملون بالسلامة وفي أكلهم الصغير يؤخذ على الكفاية والكسبيات والركوب على الشجر التي هي كهيئة الأكف إنما يؤخذ من ذلك أعظمها والظفار عليهم وصيانة لنعفة المسلمين لأن مسلميكم والذين فيكم ولا يبتدأ بالسلام ويقتطع عليه الطريق فلوله تكثر علامة حمزة فلعنه يعامل معاملة المسلمين ذلك لا يجوز والعلامة تجعله لا يكون غليظاً غليظاً من الصوف يشده على وسطه دون الزنا من الزنا من يسمه فانه جفاء في حق أهل الإسلام ويجب أن يميز نساً هم عن نسائنا في الطوقات والحمامات ويجعل على ذورهم علامات كي لا يفتعل عليها سائل يدعوهم بالمعزة قالوا الحق أن لا يتركوا أن يركبوا إلا للضرورة وإذا ركبوا للضرورة فليميزوا في جامه المسلمين فان لم يميزوا فذلك أخذ من باب ضعف التميز من يميزون من يميزون أهل العلم والدين والشرف ومن اتهم من الجزية أو قتل مسلماً أو سب النبي صلى الله عليه وسلم أو ذنب مسلمة أو ذنب مسلمة لا بد من الغاية التي ينبغي بها التميز الجزية لا إذاؤها ولا التزام باقي وقد لا شاف في التميز على الإسلام يكون نقصاً لا لو كان مسلماً أينما كان ما يذوقه من اللذات فليميزوا على الإسلام فيكون التميز في كل شيء لا يفتعل على الجزية

وذلك وفي صحيح البخاري وسلم عن ابن عباس لما اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم وبعدة قال خرجوا المشركين من جزيرة العرب وجزيرة العرب من أقصى عدن إلى ريف العراق في الطول والعرض فمن جده وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام وسميت جزيرة لان جوار المياه التي حرمها عنها كبحر البصرة و عمان وعدن وفرات وقيل لان حولها بحر الحبش وبحر فارس ودرجلة والفرات وقال الزهري سميت جزيرة لان بحر فارس وبحر السودان ان احاطا بها البحر الجنوبي والشمالي بالبحر الشامي ودرجلة والفرات وقال المنذري في مختصره قال مالك جزيرة العرب المدينة نفسها وروى عنها ابن جابر واليمن واليمامة وكلها البخاري عن المغيرة قال في أرض مكة والمدينة قوله يؤخذ أهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زعمهم وفي أكلهم وشربهم وقلنا هم وما حصل هذا ان أهل الذمة لما كانوا مخالطين لأهل الإسلام فلا بد مما يميزهم المسلم من الكافر كي لا يعامل معاملة المسلم في التوقير والاحلال وذلك لا يجوز وبما جوت احدهم فجاءة في الطريق فلا يعرف فيصلي عليه بخلاف يهود المدينة لم يأمروهم بالصلوة ولا الإسلام بذلك لانهم كانوا معروفين بأعيانهم جميع أهل المدينة ولم يكن لهم زي عال عن المسلمين واذا وجب التميز وجب ان يكون فيه تنقيح لا عزاز لان اذا لم لازم فيه ادان ضرب او تشفع بلا سب يكون منه بل المراد انما في صفة وذل امره بالكتبتان وهو خيط في فلاة لا تنج من الصوف يشده فوق ثيابه دون الزنا من الزنا من يسمه لان فيه جفاء للمسلمين اي غلظاً عليهم فهو من حسن العشرة معهم لرفع الشكر عن خدمته المسلمين في الدين وربهم بمرقوق بحلهم فيقولون الكفار من حالنا فانهم في نفس حبيش ونعمت ونحن في كبر وقبح واليه اشارت بقوله ولو لان يكون الناس امته واحدة لجهلنا لمن يكفر بالزمنة لم يوتهم سقفاً من فضة وعارح عليها يلهون تنبيهاً على حسنة الدنيا عند الله عز وجل وانما من شدة جو حاشية فيقته من الابريسم فمنهم من لبس الثياب الفاخرة التي تعبد بها المسلمين فاخرة سواء كانت حريراً او غيره كالصوف المبرج والبرج الرقيق والابرار الرقيق اولى ولا شك في وقوع خلاف هذا في هذه الديار ولا شك في منع اشكائهم وادخالهم في المباشرة التي يكون بها مغطاً عند المسلمين بل ربما تصيف بعض المسلمين خدمته له خوفاً من ان يتغير خاطره منه فيسعى به عند مستكبره سقفاً

توجب له من الضرر وكذا يؤخذون بالركوب على سروج فوق الحمر كهيئة الأكف او قريباً منه ولا يركبون الخيل بل اختار ان لا يركبوا الا اذا خرجوا الى ارض قرية ونحوه او كان مرضياً الا ان تلزم الضرورة فيركب لم يزل في مجامع المسلمين اذا مر بهم ولا يملكون سلاحاً يقتضون عليهم الطريق ولا يبدأ بالسلام ويرد عليه بقوله عليكم فقط وادعوت ان المقصود العلامة فلا يتعين ما ذكر بل يستر في كل بلد ما يتعارف به وفي بلادنا جعلت العلامة في العمامة والزي والنصاري العمامة الزرقاء واليهود العمامة الصفراء واخص المسلمون بالبيضا وكذا تؤخذ نسائهم بالزى في الطريق فيجعله على طلاء يبرق خرقه صفراء على النصارية زرقاً وكذا في الحمامات وكذا ان يميز دورهم عن دور المسلمين كي لا يفتعل سألهم فيدعوهم بالمعزة او يخالطهم بالضرع كما يتضرع المسلمين يمتنون من لباس يخص أهل العلم والدين والشرف وتجعل مكانهم حشمة فاسدة اللون ولا يلبسوا طياستة كطيالستة المسلمين ولا اردية كاردية كذا امرنا وافقت الصحابة على ذلك قوله ومن اشنع من ادان الجزية او قتل مسلماً او ذنب مسلمة او سب النبي صلى الله عليه وسلم لم يفتقض حمله فيصير سباع الدم باب

انه لا حيلة عندنا وقيد بادائها لانه لو اشنع من قبولها لنقض حمله وادان الجزية او قتل مسلماً او ذنب مسلمة او سب النبي صلى الله عليه وسلم لم يفتقض حمله فيصير سباع الدم باب

بخلافه وان يفتن مسلماً عن دينه او يقطع الطريق او يبدل على عورات المسلمين او يوقل مسلماً وهو قول مالك و احمد الا ان مالكاً قال يفتقض باكره المسلمة على الزنا لانه يفتقض حمله بذلك وفيما سوكه هو سب النبي صلى الله عليه وسلم فانه يقبل به ان لم يسلم ووافقت

بعضهم يميزون

ويؤتم على مولى التعليل الخراج الى الجزية وخارج الارض بمنزلة مولى التعليل وقال زفره ايضا عن لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم
الامر ان مولى الهاشمي يلحق به في حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه لهذا توهم الجزية على مولى المسلم اذا كان
نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تنبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي وحقه ولا يلزم مولى الفوج حديث لا تحرم عليه الصدقة لان الغنى
من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في حق المولى اما الهاشمي فليس ياهل لاهل الصلاة اصلا لانه صلب لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فلو لم يكن
ثم زعم عمر بن الخطاب ان الجزية فادوا القوم انهم عرب فخذنا كما ياخذ بعضكم من بعض الصدقة فقال لا اخذ من شرك صدقة فليحرم بعضهم بالارواح
فقال النعمان بن زرعته يا امير المؤمنين ان القوم لهم بأس شديد وهم عرب يا فتون من الجزية فلا تغن عليك عدوك بهم وخذ منهم الجزية باسم التقييد فثبت
عمر بن الخطاب في طلبهم ضعفت عليه في جميع الصحابة ثم في ذلك ثم انقضا في رواية ابي يوسف زفره بسند الى داود بن كرويس عن عبادة بن النعمان التعليل انه قال
لعمرك ان هذا تغلب الحديث الى ان قال فصالحهم عمر بن الخطاب على ان لا ينسوا احد من اولادهم في الجزية ويضعف عليهم في الصدقة وعلى ان يسقط
الجزية من راسهم انتهى في كل اربعين لهم شاتان ولا زيادة حتى يبلغ مائة وعشرين ففيها ربح شياء وعلى هذا في البقرة والابل ثم اختلف الفقهاء في
جزية على الحقيقة من كل وجه او لا فيقول من كل وجه فلا يؤخذ من المرأة والصبي فلو كانت المرأة مائتة ونقود لا يؤخذ منها شيء وبوراية الحسن بن
ابن عرفة قال الكرخي وبذا الرواية اقيس وهو قول الشافعي لان الواجب بكتاب الله عليه الجزية فاذا صالحهم على مال جعلوا اقاموا وقع المستحق يؤيده
قول عمر بن الخطاب في جزية سموا ما شئتم قال اصحابنا واحمى بوان كان جزية في المعنى فهو واجب بشرائط الزكوة واسبابها الصالح وقع على ذلك ولهذا
لا يرعى فيه شرائط الجزية من وصف الصغار فيقول من الناب ويعطى جائن ان شاء ولا يؤخذ بتبليبه والمصنف مصالح المسلمين لانه ما نيت المصنف
وذلك لا يخص الجزية والمرأة من الهما ومن اهل ما يجب من المال في السلم فيؤخذ بخلاف الصبي المجنون لا يؤخذ من مواسيهم او الهما لمدوم وجوب الزكوة
عليهم عندنا بخلاف رخصهم فيؤخذ خراجا لانها وطيفة الارض بسبب عبادة يعرض الغالبين كنفقة عبدهم وما صل ما ذكره في روعى في هذا الباب
جته الجزية في المصنف وفيما سوى ذلك روعى جته الزكوة اما الاول فلانها حقيقة الجزية واما الثاني فلان ما وقع عليه الصلح لاغير وبه الجزية
التي وجبت بالصلح وقد علمت ان الجزية قسمان قسم يجب بالصلح فيتعين على الوجه الذي وقع عليه الصلح كيف ما وقع والذي يراعى فيه
من وجب عليه وصفه وكميته هو الجزية التي يتبدي الامام وضعا شادا او ابوا على ما تقدم قوله ويوضع على مولى التعليل اي معتقه الخراج
اي الجزية وخارج الارض وقتل زفره ايضا عن علي بن ابي طالب من المسلمين كالتعليل نفسه لقوله عليه الصلوة والسلام مولى
القوم منهم وبذا الحديث استدلالا في الزكوة على حرمان مولى الهاشمي الزكوة ولنا استدلال به على التضييق على مولى التعليل وجميع
الاحاديث المذكورة في هذا الفصل تقدم الكلام عليها في كتاب الزكوة من هذا الباب ولنا ان هذا اي وضع الصدقة المصاعفة تخفيف
ان لم يكن فيه وصف الصغار والذلة برغبته في ذلك واستشفاهم سواه والمولى لا يلحق بالاصل فيه اي في التضييق الا يرى ان الاسلام
اعلى اسباب التضييق ولو كان مسلم مولى نصراني وضعت عليه الجزية ولم يتعد اليه التضييق الثابت بالاسلام فلان لا يتبدي تخفيفا
بوصف التعليل اولى بخلاف حرمة الصدقات على الهاشمي لانه ليس تخفيفا بل تحريمه والحرمات تنبت بالشبهات فالحق مولى الهاشمي به
ويقتضى بمولى الغنى تحريم الصدقة على معتقه ولم يتعد اليه فقال لا يلزم لان الغنى من اهل الصدقة في الجملة لا يرى انه لو كان عاملا عليها
اعطى كفايته منها وانما الغنى مانع من الاسقاط عن المعطى له شرعا تحقق في حق سيده ولم يتحقق في المولى فحق السيد اما الهاشمي فليس ياهل
لهذه الصلة اصلا لشرفه وكرامته لئلا يعطى منها لو كان عاملا فالحق به مولاه لان التكريم ان لا ينسب اليه تلك الاوساخ بنسبة فان
قلت بهذا التقييد للمعنى على النص وهو قوله عليه الصلوة والسلام مولى القوم منهم اجيب بان الحديث غير محري على عموم بالاجمال فان مولى الهاشمي يز
منه في الكفاية الهاشمية والامامة فكان عاملا خصوصا بالنسبة الى الكفاية والامامة فيخص بالمعنى الذي ذكرناه ايضا وبانه تخفيف فلا يتعدى بالنسبة للتضييق

قال ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم ولا قتل وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام حراً كان او عبداً فان ابى قتل وتاويل
الاول انه يستعمل فيمهل ثلاثة ايام لانها مدة ضروبت لابلاء الاعذار وعن ابي حنيفة ربه وابي يوسف ربه انه يستحب ان
يؤجله ثلاثة ايام طلب ذلك او لم يطلب وعن الشافعي ربه ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان
ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرة فلا بد من مدة يمكنه التأمل فقد رناك بالثلث ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين من
غير قيد الامهال وكذا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولانه كافر حربي بكفنه الدعوة فيقتل للحال من غير استمهال
هذا لانه لا يجوز تأخير الواجب وهو لا فرق بين الجور العبد والطلاق الدائم فكيف توبته ان يتبرأ عن الايمان كلها سوى الاسلام لانه لا دين له ولو تبرأ عما انتقل اليه كقولنا
المقصود

قوله ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم فيها والاقول وبهذا اللفظ ايضا من القدوري وجوب الانتظار ثلاثة ايام على ما عرفت من الاخبار في
مشله فذكر عبارة الجامع وهو قوله وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام فان ابى قتل اى مكانه فانه يغيد انظاره الايام الثلاثة ليس
واجبا ولا استحبابا وانما تعينت الثلاثة لانها مدة ضربت لابلاء العذر بدليل حديث حبان بن سفيان في الخيار ثلاثة ايام ضربت للتأمل
لرفع الغين وقصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح ان سالتك عن شى بعد ما وهبى الثالثة الى قوله تعالى قد باغت من لدنى عذرا
وعن عمر بن الخطاب ان رجلا اتاه من قبل ابي موسى فقال له بل من معرفته فخر فقال نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال مهلا حبستموه في بيت
ثلاثة ايام والتمتموه في كل يوم رغيفا لعله يتوب ثم قال عمر اللهم انى تم احضروكم امر ولم ارض اخرج به مالك في الموطن لكن ظاهري عمر ربه
يقضى الوجوب ثم قال المصنف تاويل الاول وهو قول القدوري الدال على وجوب اماله الايام الثلاثة انه يستعمل فيمهل وظاهر المبسوط
الوجوب فانه قال اذ اطلب التأجيل اجل ثلاثة ايام لان الظاهر انه دخل عليه شبهة فعلى ازالة تلك شبهة او انه يحتاج الى التفكير
ليستبين له الحق فلا بد من المهلة واذ استعمل كان على الامام ان يمهل مدة النظر جعلت في اشرع ثلاثة ايام كما في الخيار ثم قال في حديث عمر
المذكور الدال على الوجوب تأويله انه لعله طلب التأجيل وعن ابي حنيفة ربه وابي يوسف ربه انه يستحب ان يؤجله ثلاثة ايام طلب ذلك و
لم يطلب وعن الشافعي ربه ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل قتله قبلها لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرة فلا بد من مدة يمكنه فيها التأمل
فقد رناك ثلاثة ايام لما ذكرنا والصحيح من قول الشافعي ربه انه اذا تاب في الحال الاقتل بحديث معاذ وقوله عليه الصلوة والسلام من بدل دينه
فاقتلوه من غير تعييد بانظاره وبواختيار ابن المنذر وبذا ان اريد به عدم وجوب الانتظار فانه يبيننا والاستدلال مشترك ومن الادلة ايضا قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذا كافرين وان كان اريد به نفي استحباب الامهال فنقول هذه الاوامر مطلقة وهي لا تقتضي الفور فيجوز انما خير
على ما عرفت ثم ثبت وجوبه بحديث عمر ربه وقول المصنف وبذا لانه لا يجوز تأخير الواجب لغير موهوم ليس بمجدد يقتضى كراهية الامهال ثلاثة ايام وهو خلاف المذهب
ويخالف ما ذكرنا من ان الامر اطلق لا يقتضى الفور الا اذا خيف الفوات فان قيل لا نسلم ان الاوامر المذكورة مطلقة بنقطة العموم للفاء في قوله فاقتلوه لانها
تفيد الوصول والتعقيب قلنا تلك الفاء العاطفة وهي فاء السبب فان قيل فتفيد الوصول باعتبار ان الوصول لا يتأخر عن العلة قلنا الوصول هو الحكم الشرعي ويجوز
قتله لم يتأخر عن علة المشيئة وهو كفرة واما الجواب لا مثال عن الفوتى آخر فلا فرق في وجوب قتل المرتدين كون المرتد حرا او عبداً وان كان متعصيا قبله بطلاء حتى
المولى بالاجماع والطلاق الدائم التي ذكرنا ما وكيف توبته ان يتبرأ عن الايمان كلها سوى دين الاسلام لانه لا دين له ولو تبرأ عما انتقل اليه كفا
لمحصل المقصود فمهل هو ان يقول ثبت ورجعت الى دين الاسلام وانا بري من كل دين غير دين الاسلام قبل لكن هذا بعد ان ياتي بالشهادتين والاول
بالبعث والنشور مستحب وبه قال الامم الثلاثة ولو تبرأ عما انتقل اليه كفا لمحصل المقصود وفي شرح الطحاوى سئل ابو يوسف ربه عن الرجل كيف نسلم
فقال يقول ما شهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويقول بما جاء به من عند الله ويتبرأ عن الدين الذي اتخذه ان شهد ان لا اله الا الله وان
محمد رسول الله وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا بري من كل دين غير دين الاسلام الذي ارتد اليه في توبته انتهى وقوله قطير يديه بمعنى ابدلان قطير
ما مضى لا لما يستقبل وفي شرح الطحاوى اسلام النصراني ان يقول شهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويتبرأ عن النصرانية واليهود وكذلك تبرأ من اليهود
وكذا في كل ما يوجب الشهادتين فلا يكون مسلما الا انهم يقولون بذلك غير أنهم يعمدون في خصوص الرسالة الى العرب فيصدق انه رسول الله ولا يتم الاسلام به

٩٥

نحوه

قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام عليه كره ولا شيء على القاتل ومعه الكراهية ههنا ترك المستحق فشفاء الضمان لان الكفر مبيح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعي قتل ما رويناه ولا نرى الرجل مبيح للقتل من حيث انه جناية مغلظة فغلظة ما عطف مغلظة وحرمة المرأة تشاركها في انتشار كرها في موجبها قلنا ان النبي عليه السلام غي عن قتل النساء ولان الاصل تاخير الاجزئية الى دار الآخرة اذ تعجيلها يخل بعنف الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشيء ناجز وهو الحجاب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصولية قال ولكن بحسب حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجب على ايفائه بالحسب كما في حقوق العباد

بنو قمين بن اطرنا منهم واما من في دار الحرب فحمل عليه سلم فقال محمد رسول الله فموسلم او قال دخلت في دين الاسلام وفي دين محمد صلى الله عليه وسلم فهو ليس اسلامه فكيف اذا اتى بالشهادتين لان في ذلك الوقت ضيقا من قوله هذا انما اراد به الاسلام الذي يدفع عنه كل من الحاضر محمل عليه ويحكم به مجرد ذلك فلو ارتد بعد ذلك قتلناه ولو ارتد بعد اسلامه ثانيا قتلناه ايضا وكذا انا لثا ورايا الا ان الكرخي ره قال فان ما بعد الثاني يقتل ان لم يتب في الحال ولا يؤصل فان تاب ضرب ضربا جسيما ولا يبلغ به الحد ثم يجسده ولا يخرج حتى يرى عليه خشوع التوبة وحال المخلص فحينئذ يخل سبيلا فان عاد بعد ذلك فعل به كذلك ابدا مادام يرجع الى الاسلام قال الكرخي ره هذا قول اصحابنا جميعا ان المرتد يستتاب ابدا وما ذكر الكرخي ره موسى في النوادر قال اذا تكررت ذلك منه يضرب بالحد ثم يجسده الى ان تظهر توبته ورجوعه انتهى وذلك لاطلاق قوله تعالى فان ابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيهم وعن حمزة وعلى رضي الله عنهما لا تقبل توبته من كبريته كالزندق وهو قول مالك واهله واهل البيت ره اقوالهم ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا الآية قلنا تب عدم المنفرة على شرط قوله ثم ازدادوا كفرا وفي الحديث قال في الزندق لنا روايتان في رواية لا تقبل توبته اقول مالك واهله وفي رواية تقبل كقول الشافعي ره وهذا في حق احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله صل اذا صدق قبله سبحانه وتعالى بلا خلاف وعن ابي يوسف معلق لك ما لا يقتل غيلة فسروا بان يتطرقا اذا طرقت كلمة الكفر قتل قبل ان يستتاب لانه ظهر منه الاستحقاق وقتل الكافر الذي بلغته الدعوى قبل الاستتابة جائز قوله فان قتل قاتل قبل عرض الاسلام عليه وقطع عضو منه يرد ذلك ولا شيء على القاتل والقاطع لان الكفر مبيح وكل جناية على المرتد بدو معنى الكراهية هنا ترك استحباب في كراهية تنزيه وخد من يقول بوجوب العوض كراهية تحريم وفي شرح الطحاوي اذا فعل ذلك اى قتل او قطع غير اذن الامام اب قوله واما المرتدة فلا تقتل ولكن بحسب ابدا حتى تسلم او تموت وتوقلما قاتل على ليل مدحرة كانت او امته ذكره في المبسوط ولم يذكر الضرب في الجامع الكبير ولا في ظاهري رواية ويروى عن ابي حنيفة ره انها تضرب في كل ايام وقدر ما بعضهم ثلاثة وعن الحسن تضرب كل يوم تسعة وثلاثون سوطا الى ان تموت او تسلم ولم يخصه بحرة ولا امته وهذا قيل معنى لان موالات الضرب يفرض له وذا قلنا فيمن اجتمع عليه حدوده لا يقام عليه الحد الثاني بالمسبر من الحد السابق كيلا يصير قتل او غيره المستحق ثم الامتة تدفع الى موالاته فيجعل حبسا بيت السيد وطلب ذلك هو ام لا في الصحيح ويتولى هو خبرنا قال المصرح ما بين المحققين معنى حق السيد في الاستخدام فانه لا منافاة بخلاف الجارية فانه لا فائدة في دفعه اليه لانه يقتل ولا يبقى ليكن استخدامه ولا تسرق الحرة المرتدة ما دامت في دار الاسلام فان لحقت بدار الحرب فحينئذ تسرق اذا سببت وعن ابي حنيفة ره في النوادر يسترق في دار الاسلام ايضا قيل ولو ائتمى بهذه لا بأس به فيمن كانت ذات زوج حتما قصدا لسي بالردة من اثبات الفرقه وينبغي ان يشتريها الزوج من الامام ويهبها الامام له اذا كان مصرا فلا نهاصات بالردة فيا المسلم لا يخص بها الزوج فيملكها وينفسخ النكاح بالردة وحينئذ يتولى هو حبسا وضربا على الاسلام فيرد قصدا عليها قيل وفي البلاء التي استولى عليها المسترو هم واهل احكامهم فيها ويقول المسلمين كما وقع في خوارزم وغيره اذا استولى عليها الزوج بعد الردة ملكها لانها صارت دار حرب في الظاهر من غير حاجة الى ان يشتريها من الامام وقد ائتمى الدبوس والصغار واهل سمرقند بعد وقوع الفرقه بالردة ردوا عليها وغيرهم مشوا في الظاهر ولكن حكموا بخير ما على تجديد النكاح مع الزوج وتضرب غمته وسبعين سوطا واختاره قاضيه خان للفتوى وعند الامة الثلاثة تقتل المرتدة واقصر المص على خلاف الشافعي ره قال لما رويناه من قوله عليه الصلوة والسلام من بدل دينه فاقوله وهو حديث في صحيح البخاري وخبره قال ولان ردة الرجل ميتة

وفي الجامع الصغير وتجبر المرأة على الاسلام حرة كانت او امه وامه لا يجرها ماله اما الجبر فلما ذكرنا في المصنف من الجمع بين الحقيين وروى تقرب في كل ايام مبالغته في الحمل على الاسلام قال وينزل ملك المرتد عن امواله بجمته زوالا فرائع فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابى حنيفة وعندهما لا ينزل ملكه لانه مكلف محتاج قال ان يقتل ببق ملكه كالمحكوم عليه بالرجوع القصاص وله انه حربى مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحرب فهذا يوجب زوال ملكه وما لكنته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا في امره فان اسلم جعل هذا العام في حق هذا المحكوم صار كان لم ينزل مسلما ولم يعمل السبب مات وقتل على شدة الحق بدل الحرب فله الجأزة استقرت في فعل السبب على ذلك

للقتل من حيث انها جنائية مستقلة هي جنائية الكفر وجنائية المرأة تشاركها فيها فيشار كفا في موجبها وهو القتل ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم من قتل النساء كما من الحديث الصحيح وذا مطلق ليم الكافرة اصليا ومارضا وثبت تعليله عليه الصلوة والسلام بالعتاة المنصوبة كما قد ساء في الحديث من عدم حرابها فكان منقصا لعموم ما رواه بعد ان عمومه يخص بمن بدل من الكفر الى الاسلام وما ذكر المصنف من المعنى بعد هذا زيادة بيان وهو ان الاصل في الاجزئية ان يتاخر الى دار الجزاء وهي الدار الآخرة فانها الموضوع للاجزئية على الاعمال الموضوعه في الدار لما فنده دار اعمال وتلك الجزاء ما وكل جزاء شرعى في هذه الدار ما هو المصالح تعود اليها في هذه الدار كالقصاص وحده القذف والشرب والزنا والسرقه شرعت لحفظ النفوس والاعراض والعقول والانساب والاموال فكذا يجب القتل بالردة ان يكون لدفع شره اياه لاجزائه على فعل الكفر لان جزاءه عظيم من ذلك عند الله تعالى فتخص بمن يتاخر منه الحرب وهو الرجل ولذا نرى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء وعلله بانها لم تكن تقابل على ما صرح من الحديث فيما تقدم ولذا قلنا لو كانت المرتدة ذات راي وتبع قتل لالمرتدة بل لانها حينئذ تسعى في الارض بالفساد وانما لانها انتفعت من ادا حق الله تعالى بعد ان اقرت بنجس كفا في حقوق العباد وقد روى ابو يوسف ربه عن ابى حنيفة عن عاصم بن ابى النخود عن ابى رزين عن ابن عباس رضيهما قال لا تقتل النساء اذا هن ارتدن عن الاسلام ولكن تجلس يدعين الى الاسلام ويجبرن عليه وفي رواية محمد بن المنكدر عن ابن عباس رضيهما قال ان المرتدة لم ترض عن الاسلام سبب ولما قاله اقطني عن ابن عباس رضيهما قال ان المرتدة لم ترض عن الاسلام سبب ولا قتلت فخصف لعون بكاروا خربه ايضا من طريق آخر عن جابر ولم يسم المرأة وزاد لعرض عليها فابت ان تسلم فقتلت بموضيف بعد بن اذينة قال ابن حبان لا يجوز الاستحاج به بجال وقال الدارقطني في المتوفى والمختلف انه متروك ورواه ابن عدي في الكامل قال عبد بن عطاء وان اذينة منكر الحديث وروى حديث آخر عن عائشة رضيها ارتدت امرأة يوم اُخذ فامر عليه الصلوة والسلام ان تستاب فان تابت والا قتلت وفي سنده محمد بن عبد الملك قالوا فيه يضع الحديث مع انها معارضة با حديث آخر مثلهما و امثل منها ما اخرج الدارقطني عن ابى رزين عن ابن عباس رضيهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل المرأة اذا ارتدت وفيه عبد الله بن عباس الحرزي قال الدارقطني كذاب يضع الحديث واخرج ابن عدي في الكامل عن ابى هريرة رضيها ان امرأة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت فلم يقتلها وضعف بنخص بن سليمان قال ابن عدي عاتمة ما يرويه غير محفوظ واخرج الطبراني في المعجم ثنا الحسن بن اسحق التستري ثنا بهر بن سعل بن محمد بن سلمة الفارسي عن كحول عن ابى طلحة اليعمرى عن ابى ثعلبة الحسني عن معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه الى اليمن ايام رجل ارتد عن الاسلام فادعه فان تاب فاقبل منه وان لم يتاب فاضرب عنقه وايماء امرأة ارتدت عن الاسلام فادعها فان تابت فاقبل منها وان ابست فاستبسلها ثم اذينة عن ابى حنيفة عن عاصم عن ابى رزين عن ابن عباس رضيهما اسند الدارقطني عن ابن معين انه قال كان الثوري يصيب على ابى حنيفة حاديا كان ويغيب عاصم عن ابى رزين لم يروه غير ابى حنيفة عن عاصم عن ابى رزين مدفوع بانه اخبره الدارقطني عن ابى مالك الجعفي عن عاصم بن فزال الفراء ابى حنيفة الذي يرواه الثوري وروى عبد الرزاق عن عمر بن الخطاب انه في اعرام ولد نصرت ان تباع في ارضيات مؤنة عليها ولا تباع في ابل ودينها في بيت في روتة الجوز من غير ابل دينها واخرج الدارقطني عن علي رضي الله عنه تسبب ولا تقتل وضعف بخلاس قول لا ينزل ملك المرتد عن املاكه زوالا امرعا

بأنه

بأنه

بأنه

قال وان مات او قتل على ردة انتقل اكتسبه في اسلامه الى ورثة المسلمين وكان ما اكتسبه في حال حرمته فينا وهذا عند
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن كلابهما الورثة وقال الشافعي ردة كلاهما في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو

مال حرب لا امان له فيكون فينا ولهما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بيناه فينتقل بقية الورثة ويستند الى ما قبل ردة

اذ الردة سبب فيكون تورث المسلم من المسلم لان حنيفة كان يرى ان الاستنابة في كسب الاسلام لوجوه قبل الردة ولا يمكن الاستنابة في كسب الردة قبلها ومن شرطه وجوده

سوقا غير باب في الحال فان اسلم عادت امواله على حالها الاول وان مات او قتل على ردة او سحر بدار الحرب وحكم الحاكم لمجاورة استقراره فعل
السبب وهو كونه كافرا حربيا عمله مستندا الى وقت الردة كالمشترى لبردا خيار ثبوت ملكه عند الاجارة مستندا الى وقت البيع وجعله كخيار
المجلس عند الشافعي ردة تقضي انه ملك بات ثم يرتفع بالخيار شرعا كالرجوع في المبة وبصرح بعض الشارحين ورد عليه ان الاستنابة

للزوال المارعا والموقوف لانه امان يزول او لا فاحسب بانه يزول ثم يعود بالاسلام وبذلك ليس واقعا والالم يستند الى ما قبله
كالملك الرابع بالرجوع قالوا اي المشايخ هذا عند ابي حنيفة ردة وعند جماهير الزوال ملكه والاصح من قول الشافعي ردة مثل قوله ردة قال كذا

واحمد في رواية وقوله قول آخر للشافعي ردة وبه انه مكلف محتاج ولا يمكن من اقامته التكليف الاجماله واثر الردة في اباته دمه لاني زوال ملكه
فما لم يقبل بقاء ملكه وصار كالمحكوم عليه بالرحم والقصاص لا يزول ملكه ما لم يقتل بقاء ملكه ولا في حنيفة ردة انه كافر حربى مقهور تحت ايدينا

الى ان يقتل والملك عبارة عن القدرة والاستيلاء على التصرف في المال ولا يكون ذلك الا بالعصمة وكونه حربيا يوجب زوال ملكه وبالكسبة
ومقتضى هذا ان يزول في الحال على البنات الا انه دعوا الى الاسلام ويرجى عوده اليه لانه كان ممن دخله وعرف محاسنه وانس بسبيل الله

حفظه علينا الى الجنة بمنه وكرمه فالغالب على الظن عوده الى الاسلام فتوفقنا في امره فان اسلم قبل العارض كان لم يكن في حق هذا
الحكم وهو زوال الملك وصار كان من نزل سلبا ولم يعمل السبب عمله وان ثبت منه احد ما قلنا عمل عمله من وقت وجوده ولا يخفى ان

الحاربة لا توجب انتفاء الملك بل زوال العصمة فان المحرري يملك غير ان مملوكه لا عصمة له فاذا استولى عليه زال ملكه فيكون المترد حربيا قصاصا
ما يقتضى زوال عصمة نفسه وماله تبنا وهو لا ينفي قيام الملك في الحال فلا يوجب الحكم بالزوال مستندا لانه اذا ادقوله مقهور تحت ايدينا

فيكون ماله مستولى عليه واعلم ان حقيقة المراد بالردة يزول ملكه زوالا تاما فان استمر حتى مات حقيقة او مكنا بالحق استمر الزوال الثابت
من وقت الردة فان عاد الملك وهما هربا من الحكم بالزوال لان الساقط لا يعود فيقول ابو حنيفة ردة ان الردة لما انقضت الزوال ولا يراجع

على انه ان عاد وماله قائم كان احق به وجب ان يعمل لما تقول بالردة يزول ثم بالعود يعود شرعا وهذا بعد اتفاقهما على عدم زوال ملكه قال الشيخ
ابو نصر البغدادى ان ابا يوسف جعل تصرفه بمنزلة تصرف من وجب عليه القصاص فيصير عاتة من جميع المال وجعله محمد بمنزلة المريض فيعتبر من

الثالث وجه قول محمده انه في عرض التلف فهو سوا من المريض مالا وابو يوسف ينعو يقول المزدك من نفع الملاك بالاسلام المريض غير قادر عليه
قوله ان مات او قتل على ردة او حكم لمجاورة انتقل اكتسبه في اسلامه الى ورثة المسلمين كان ما اكتسبه حال ردة فينا بمجاورة المسلمين وضع في بيت امان هذا عند

ابي حنيفة وقال كلاهما الكسبين لورثته وقال الشافعي ردة وما لك واحمده كلاهما في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر اجماعا وبقي ماله حربى لا امان له لم يوج
عليه بمثل ولا ركا فيكون فينا ولهما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بيناه من انه مكلف محتاج الخ فينتقل بموته الى ورثته ويستند الى ما قبل ردة اذ الردة سبب

الموت فيكون تورث المسلم من المسلم وبذلك لا ينتهض على الشافعي الا اذ بينا كية الاستناد وهو ان يقال ان هذا المسلم اذا لم يكن له وارث بطريق الورثة وهو
الحكم باستناده شرعا الى ما قبل ردة والا كان تورث الكافر من المسلم ومحل الحديث الكافر الا صلى الله عليه لم يبق رة سلام ونقول استحقاق المسلمين كسب

الاسلام والورثة تساوى المسلمين في ذلك وترجموا بجملة القرابة وكانوا القرابة ذات حمتين بالنسبة الى قرابة ذات حمة كالاخ الشقيق مع الاخ للاب قاب
الله تعالى ان من كان ميتا فامينا ولا في حنيفة ردة ما قاله في وجه التورث الا انه انما يمكن في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة وهو الموت

بشرط

فصل

بما

ثم اغلبرته من كان وارثا له حالة الردة وبقي وارثا الى وقت موته في رواية عن ابي حنيفة رة اعتبارا لالا ستناد وعند انه يرد
 من كان وارثا له عند الردة ولا يبطل استحقاقه بموته بل يخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعند انه يعتبر وجود الوارث
 عند الموت لان الحادث بعد انعقاد اصيل قبل تمامه كالحادث قبل انعقاد بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض
 وتدرته امراته المسلمة اذ مات او قتل على رحته وهي في العدة لانه يصير فادوان كان صحيحا وقت الردة
 فيسند الارث الى ما قبله وقد قلت ان يخرج منه زال ملكه ما اكتسبه بعد الردة لا يقع ما كان له ليكن استنادا والتورث فيه الى ما قبل موته الحكمي اعمى الردة لانه
 يورث ما هو مملوك للميت عند الموت فيلزم ان الاختلاف بينه وبينها في تورث كسب الردة مبني على الحكم المختلف في المتقدم وهو ان الردة تنزل املاكية الردة
 المستمرة على ما استحقاقه وعندها لا يزول حتى تحقق الموت الحقيقي او الحكمي بالحق واذا كان كذلك فما اكتسبه من الردة يكون مملوكا له ثم اذ تحقق
 الموت وقتنا بوجوب ارثهم اياه والعرض انه مالا مملوكا فلا بد من ارثهم ثم استند على استناده الى ما قبل ردته فيلزم بالضرورة اعتبار كسبه ما اكتسبه
 في زمن الردة موجودا قبلها حكما لوجود سببه وهو نفس المرد ان كان معددا حاشا قوله ثم انما يرثه من كان وارثا له حالة الردة بان
 كان حرا مسلما وبقي كذلك الى وقت موته او لحاقه في رواية عن ابي حنيفة رة رواها عنه الحسن بن زياد وهذا الاعتبار الاستناد
 في الارث فان المستند لا بد ان يثبت او لا ثم يستدعي ان يعادق عند ثبوته من هو بصفتها استحقاق الارث وهو المسلم الحر وكذا
 عند استناده حتى لو اسلم بعض قرابته او ولد من مملوك حادث بعد الردة لا يرثه على هذه الرواية وعند انه يرثه ما كان وارثا له عند الردة فمما
 من غير ارثه لابقائه بانتهى الى الموت وهذه رواية عن ابي يوسف رة عنه فلا يبطل استحقاقه اى استحقاق من كان وارثا له عند الردة بعروض
 موت ذلك الوارثان او ردته بعد ردته ابيه بل اذ مات او ارتد تخلفه وارثه وهو وارث الوارث وعلى هذه الرواية قول الكرخي رة لان الردة بمنزلة
 الموت فيعتبر وقتها لاستحقاق الميراث وعند انه يعتبر وجود الوارث عند الموت والحاق وبه رواية محمد رة عنه قال في المبسوط وهذا صحيح
 لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده الا ترى ان الولد الذي يحدث من المبيع بعد البيع قبل القبض
 يجعل كالحجوع عند ابتداء العقد في انه يبيع موقوف عليه ويكون له حصته من الثمن الا انها غير مضمونة حتى لو ملك في يد البائع قبل القبض
 بغير فعل احد ملك بغير شيء وبقي الثمن كله على البائع فلو كان من بحيث يرثه كافرا او عبدا يوم ارتد فحق بيب الردة قبل ان يموت او لمحق
 او اسلم ورثه وهو قول ابي يوسف رة ومحمد رة الا ان الكرخي رة على بينهما خلافا في اللحاق فعند ابي يوسف رة يعتبر حال الوارث يوم حكم
 بالحاق وعند محمد رة يوم اللحاق لا الحكم وجه ابو يوسف رة ان العارض بيب الردة متصور والفتوى ثبتت كونه على القضاء وبه
 محمد رة ان بالحاق تنزول العصمة الا ان والذمة في حق المستامن والذي فكان بذا بمنزلة المكاتب يموت ويترك وفارفي يوم الكتابة
 فانه يعتبر حال وارثه يوم مات لا حال اداء الكتابة وجوابه من قبل ابي يوسف رة ان اللحاق ليس حقيقة الموت المايوس على ارتفاعه ثبت
 الحكم بما قضاه بل في حكمه لانقطاع والايتناعه واحكامنا فلا يثبت به احكام الموت قبل ان يتأكد وذلك بالحكم بقوله وترثه امراته
 المسلمة اذ مات او قتل او لمحق بدار الحرب وهي في العدة لانه يصير فاروان كان صحيحا وقت الردة وبه لان الردة لما كانت سبب الموت و
 هي باعتبارها وشبهت الطلاق البائن في مرض الموت وهو يوجب الارث اذ مات وهي في العدة لانه فاروان كان وقت الردة مريضاً فلا شك
 في ارثه بقديقال كون الردة تشبه الطلاق فصار ما ان يجعل بالردة كانه طلقا وبغرض صحيح وطلاق الصحيح لا يوجب حكم الفرار لتحقيق ان يقال الردة
 كانه مرض الموت الموت بافتيائه بسبب المرض فمما صرا رة على الكفر بخلافه في الاصل الذي هو سبب القتل حتى قتل بمنزلة المطلق في مرض الموت ثم يموت
 قتلا وحق الفدية او بما فيه فيثبت حكم الفرار في رواية ابو يوسف رة عن ابي حنيفة رة انه ترثه وان كانت منقضية العدة لانها كانت وارثه عند ردته وبه قال
 ابو يوسف رة وهو تفريع على رواية الاكتفاء بتحقيق بصفة الوارث حالة الردة فقطوي رواية ابي يوسف رة وباني الكتاب على رواية الحسن بن عمت بار

والمرتدة كسبها لورثتها لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب للمنفعة بخلاف المرتدة عند أبي حنيفة وبيرتها زوجها المسلم ان ارتدت وهي
مرضية لقصد لها ابطال حقه وان كانت صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فلم يتعلق حقه بها بالردة بخلاف المرتدة قال وان لم يبق بداد
الحرب مرتدا وحكم لها كالحاجة عنق مدبرة وامهات اولاد وحلت لديون التي عليهن نقل ما اكتسب في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين
وقال الشافعي يري في ماله موقوفا كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا بالحاق من اهل الحرب وهم اموات
في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الازام كما هي منقطعة عن الموتى نصا كما لم يمت لانه لا يستقيم اولا بقضاء القاضي لاحتمال النفي البين
فلا بد من القضاء واذا تقرر موته ثبت الاحكام المتعلقة وهي ما ذكرناها كما في الموت حقيقة ثم بعد ذلك يكون ثلثها في قول محمد لان النفي
هو السبب القضاء لقوله لقطع الاحتمال قال ابو يوسف وقت القضاء لانه يصير موقوفا بالقضاء والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب فهي على هذا الخلاف

وبقاء بالصفة الى الموت او على رواية اعتباره وقت موته فقط هذا واشترط قيام العدة يقتضي انها موطوءة ولا يرث غير المدخولة فهو كذلك وذلك
لان مجرد الردة تبين غير المدخولة لا الى عدة فتصير جنبية ولما لم تكن الردة موتا حقيقيا حتى ان المدخولة انما تمت فيها بالحيف لا الاشارة بمتى مضى سببا
للاثر اذا لم يكن عند موت الزوج او محاذة اثر من آثار النكاح لان الاثر وان استند الى الردة لكن يقرر عند الموت وهذا ايضا لا ينفك عن حقيقة
عدتها قوله والمرتدة كسبها لورثتها لانه لا حراب منها اذ المرأة لا حراب منها سواء كانت كافرة اصلية او صارت كافرة فلم يوجد سبب للنفي وبسقوط
عصمة نفسها المستتبة لسقوط عصمتها لما فيبقى كل من كسبه اسلاما وردها على ملكها فيرثها ورثتها بخلاف المرتدة عند أبي حنيفة
فان كسبه في الردة فيكون محاربا في الحال او في المال بالحق فلا يملكه كونه مال حربى مقهور يجب ايدنيا فلا يرث قوله ويرثها زوجها
المسلم اذا كانت ارتدت وهي مرضية فماتت من ذلك المرض او لحقت بدار الحرب مع ذلك المرض لانها قصدت الفرار من
ميراث الزوج بعد ما يتعلق حقه بها بسبب مرضها بخلاف ما لو ارتدت وهي صميّة فانها بردها بذه لم تبطل له حقا متعلقا بالما
وبذا التقرير في جعل ردتها كطلاق فردتها في مرضها كطلاقه في مرضه وردتها في صحتها كطلاقه في صحتها وبه لا يكون فارا اذا
عرض له موت وفي العدة بخلاف ما قررنا في جانب الرجل فان برده في صحتها ترث اذا عرض له موت فلم يجعل ردته كطلاقه
بأننا كان مطلقا في صحتها وعروض الموت للمطلق في صحتها لا يوجب له حكم الفرار فلذا جعلنا ردته لمباشرة بسبب مرض موته ثم باجر
جعل مطلقا في مرضه واذا مات ثبت حكم الفرار قوله وان لم يبق بداد الحرب مرتدا وحكم الحاكم للحاجة عنق مدبرة وامهات اولاد
وحلت ديون الموجهة ونقل ما اكتسب في دار الاسلام الى ورثته المسلمين باتفاق علما لنا الثلاثة وكذا ما اكتسبه في ايام رده على قولهما كما

ولا يفعل شي من ذلك ما كان مقيما في دار الاسلام واما ما وصى به في حال اسلامه فالمدكور في ظاهر الرواية من المبسوط وغيره انها تبطل
مطلقا من غير فرق بين ما بوقرته وغير قرته ومن غير ذكر خلافة وذكر الوالوي ان الاطلاق قوله وقولهما ان الوصية بغير القرية لا تبطل لان البقاء
لوصية حكم لا ابتداء وابتداء الوصية بغير القرية بعد الردة عند ما تصح وعند أبي حنيفة تتوقف فكذلك هنا قيل اراد بالوصية بغير القرية الوصية
للاخية وللغنية وقال الطحاوي لا يبطل شي ما يصح الرجوع عنه وحمل اطلاق محمد لبطالان الوصية على وصية يصح الرجوع عنها ووجه البطلان
ان يتقيد الوصية بحق الميت ولا حق له بعد ما قتل على الردة او لحقت بدار الحرب فكان ردته كرجوعه عن الوصية فلا يبطل ما لا يصح الرجوع عنه كالنكاح
لان حق العتق ثبت للمدبر وبهذا عرف معنى تقييد الطحاوي الذي ذكرنا آنفا وقال الشافعي رد ما ملكه واحمدية بقي ماله موقوفا ويحفظ الحاكم
الى ان ينظر موته ثم اعيد المسلما فيأخذ لانه امي للحاق نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام وبذلك ان الدار عند سيم واحدة ولنا ان بالحاق
صار من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الازام احكامهم كما هي منقطعة عن الموتى بخلاف الغيبة في بلد
اخرى من دار الاسلام فان احكام الاسلام وولاية الزمان ثابتة فيها فلا يلحق بذلك واذا صار للحاق كالموت لانه حقيقة الموت لا يستقر
حتى يقضى به سابقا على القضاء بشي من هذه الاحكام المذكورة في الصحيح لا ان القضاء بشي منها يكفي بل يسبق القضاء بالحاق ثم ثبت الاحكام
المذكورة ولكونها كالموت قلنا فاذا لحقت المحرقة فلزوجها ان تيرج باختار قبل القضاء عدتها ولانه لا عدة على المحرقة من المسلم لان
في العدة حق الزوج وتباين الدارين مناف ولو سببت او عادت مسلمة لم يفسخ نكاحها لان العدة بعد ان سقطت لا تعود

وختلف في توقفه وهو ما عدناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا غناء في وجوب الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما ذكرناه من قبل وهذا الولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولدا بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابي يوسف كما نصحه كما نصحه من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمد بن قيس كما نصحه من المريض لان من انحل الى فحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه فلما يتركه فيقتل فيقتل ظاهرا بخلاف ذلك لانها لا تقتل ولا في حنفية بل انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف تصرفاته بناء على ما صار كالحربي يدخل دارنا بغیر ما نفيؤخذ ويقتل ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتدة واستحقاقه القتل لبطولان سببا لعصمة في الفصاين فوجب خلافا للاهلية بخلاف الزاني وقاتل لعدا لا لاستحقاق في ذلك جزاء على المجنونة وبخلاف المرأة لانها ليست حرة وهذا لا تقتل

موقوف على حكم ملكه متى اذا اسلم كان له بلا سبب جديروا الملك للاب والمولى فيها والطلاق يقع من العبد مع قصوره ولايته فانه لا ولاية له على نفسه واورده عليه ان بالردة تحقت الفرة فكيف يقع الطلاق اجيب بانه لا يلزم من وقوع البينة امتناع الطلاق قد سلف ان البينة يلحقها الطلاق مادامت في العدة وصرح في المحيط بان الفرة بالردة من قبيل الفرة التي يلحقها الطلاق مع ان الردة لا يلزمها الفرة كما لو اراد ما من هذا القسم سليم الشفعة وقبول الهبة والحجر على عبده المأذون لانها لا تبني على حقيقة الملك وباطل بالاتفاق كالنكاح والبرجحة لانها تعتمد الملة ولا ملته لانه غير مقر على ما انتقل اليه من دين سماوي او غيره كاشك في بطلانه من لامة له وهذا حاصل ما فسر طبريزي من ان المراد الملة التي يدينون بملك النكاح التوارث والتناسل والمرتدة لا تحقق في نكاح من ذلك لانه لا يقرحها ومن هذا القسم رثته واما الارث منه فقد تقدم انه ثابت لورثته المسلمين وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة مع المسلم لانها معتد المساوات بين شهركين ولا مساوات بين مسلم والمرتدة ليتوقف عقد المفاوضة فان اسلم نفذت وان مات او قتل او قضى لمجاوزه بطلت بالاتفاق لكن يصير عينا عندهما وعند ابي حنيفة وبطل اصله لان في العنان وكالته وبقى موقوفه عنده فحوله وختلف في توقفه وهو ما عدناه من مبيع وشترانه وعمقه ورهنه ومنه الكتابة وقبض الديون والاجارة والوصية عنده هي موقوفه ان اسلم نفذت وان مات او قتل او قضى بطلت لهما ان الصحة للمعاملات التي ذكرنا تعتمد الاهلية ولا خفا لما و النفاذ يعتمد الملك في وجود الاهلية لكونه مخاطبا بالايمان وكذا قتلته فرع كونه مكلفا وكذا ملكه لقيامه قبل موته على ما قررناه يعني من قوله يكلف محتاج النخ وما يوضح كون ملك المرتدة باقيا له ولو ولد له ولد من امرأة مسلمة او امته مسلمة لستة اشهر فصاعدا ورثته فلو كان له ولد من امرأة مسلمة يرثه هذا الولد ولو ان ولد قبل الردة مات بعد ما قبل موته ولحاقه لا يرثه واذا كان ملكه قائما واليه نفذت تصرفاته عندهما الا ان عند ابي يوسف كما يصح من الصحيح جميع المال لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا تقتل فلا يكون كالمريض وعند محمد بن قيس كما يصح من المريض لان من انحل الى فحلة لا سيما اذا كان بها معرضا عما نشأ عليه فلما يتركه فكان بذلك على شرف الملك كالمريض مرض الموت الا ان ابا يوسف رحمه يقول في دفع القتل عنه والموت على ذلك تجايد الاسلام بخلاف المريض ولا في حنفية بل انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك في عوده لما حراده من ان المراد انه يزول ملكه ثم يعود ويعود الى الاسلام من انه حربي مقهور نفسه وماله تحت ايدينا وتوقف تصرفاته بناء على ما صار كالحربي يدخل دارنا بلا امان فيؤخذ ويقتل ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله حيث كان للامام الخيار بين شتره وقوله فان قتل واسترق لم ينفذ منه هذا او اسلم لم يؤخذ له ما قلناه المرتدة وقوله واستحقاق النخ جواب عما يقال المرتدة يجب ان يكون كالمقضى عليه بالقصاص من الرجم لانه مقهور تحت ايدينا للقتل عينا خصيصا فانه لا يمكن له حالة غير القتل بخلاف المرتدة فان غير ما محتمل في حقه لاحتمال اسلامه ومع ذلك لا يزول ملكه اذ انما عمن باله وتطرفتها فافادة فاجاب بفرق بان استحقاق القتل في الفضلين الحربي والمرتدة لبطولان العصمة بانتقائها سببها وبطلان الاسلام فوجب في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل لعدا لان استحقاق القتل بذلك لسبب جزاء على المجنونة مع بقاء سبب العصمة هو الاسلام فبقية ما كان حقيقة لعصمة ماله لقيام سببها وكذا القاتل غير ولي القصاص قتل في انما يقتل كل منهما بما من حقوق تلك العصمة بخلاف المرتدة لانها ليست حرة ولهذا لا تقتل قال ابو الهيثم قال لا حسن لان المرتدة لا يقبل المرق ولا يقرحها لكونه حقيقيا لا كليا والملك يبطل بالقتل

واذا ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا فاحذر بماله وان يسلم فقتل فانه يؤتى مولاه مكاتبته وما بقي خلوصته وهذا ظاهر على اصلهما لان كسب الردة ملكه اذا كان حراً فكذا اذا كان مكاتباً واما عند ابى حنيفة ففلان المكاتب انما يملك ما اكتسبه بالكتابة والكتابة لا يتوقف بالشرع فكذا اكتسابه لا تروى انه لا يتوقف تصرفه بالاقوى وهو الرق فكذا بالادنى بطريق الاول

فيه وهو وقت الردة فكانت بدراً والمهدر لا يلحقه الاعتبار اما المتبرق فقد يلحقه الا بدار بالابرا فكذا بالردة واما الثاني فهو وجوب نصف الدية اذا لحق ثم عاد مسلماً فمات من القطع قال المصنف وعناه اذا قضى لمجاورة فانه صار ميتاً تقديره بالقضاء بالحاقة والموت يقطع السرية واسلامه حياة حادثة في التقدير فلهذا يحكم الجناية الاولى على انها قتل لانه ما ثبت سرية بعد انقطاع حكم القطع فوجب الاقتصار على موجب القطع الواقع في حال العصمة من حيث هو قطع لا قصاص فيه وفي ذلك نصف دية النفس فوجب للورثة واما اذا لم يقض لمجاورة حتى عاد مسلماً فمات فهو على الخلاف الذي بينه قال شمس الائمة الصحيح انه على الخلاف وقال فخر الاسلام لان نص فيه ثم قال وبه على الاختلاف ويريد بقوله الذي بينه ما يذكر من ان على قول محمد بن يعقوب نصف الدية وعلى قولهما دية النفس كاملة فيما تلي بذهبي قوله وان لم يلحق اى المقطوع يده مسلماً اذا ارتد ثم اسلم فمات من القطع من غير تخلل لحاق فعند ابى حنيفة وبابى يوسف على القاطع دية كاملة استسناؤه عند محمد بن زفره في جميع ذلك يعني الصور الاربع وبه اذا قطعت يده مسلماً فازدومات على ردة او ارتد ثم اسلم بلا لحاق او ارتد ولحق بعد القضاء او قبله ثم عاد فاسلم نصف الدية قياساً ووجه ان قهر الردة ابدى السرية حتى لو قتل قاتل لاشي عليه فاذا اسلم بعد ذلك لا ينقلب بالاسلام الى الضمان من غير سبب جديد وصار كما لو قطعت يده مرتد او حربى فاسلم لا يجب على الفاعل شيء ولهما ان الجناية وردت على محل معصوم لانه مسلم وتمت فيه لانه مسلم في الحالين فيجب ضمان النفس كما اذا لم تخل الردة ابدى السرية وبهذا لان تخلصها كان في حال البقاء فقط وانما يوجب سقوط العصمة في حال البقاء وبه ثبتت شبهة المسقطه للقصاص في النفس فيبقى ضمانها بالدية لان سقوط العصمة في حال البقاء لا يمنع كمال سبب هذه الجناية الا لو كانت العصمة معتبرة حالة البقاء في ايجابها والواقع انه لا يعتبر بقياسها في ذلك فانما المستبر قياساً في حال ابتداء الجناية لانقاذ سبباً وفي حال الموت فيثبت الحكم وبه الضمان وحالة البقاء بمنزل اوليت حال انعقاد سبب الضمان ولا حال ثبوت حكم قصاص بقيام الملك في حال بقاء الميتين لا حجة به بل المعبر بقيام حال التعليق وحال ثبوت الحكم وبه حال وجود اشر حتى اذا قال الزوجته ان دخلت فانت طالق ثم ابانها ثم تزوجها فخلعت طلقت وكذا العبد ان فعلت فانت حر فباعه ثم اشترى او ففعل عتق وكذا وجود النصاب في ايجاب الزكاة المعبر بوجوده اول الحول ليستقد السبب وفي آخره ليثبت حكمه بذا اذا كان المقطوع يده هو الذي ارتد فلو كان القاطع هو الذي ارتد قضى المبسوط فان قتل او مات المقطوع يده من القطع مسلماً فان كان عمداً فلا شيء له لان الواجب القصاص وقدراته محله حين قتل على ردة او مات وان كان خطأ فعلى عاقلة القاطع دية النفس لانه عند ايجابه كان مسلماً وجناتيه المسلم خطأ على عاقلة وتبين السرية ان جناتيه كانت قتلاً فكانت على عاقلة ولو كانت الجناية منه حال الردة كانت الدية في الخطأ في ماله ما بينا ان المرتد لا يعقل جناتيه **حد قوله** واذا ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا في ايام ردة بقي بكتبته فانه بماله اى اسره الى ان يسلم فقتل فانه يؤتى مولاه مكاتبته وما بقي خلوصته وهذا ظاهر على اصلهما لان كسب الردة ملكه اذا كان حراً فكذا اذا كان مكاتباً واما عند ابى حنيفة ففلان المكاتب انما يملك ما اكتسبه بالكتابة والكتابة لا يتوقف بالشرع فكذا اكتسابه لا تروى انه لا يتوقف تصرفه بالاقوى وهو الرق فكذا بالادنى بطريق الاول

فبالردة اولى واذا كان ملكه قضيت منه مكاتبته واما عند ابى حنيفة ففشكل لانه لا يملك كسب الردة اذا كان حراً او ملكه اياه مكاتباً ووجه ان المكاتب انما يملك اكتسابه بعقد الكتابة والكتابة لا يتوقف بالردة ولا تبطل بالموت فيستمر موجبها مع الردة فيحقق ملكه في اكتسابه ولا يتوقف فيقضى منها ويورث الباقي وقوله الا ترى الخ توجيه لعدم توقف تصرف المكاتب المرتد وهو يرجع الى توجيه عدم بطلان الكتابة بالردة لان الحكم ببقاء العقد يوجب الحكم بثبوت احكامه فلا سند لال

فإذا ارتد الرجل وامرأته والعياذ بالله ومحارباً الحرب نجحت المرأة في حارب الحرب وولدت ولداً وولد لولدها
ولد فظهر عليهم جميعاً فالولدان في كل المرتدة تسرق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الأول على الاسلام ولا يجبر
ولد الولد وروى الحسن عن أبي حنيفة ربه انه يجبر تبعاً للجد واسمه التبعية في الاسلام وهي رابعة
اربعة مسائل كلها على الوايتين والثانية صدقة الفطرة الثالثة جبر الولاء والاخرى الوصية للقربة

على ثبوت حكم استدلال على ثبوته وكان كفي فيه كون الكتابة لا تبطل بالموت الحقيقي فاولى ان لا تبطل بالموت الحكمي وهو الردة فاذا منع عدم
بطلانها بالموت الحقيقي اكتفى بالاستدلال على مسئلة الكتاب اذا مات من وفاء واستدلال المصدر وجه آخر حاصله بدلالة ما لا يرق فانه لا يتوقف تصرف
المكاتب بسبب رقه مع ان الرق اقوى من الردة في نفى سحتة التصرف حتى لا يصح استيلاؤه فاولى ان لا يتوقف بسبب رده وانما حصل ان عقد الكتابة
مقتضى الردة كما منع مقتضى الرق فمسألة المكاتب في دار الحرب بكونه في دار الاسلام وادور عليه بان يكون احد جمل ممنوع مع عقد الكتابة لا يستلزم انه
لا يمنع اذا اجتمعوا في اجتماع في المرتبة المكاتب الرق والردة فجاز ان ينفق بالتصريف اجيب مرة بان جواز المنع لا يستلزم وقوعه فيبقى على عدم الابدل
ومرة بان الكتابة مطلق التصرف وكل من الرق والردة مانع منه بانفرد وقدرت شرعاً ترجيح مقتضى الكتابة على مقتضى احديهما وانضمام احدهما الى
الآخر انضمامه الى اخرى فيما يلحق بغيره مستقلين ولا ترجيح كثره لعل المستقلة لما عرف بل الترجيح بوصف في الملة قوله واذا ارتد الرجل وامرأته
والعياذ بالله ومحارباً الحرب نجحت المرأة في دار الحرب وولدت ولداً وولد لولدها ولدها فظهر عليهم جميعاً فالولدان في كل المرتدة تسرق فيتبعها ولدها
يجبر الولد على الاسلام قال الولد الحبي فلا يقتل كقول المسلم ذابغ ولم يصف الاسلام بحرية ولا يقتل ولا يجبر ول الولد اما جبر الرق فلا يتبع ابوه اباه
في الدنيا فيكون مسلماً باسلامه وارتد عنها فلما كان مرتداً برتد عنها كما يجبر انما لم يجبر الولد لانه لا يتبع جده بل ما لقوله عليه الصلوة والسلام كل مولود يولد على
حسنى يكون ابواه الذين يهودانه النسيث اى يستبعانه في ذلك وانما لم يجعل تبعاً لابييه في الردة فيجبر مثله لان ردة ابيه كانت تبعاً والتبع لا يستتبع
خصوصاً واصل التبعية ثابتة على خلاف القياس لانه لم يرد حقيقة ولهذا يسمي بالجنس لا بالقتل بخلاف ابيه واذا لم يتبع الجد فيسترق او توضع عليه الجزية
او يقتل لان حكمه حينئذ حكم سائر اهل الحرب اذا اسروا واما الجد فيقتل لا محالة لانه المرتد بالاصالة او يسلم وروى الحسن عن أبي حنيفة ربه ان ولد الولد
يجبر على الاسلام تبعاً للجد فحصل مرتداً تبعاً له قال المصدر واصل التبعية في الاسلام يعنى اصل الجبر على الاسلام تبعاً لثبوت الاسلام تبعاً للجد وروى
رابعة اربع مسائل كلها على الوايتين روائية ظاهراً روائية لا يكون الولد تبعاً للجد ورواية الحسن يكون تبعاً لجد هما ردة والثانية صدقة الفطرة للولد
الصغير اذا كان جده موسراً ولا اب له او له اب موسراً وعبد لا يجبر على الجدة في ظاهراً روائية وفي رواية الحسن يجب عليه والثالثة جز الولد لاصوتهما
مستتقة تزوجت بعبد له اب عبد فولدت منه فالولد حر تبعاً لاسره ولا و له مولى امه فاذا عتق جده لا يجبر ولا عاقدة الى مواليه عن موالى امه في
ظاهراً روائية وفي رواية الحسن يجبره كما لو اعتق ابوه والراية الوصية للقربة لا يدخل الوالدان ويدخل الجد في ظاهراً روائية وفي رواية الحسن
لا يدخل كالأب وتقييد الحمل بدار الحرب ليس باحتجاج الحمل في دار الاسلام عن حكم المسئلة اعني جبر الولد بل لا فائدة حكم الجبر
فيما اذا حبلت في دار الاسلام وولدت في دار الحرب بطريق اولى لانه اذا اجبر سرح انه علق في دار الحرب ولذا رجته استباح يقتضى انه بعد
عن الاسلام فلا يجبر اذا علق في دار الاسلام على الاسلام اولى بهذا اذا ولد لها ولد بعد نحوها اما اذا ارتدوا لمحقا بولد لها صغيراً ثم ظهر عليه فلولد
ففي لان الولد الصغير صار مرتداً تبعاً للأبوين وولد المرتد يصير فينا بالسبي كذا ذكره لوصح لازم انها لو لم يحق بها يكون مرتداً وليس كذلك على التقدير
من انه ثبت له حكم الاسلام فيبقى عليه الا بغيره والاحسن ما في المبسوط من انه خرج عن كونه مسلماً بالحقاق به فان ثبوت حكم الاسلام للصغير
باعتبار تبعية الابوين والدراة قد اندم كل ذلك حين ارتدوا لمحقا به فكان الولد فينا يجبر على الاسلام اذا بلغ كما تجبر الام عليه فان كان الاب ذمياً
وصدق الام مسئلة في دار الاسلام لم يكن الولد فينا لانه بقى مسلماً تبعاً لاسمه فان قيل كيف يتبعها بعد تبائن الدارين قلنا تبائن الدارين يمنع

قال ارتداد العبي الذي يقتل ارتداد عذابي حقيقة ومحمد بن عبد الله على الإسلام ولا يقتل في الإسلام لا يرث أبوه. ان كانا كافرين
وقال ابو يوسف ارتداد ليس يرتداد واسلامه اسلام وقال في الشافعي اسلام ليس يرتداد ليس يرتداد لهما في الاسلام انه
نسخ لا يوثق فيه فلا يجعل اسلامه يلزمه احكاما يشوبها المنه فلا يوثق له ولا ينفى ان عليا رضي الله عنه اسلم في حياضه وصح النبي عليه السلام
اسلامه افترى الزنادك مشهورا ولا يثبت حقيقة الاسلام وهو التصديق والاقراء معن الاقرار عن طوع دليل على اعتقاده علمه
والحقائق لا يخرج ما يتعلق به مسعدة ابدية ونجاة عاقبة وهي من اجل المنافع وهو الحكم لا يصح ثبوتها عليه غير فلا يثبت اليك ثبوتها
لهم في الدنيا انما مضى محضه بخلاف الاسلام على اصل ابو يوسف ولانه تعلق به اعلم المنافع على ما مر فلا يثبت حقيقة ومحمد بن عبد الله فيها
انها موجودة حقيقة ولا ماردة للحقيقة كما قلنا في الاسلام

الاتباع في الاسلام ابتداء لا في ابقار ما كان ثابته لا ترى ان الحرب لو اسلم في دار الحرب وله ولد صغير وخرج الى دارنا بقي الولد مسلما حتى لو ظهر عليه
لا يكون فينا بخلاف ما لو اسلم في دارنا وله ولد في دار الحرب ومات ثمان المسلمين وكذا اذا كانت الامم مسلمة والولد معه في دار الحرب لان بالموت
يتأكد الاسلام ولا ينقطع قوله وارثا العبي الذي يقتل ارتداد عذابي حقيقة ومحمد بن عبد الله على الإسلام ولا يقتل في الإسلام لا يرث أبوه. ان كانا كافرين
ابو يوسف في صحيحه وقال ليس يرتداد واسلامه اسلام باتفاق الثلاثة فلا يرث ابويه الكافرين ويرث اقراره المسلمين ولا يصح كسح الشكر له وتحمل له
الموت وتبطل بالية الخمر والخمر يرد ذلك وعن ابن ابي مالك عن ابي يوسف انه انما حقيقة رجع الى قول ابي يوسف وقال زفره والشافعي في
اسلامه ليس باسلام ورثته ليس يرتداد ولها اي زفره والشافعي في عدم صحته اسلامه انما يثبت الابوية فيه فلا يجعل اسلامه ثبات بين صفة الاصلية والجمعية
لان الاولى سمى القدرة والثانية سمى العجز ثم اسلامه يصح بغير الابوية فلا يجعل اسلامه ثبات بين صفة الاصلية والجمعية
بينه وبين زوجته الشكر فلا يورث له كالطلاق والعتاق ولنا فيه اي اسلامه ان عليا رضي الله عنه اسلم في حياضه وصح النبي عليه وسلم اسلامه وانما
بذلك مشهورا ما افتخار به فما نقل من قوله ربه سبقتهم الى الاسلام طرا خلا ما بنت او ان طمى واما ما عن الحسن انه اسلم وهو ابن خمس عشرة سنة فلم يوافق
احد عليه سوى روايته عن احمد بن محمد بن اسحق بن عمار بن اسلم بن ثمان بن سنان قال بن الجوزي استقرار الحال بطلان اية خمس عشرة سنة لانه اذا كان يوم
ثمان سنين فقد عاشه مائة ثلاثين سنة وبقى بعد النبي صلى الله عليه وسلم نحو ثلاثين سنة فماتت اربع سنين وهو ابن خمس عشرة سنة في مقدار عمرهم
عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قتل علي رضي الله عنه وهو ابن ثمان وخمسين سنة قال فمتى قلنا انه كان يوم اسلامه ابن خمس عشرة سنة صار عمره ثمانيا وثلاثين
سنة ولم يقل احد يخرج البخاري في تاريخه عن عروة بن اسلم بن علي وهو ابن ثمان سنين وخرج الحاكم في المستدرک من طريق ابن ابي عمير انه اسلم وهو ابن عشر
سنين وخرج ايضا عن ابن عباس رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي بن ابي طالب وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح علي بن ابي طالب قال لا يسي هذا
نصر على انه اسلم ابن سبع او ثمان سنين وما ذكره الثعلبي وغيره في اتفاق الاعمار من ان كلام النبي صلى الله عليه وسلم والي بكره عمره عاشر ثمان وستين سنة
يقضي ان عمره حين اسلم كان ثمان سنين وهو ما تقدم من رواية الحاكم من طريق ابن ابي عمير قال صاحب التفسير ولانه عليه السلام عرض الاسلام على علي بن
ابو طالب لم يبلغ وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام اسلامه ان اريد في احكام الآخرة فمسلم وكلاهما في تصحيحه احكام الدنيا والآخرة حتى لا يرث ابا
الكبار ونحو ذلك لم يقل انه صلى الله عليه وسلم صح في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان ابن ابي طالب عليه السلام ما هو ثابت ونحو ذلك لم يوافق من قوله
صلى الله عليه وسلم صححت اسلامه ان ان يثبت اليه باعتبار الجنتين لكن لم يقل ذلك وقد اورد هذا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه
قيل ومن قبح القبح ان لا يسمى مسلما مع اشتغاله بتعلم القرآن وتعليمه الصلوة وقيل انما يجب من ايشافعي وكيف يصح اختياره لاحاديثه عند اعتقاده مع طهره
انما يختار من يطلق عنه انه ابوية من اللعب وغيره ولا يصح اختياره المقطوع بخبره قال قيل سوزة خلف قلنا انما يلزم ذلك ان قلنا بوجوبه عليه قبل بلوغه
كما عن ابي منصور والمتنزه والشيخ فقط للواجب لكن انما يختار انه يصح ليرتب عليه الاحكام الربوية والازنوية ثم اذ بان زفره فلو ارتداد بعد البلوغ اجبر على الاسلام
بالجس لا بالتقتل بخلاف اسلامه بالفاو عن احمد ومالك يقتل ان لم يعد الى الاسلام قال المصنف ولانه في حقيقة الاسلام وهو التصديق والاقراء
والتصديق الباطني يحكمه الاقرار الدال عليه على ما عرفت من تعليق الاحكام المتعلقة بالباطن به واذا كان قد اتى به فقد دخلت حقيقة الايمان قائمه به
في الوجود فكيف يصح ان يقال لم يدخل لم يصنع من الدخول والاتصاف فان قال لا يمان الذي انفيه به هو المتبر فما دخل في الوجود ولا انفيه ولكن

ألا انه يجبر على السلام لما فيه من النفع له ولا يقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرحة عليهم وهذا

أقول لا يتبر شرعاً قلنا دعوى عدم الاعتبار بوجود الحقيقة اما لعدم ابلية أصحة وبوتق لا تجعل هذا النبوة كما في محي عليه السلام وهو فرع الايمان والافتقار على ابلية المصلحة والصوم حتى يصحان منه وشباب عليها واما لعدم ابلية الوجود فلهزمه والحكام ليس فيه كما ذكرنا انفاً اما ما جرح شرعي وبوتق ولا يلحق ان ثبت شرعاً منع عن الايمان بالتدريج مع عقلية بيه فته نعم مقتضى الدليل ان يجب عليه بعد البلوغ فيجب التقصدي تصديقاً وقراً يسقط به ولا يكفي استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقرار غير المنوي به استقاط الفرض كما انه لو كان يوجب المصلحة قبل بلوغه لا يكون كما كان يفعل بل لا يكفي بعد بلوغه منها الا ما قرينة بنية اداء الواجب امثالاً لكنهم اتفقوا على انه لا يجب بل يقع فرضاً قبل البلوغ اما عند فخر الاسلام فلا يثبت اصل الوجوب به على الصبي بالسبب وهو حدث العالم وعقلية دلالة مسته دون وجوب الاداء لانه بالخطاب وهو غير مخاطب فاذا وجد بعد السبب وقع الفرض لتجمل الزكوة واما عند شمس المأمة فلا وجوب اسلام لعدم تكمل وجود وجوب الاداء فاذا وجد وجوب الاداء كالمسافر ليعطى الجملة يسقط فرضه وليست الجملة فرضاً عليه لكن ذلك للترفيه عليه بعد سببها فاذا فعل تم ولا نعلم خلاف بين المسلمين في عدم وجوب نية فرض الايمان بعد بلوغ من حكم بصحة اسلامه صبياً تبعاً لابيويه المسلمين او لاسلامه وابواه كافران ولو كان ذلك فرضاً لم يعقل ابل الاجماع عن آخرهم واما قول الشوبه ضرر قلنا ما متعلق السعادة الابدية وتزول به توقع مضرة ابدية من رد اسلامه ليستمر على الكفر كل عاقل يعينه ولا يبالى معه بذلك الضرر لانه لانه بالضرر الاخر واما الثاني الذي ذكرنا فانه يلزم بوقلنا باجماع كونه تبعاً لاصلا ما ولسنا نقول به بل بوجوب ما لم يعقل ويقر مختاراً فاذا عقل واقر مختاراً فنقول انقطع تبعيته في حق هذا الحكم وبقي اصلاً وفي المبسوط منع المضارة واما باجماعها كالمراة تسافر مع الزوج تكون مسافرة تبعاً له حتى اذا لم تنو السفر تكون مسافرة ولو نوت صارت مسافرة تقصوداً وتبعاً فاجعلها امرين يتايد احدهما بالآخر قال المصنف ولهم في الردة يعني الشافعية وزنه واما ابو سفيان واما مضرة محضة بخلاف الاسلام على اصل ابى يوسف رده لانه تعلق بهم على المنافع ودفع عظم المضارة لابي حنيفة ومحمد ما قلنا من انها موجودة حقيقة بوجوه حقيقتها من النكار والاقارب ولا مراد للحقيقة بخان قيل لا يلزم من اعتبار الحقيقة وعدم ردها في الاسلام مثله في الردة لما في ذلك من النفع وفي الردة من الضرر لا ترى انه يصح منه قبول المنة ولا يصح منه المنة الجواب ان الحقائق الداخلة منه في الوجود اذا كانت مما يقطع فيه بالعلم او الجمل فهي التي لا يمكن عدم اعتبارها كالايان والردة فانه لا يمكن ان يجعله عارفاً اذا علم جسه بالكفر ولا جالباً اذا علم علمه بالايمان فلا بد من اعتبار ما بعد وجوده وصار كما اذا صام بنتية يجعل صائماً حراً فلو اكل جعل مفطراً ولم يجعل صائماً وكذا اصل ثم فسد ما قلنا اذا كانت مما لا يقطع فيما بذلك بل هي دائرة بين علمه بالمصلحة وجسه بها فلا تصح منه لانا لم ننتقن بالمصلحة في نفس الامر وذلك كالمسته فانه جاز فيه كونه علم المصلحة لما علمه من حسن الجزاء عليها بالضعف وجاهز كونه جالباً في ذلك فان لم تكن حاله لانه لذلك فمعناه بخلاف القبول فان علمنا علمه بالمصلحة بجمله جالباً واذا ثبت الحقائق بعد العلم بثبوتها لا ترد لزوم ضررها بالضرورة لا ترى انما اتفقنا على جعله مرتداً اذا ارتد ابواه ومحاربة بدار الحرب مع ما فيه من الضرر قوله الا انه اي الصبي المرتد يجبر على الاسلام لما فيه من النفع المتيقن ودفع عظم المضارة لا يقتل وبه رابعة اربع مسائل لا يقتل فيها المرتد احداً الذي كان اسلامه تبعاً لابيويه اذا بلغ مرتداً ففي القياس يقتل كقول مالك رده والشافعي وقد مناه من قريب وفي الاستحسان لا يقتل لان اسلامه ثابت

في الصبي الذي يقتل من الصبيان كما يصح ارتداده لان اقراره لا يدل على تغير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل

تبعا لغيره صار شبهته في اسقاط القتل عنه وان بلغ مرتبة الثانية اسلم في صغره ثم بلغ مرتبة نفى القياس يقتل فيه قال مالك واحمد وسنة الاستحسان لا يقتل مرتبة القيام شبهته بسبب اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغرة الثالثة اذا ارتد في صغره وارابعة المكره على الاسلام اذا ارتد لا يقتل استحسانا لان الحكم باسلامه من حيث الظاهر لان قيامه لهيئ على راسه ظاهر في عدم الاعتقاد فيحيث شبهته في اسقاط القتل وفي كل ذلك يجبر على الاسلام ولو قتل قاتل قبل ان يسلم لا يلزمه شيء ذكر الكل في المبسوط ولما خامسته وبه الاقيط في دار الاسلام محكوم باسلامه ولو بلغ كافرا اجبر على الاسلام ولا يقتل كما لو بودين المسلمين اذا بلغ كافرا وقال المصنف في حجة عدم قتله لانه اى يقتل عقوبة والعقوبات موضوعه عن الصبيان مخرجة عليهم وبين ان الكلام كله في الصبي الذي يقتل لا سلام في المبسوط واذا كونه بحيث ينظر في فهمه ونحوه وعرض جماعة من الشارحين قول المصنف مخرجة عليهم بانه يندب في الآخرة فلهذا اقلين يرجعهم ونقل ذلك من اسرار المبسوط وجامع التمر تاشي وصال التمر تاشي هذه الرواية الى البصرة فالاولى في التعليل بان المبسوط من انه لا يقتل لاختلاف العلماء في صحة اسلامه انتهى ونقطة في المبسوط في هذه المسئلة فاذا حكم بصحة ردة بانه امرأته ولكنه لا يقتل استحسانا لان يقتل عقوبة وبوليس بل ان يلتزم العقوبة في الذنب بمباشرة سببه سائر العقوبات ولكن لو قتل انسان لم يعزيم شيئا لان من ضرورة صحة ردة ابدار دمه دون استحقاق قتله كما مر اذ ارتدت لا يقتل ولو قتلها قاتل لم يلزمه شيء ومن لا يقتل من الصبيان لا يصح ارتداده لان ارتداده لا يدل على تغير العقيدة وكذا لا يصح اسلامه وكذا المجنون لا يصح ارتداده بالاجماع ولا اسلامه والسكران الذي لا يعقل كالمجنون وبوقول مالك رد واحمد رد في رواية واثافي رد في قول وقال في قول آخر يصح ارتداده لطلاق قلنا الردة تبني على تبدل الاعتقاد فلعلم ان السكران غير معتقد لما قال به وقوع طلاقه لانه لا يعتق الى القصد ولذا لم يلاق الناس وتقدم في كتاب الطلاق فيه زيادة احكام فاجمع اليه في فصل ويقع طلاق كل زوج **فروع** كل من انقضت يولي صلى الله عليه وسلم قلبه كان مرتدا فاشاب بطريق اولى ثم يقتل عدا عنه فلا قتل توبته في اسقاط القتل قالوا اذ مذموب ابل الكوفة وما يقتل عن ابي بكر الصديق رضى والافرق بين ان يجي تائب من نفسه او شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة فلا قتل الشهادة معه حتى قالوا يقتل وان سب سكران ولا يبقى عنه ولا يد من تعييده بما اذا كان سكره بسبب فخطور بانه مختار بلا اكراد والافهم كتابه وقال الخطابى لا اعلم احدا خالف في وجوب قتله واما قتله في حقه تعالى فتعمل توبته في اسقاط قتله ومن نزل بلفظ كفر ارتد وان لم يعتقد له الاستحقاق فهو ككفر الغدار والالفاظ التي يكفر بها يعرف في الفتاوى واذا اتهم ونصراني وعكسه لا تأمره بالرجعة الى ما كان عليه لانه لا يؤمر بالكفر والردة محيطه ثواب جميع الاعمال واذا عاد الى الاسلام ان عاد في وقت صلاة فعليه ادائها ثانيا وكذا يجب عليه الحج ثانيا ان كان حج واذا اعتق المرتد عجب ثم احقته ابنه ثم مات المرتد او قتل لا ينفذ لان عتق المرتد موقوف بموته يبطل واحتاق ابنه قبل ملكه لانه لا يملك الاب بعد الموت او حقيقة او حكما ولا يتوقف بخلاف ما لو اعتق الوارث عبدا من التركة المستغرقة بالدين ثم يسقط الدين فانه ينفذ والفرق في المبسوط عن عدم ملك الوارث وسببه قلنا اذا مات الابن وله مستق ثم مات الاب وبه مرتبة يماله المتعق لا لمعتق الابن لانه مات قبل تمام سبب الملك وتقبل الشهادة بالردة من عاين ولا يصح من مخالفة الا الحسن وقال لا يقبل في القتل الاربعة قياسا على الزنا واثابوا على مسلم بالردة وبنيك لا تعرض له لا تكذب الشهود الى بل لان انكاره توبة وجوع وقتل المرتد مطلقا الى الامام عند عاتته

باب البغاة

أهل العلم لا عند الشافعي روي وجه في العبد إلى سيده ومن أصاب حدا ثم ارتد ثم أسلم إن الردني لم يلحق بدار الحرب أقيم عليه الحد وإن لم يلحق ثم عاد للإيمان عليه عند الشافعي روي وأحمد روي بتمام مطلقا والمبني ظاهر وقد سنا أنه لا تقبل توبة السارق الردني في ظاهر المذهب وبه من لا يدين بدين قاتل بطن الكفر ونظر الإسلام فهو المناق ويحب أن يكون حكمه في عدم قبول توبته كالزني لأن ذلك في الردني مدمم الأطمينان إلى ما ينكر من التوبة إذا كان يخفي كفره الذي هو عدم اعتقاده ديناً والمناق مشكوك في الاختفاء وعلى هذا فطريق العلم بحاله أما بان يشتر بعض الناس عليه ويسره إلى من آمن اليه والحق أن الذي يقتل ولا تقبل توبته هو المناق والزني إن كان حكمه ذلك فيجب أن يكون مبطلنا كفره الذي هو عدم التدين بدين وظهر تدينه بالإسلام أو غيره إلى أن يظهر نابه وبه عري ولا فلا فرضناه منظر ذلك حتى تاب يجب أن لا يقتل وتقبل توبته كسائر الكفار المظهرين بكفرهم إذا طردوا التوبة وكذا من علم أنه ينكر في الباطن بعض الضروريات كحرمته والخمر ونظر اعتراف حرمته وقال أصحابنا للسمع حقيقة في تأسيه في أيام الأجسام خلافا لمن منع ذلك وقال إنما يؤخّر عن تسليم السحر حرام بلا خلاف بين أهل العلم واعتقاد أبا حنيفة وكفره عن أصحابنا وأما مالك وأحمد فيكفر السحر بتعلمه وفعله سواء اعتقد بجزئه أو لا ولا يقتل وقد روي عن عمر وعثمان وابن عمر رضي الله عنهم وكذلك عبد الله بن كعب وقيس بن سعد وعمر بن عبد العزيز فانهم قد به دون الاستتابة وفي حديث مرفوع رواه الشيخ أبو بكر الرازي في أحكام القرآن ثنا ابن قانع ثنا بشر بن موسى ثنا ابن الأصغر ثنا أبو معاوية عن اسمعيل بن مسلم عن أنس عن جندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال حد السحر ضربة بالسيف انتهى يعني بالقتل قال وقصة جندب في قتل الساحر الكوفي عن الوليد بن عتبة مشهورة وعند الشافعي روي لا يقتل ولا يكفر إلا إذا اعتقد أبا حنيفة وأما الكاهن فيقتل به الساحر وقيل هو العراف وهو الذي يحسد ويتخبر وقيل هو الذي له من الجن من يأتيه بالأخبار قال أصحابنا إن اعتقد أن الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر وإن اعتقد أنه يتخيل لم يكفر وعند الشافعي روي أن اعتقد ما يوجب الكفر مثل التقرب إلى الكواكب وإنما تفعل ما يمتسه كفر وعند أحمد حكم الساحر في رواية يقتل لقول عمر بن الخطاب قتلوا كل ساحر وكاهن وفي رواية أن تاب لم يقتل ويجب أن لا يعدل عن مذنب الشافعي في كفر الساحر والعراف وعبد الله ما قلناه فيجب ولا يستتاب إذا عرفت مزاولة العمل السحرية بالفساد في الأرض لا مجرد عمله إذا لم يكن في اعتقاده ما يوجب كفره وإذا طلب المرتدون المواعيد لا يجيبهم إلى ذلك

باب البغاة أحكام قتال الكفار ثم عقبه بقتال المسلمين والوجه ظاهر والبغاة جمع باغ وبذا الوزن مطرد في كل اسم فاعل معتل اللام كغزاة وقضاء وأبغى في اللغة المطالب بغيت كذا أي طلبته قال الله تعالى عكابه ذلك كذا يعني ثم شتم في العرف في طلب لا يحمل من الجور ثم قال أبغى في عرف الفقهاء الخ على ما هو الحق والخارجون عن طاعة الله أضداداً للخارجين بل أتوا به من بعده وبلاسته يأخذون أموال المسلمين فيقتلونهم ويخيفون الطريق وهم قطاع الطريق والثاني قوم كذا إلا أنهم لا منعه لهم كان يتم تأويل حكمهم قطع الطريق أن يقتلوا وصلبوا وإن أخذوا مال المسلمين قطعت أيديهم وأرجلهم على ما عرفت والثالث قوم لهم منعة وحمية جازية عليه يتأويل يرون أنه على باطل كفر ومعية توجب قتالهم عليهم وبهم لا يسمون بالخارج يستحلون أموالهم ويسبون نساءهم ويكفرون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ونكسهم عند جمهور الفقهاء وجمهور أهل الحديث حكم البغاة عند مالك يستتابون فإن تابوا أو أقتلوا فعدا لفسادهم لا كفرهم وذهب بعض أهل الحديث إلى أنهم مرتدون لحكم المرتدين لقوله عليه الصلاة والسلام يخرج قوم من آخر الزمان أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من حق خير البرية يقولون بالقرآن لا يجاوزون يرقون من الدين كالميرق أسهم من الرية فإنا لقيتهم فاقتلهم فإن قتلهم جبر المن قتلهم يوم القيمة روي البخاري عن أبي أمامة أنه رأى رؤسا منصوبة على دبح

واذا انقلب قوم من المسلمين على بليد وخرجوا من طاعة الايمان وعاجلهم الى العود الى الجماعة وكشف
عن شبهتهم لان عليا رضي الله عنه فعل كذا للعبا هل جردا قبل قتالهم ولانه اخوت الاخرين ولعل الشر يندفع به فيبداه

سجد وشق فقال كلاب ابل النار كلاب ابل النار قد كان هؤلاء مسلمين فصاروا كفارا قيل يا ابا امامته يا شئ بقوله قال سمعت النبي صلى
عليه وسلم قال ابن المنذر لا اعلم احدا وافق ابل الحديث على كفرهم وبذا يقتضي نقل اجماع الفقهاء وذكر في المحيود ان بعض الفقهاء لا يكفر من ابل البديع وبعضهم
يكفرون بعض ابل البديع يوم خافت بدعة وليا قطيعة وطليعة اكثر اهل سنت والنقل الاول اثبت نعم تقع في كلام ابل المذاهب مكفيرة كثيرة ولكن ليس من كلام الفقهاء
الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء والنقل عن المجتهدين ما ذكرنا وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين وما ذكره محمد
بن الحسن في اول الباب من حديث الكثير النخعي يدل على عدم تكفير الخوارج وهو قول النخعي دخلت مسجد الكوفة من قبل ابواب كعدة فانا انفسر
يشتمون عليا رضي الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاد الله لقلتي فقلقت به وتفترقت اصحابه فاني سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
فقال اذن ويحك من انت فقال انا سواد المنقرى فقال علي رضي الله عنه وقد كان عابدا لله ليقولك فقال اني قتلت ولم تقتلني قلت فانه قد شتمك قال فانه
ان شئت او دعه ففي هذا دليل ان ما لم يكن بالخارجين منه لا يعظمه وانهم ليسوا كفارا لا بشتمه نبي ولا بقتله الا اذا استعمله فان من استعمل قتل مسلم
فوكافروا لا بد من تعبيده بان لا يكون القتل بغير حق او عن تاويل واجتماع يورده الى الحكم بحسب خلاف المستحل بل تاويل والا لزم كفرهم
لان الخوارج يستحلون القتل بتاويلهم الباطل وما يؤول على عدم كفرهم ما ذكره محمد بن ابي نعيم حيث قال وبلغنا عن علي رضي الله عنه بينا هو يخطب
يوم الجمعة اذا حكمت الخوارج من ثمانية المسجد فقال علي رضي الله عنه كلمة حق اراد بها باطل لا تمنعكم ساجدات ان تذكروا فيما اسم الله ولكن تمنعكم
الغنى ما دامت ايديكم مع ايدينا ولن نقا لكم حتى تقتلونا ثم اخذت في خطبة ومعنى قوله حكمت الخوارج يد ايديهم بقولهم الحكم لله وكانوا يتكلمون
بذلك اذا اخذ علي رضي الله عنه في الخطبة ليشوشوا خاطره فانهم كانوا يقصدون بذلك نسبة الى الكفار ايضا بالتحكيم في حديق ولذا قال علي رضي
الله عنه كلمة حق اراد بها باطل يعني بكفره وفيه دليل ان الخوارج اذا قاتلوا الكفار مع اهل العدل يستحقون من القنينة ما يستحقه غيرهم من المسلمين وانه
لا يعذر بالتعرض بالشتم لان نسبتهم الى الكفر شتم عرضوا به ولم يصحوا الى الرابع قوم من مسلمون خرجوا على امام العدل ولم يستجيبوا ما استباحه الخوارج
من دماء المسلمين وسي ذراريهم وهم البغاة قوله واذا انقلب قوم من المسلمين على بليد وخرجوا عن طاعة امام الناس به في امان والطقات آمنة وعاجلهم
الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم التي اوجبت خروجهم لان عليا رضي الله عنه فعل ذلك باهل مروه را قبل قتالهم وليس ذلك واجب بل يستحب
لانهم كمن بلغتهم الدعوة لا تحب دعوتهم ثانياً ويستحب وحرور اسم قية من قري الكوفة وفيه المد والفقرة وسنة قول عايشة رضي الله عنها وانه روية انت اسند
النسائي في مسنده الكبير في خصائص علي رضي الله عنه الى ابن عباس رضي الله عنهما قال لما خرجت حرورية اعترضوا في داره وكانوا ستة آلاف فقلت لعلي رضي
الله عنه يا امير المؤمنين ابرء بالصلوة يعني اكلم هؤلاء القوم قال اني انا فاهمهم عليك قلت كذا فليست ثيابي ومضيت حتى دخلت عليهم في داره
هم مجتمعون فيها فقالوا امر حبابك يا ابن عباس رضي الله عنهما انك قلت آتيك من عند اصحاب النبي المهاجرين والانصار من عند ابن عم النبي
صلى الله عليه وسلم وصحروا عليهم نزل القرآن وهم اعرف بنا ووليهم منكم وليس فيكم من اعدا بلغكم ما يقولون والبلغهم ما يقولون فاتحني لي نفر منهم قلت ما نوا
ما نقتلهم على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمر وخسته واول من امن به قالوا ثلاث قلت ما هي قالوا احدا من انه حكم الرجال في دين الله
وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت هذه واحدة قالوا واما الثانية فانه قاتل لم يسبهم الغريم فان كانوا كفارا لقد حلت انسانا بهم او سواهم وان كانوا مسلمين
قد خرجت عليا رضي الله عنه ما هو بهم قلت هذه اخرى قالوا واما الثالثة فانه يحيى نفسه من امير المؤمنين فان لم يكن امير المؤمنين فانه امير الكافرين قلت يا علي

ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤا فان بدؤا قاتلهم حتى يفرق جمعهم قال لعبد الضعيف هكذا ذكر القلعة في رثي مختصرة وذكر
 الامام المعروف بنحو اربعة اده ان سندا لا يخرج ان يبدأ بقتالهم اذ اتسكروا واجتمعوا وقال الشافعي لا يجوز حتى يبدؤا
 بالقتال حقيقة لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفاعا وهم مسلمون بخلاف الكافر لان نفس الكافر مبيحة عنده ولنا ان الحكم يبدؤا
 على الدليل وهو الاجتماع والامتناع هذا لانه لو انتظر الامام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع
 فيداس على الدليل ضرورة دفع شرهم واذا بلغه انهم يشترون السلاح ويأتون هبوت للقتال ينبغي ان يأخذهم
 ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدد ثوابه دفعا للشرب بقدر الامكان والمروى عن ابي حنيفة
 من لزوم البيت محمول على حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدره
 شئ غير هذا قالوا سبنا فقلت لهم اني قرأت عليكم من كتاب الله وحدثكم من سنة نبيه ما يرد قولكم فانه يقولون قالوا اللهم نعم فقلت اما قولكم
 انه علم الرجال في دين الله فانا اقرأ عليكم ان قد صير الله حكمه الى الرجال في ارب ثمنها ربع درهم قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله
 يحكمهم فزاد عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان ختم شقاق بينهما فامسها فامسها من اهلها انشدكم الله انكم الرجال في حق ما نسهم و
 انفسهم واصلاح ذات بينهم من ام في ارب ثمنها ربع درهم قالوا اللهم بل في حق ما نسهم واصلاح ذات بينهم فقلت اخرجت من هذه
 قالوا اللهم نعم فقلت واما قولكم انه قاتل ولم يسيب ولم ينم تسبون انكم عابثون فقلت سجدت من انما تستملون من غير ما هي اكم لان
 فعلتم بقتلهم فان قلتم ليست اسما لقتلهم قال الله تعالى النبي اولى بالذين ينسبون انفسهم وازواجه امهاتهم فامسها من اهلها انشدكم الله انكم الرجال في حق ما نسهم و
 الاخرى قالوا اللهم نعم فقلت واما قولكم انه محي نفسه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم عاقر شياؤا احمية على ان يكتب بنية بينهم كتابا فقالوا كتب هذا
 ما قال عليه محمد بن عبد الله فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صدناك عن البيت والا فاما انك لكان اكتب محمد بن عبد الله فقالوا والله اني لرسول الله وان كذبتموني
 يا علي ربه اكتب محمد بن عبد الله فربول الله صلى الله عليه وسلم خير من علي ربه فقد محي نفسه ولم يكن محو ذلك محو من الغبوة اخرجت من هذه الاخر
 قالوا اللهم نعم فخرج منهم القاتل وبقي سائرهم فقتلوا على ضلالتهم قتلهم المهاجرون والانصار وروى الحاكم ان عبد الله بن شداد استحل عاتقه
 عن الذين قتلهم على ربه فقال لما كانت حرب معاوية وحكم الحاكمين خرج عليه ثمانية آلاف من قوا الناس فزولوا بارض يقال لها حرور من جانب الكوفة الى
 ان قتل فبعث اليهم علي بن عبد الله بن عباس فخرجت معه حتى اذا تو سطنا عسكرهم قام ابن الكوي خيليا فقال يا سملته القرآن هذا عبد الله بن عباس فمن
 لم يكن يعرفه فانا اعرفه من كتاب الله ما يعرف به هذا فمن نزل فيه في قوسه بل هم قوم خصمون فزده الى صاحب ولاتوا ضحوه كتاب الله فقام خطبا بهم
 وقالوا والله لو اضاختم فواضهم عبد الله بن عباس الكتاب ووضوه ثلاثه ايام فخرج منهم اربعة آلاف فيهم ابن الكوي حتى ادخلهم الكوفة على علي بن
 الى اخر الحديث وقال علي شرط البخاري وسلم قول السوء لا يبدأ بقتال حتى يبدؤا هكذا ذكر القدرى وبوباقه مناه من قول علي رضوان نقالكم حتى
 قتلوا ما وذكرا الامام الاجل المعروف بنحو اربعة اده ان سندا لا يجوز ان يبدأ بقتالهم اذ اتسكروا واجتمعوا وقال الشافعي لا يجوز حتى يبدؤا حقيقة
 وهو قول مالك بن احمد واثرايل العلم لان قتل المسلم لا يجوز الا دفاعا وهم اى البغاة مسلمون لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين قتلتا
 ثم قال فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تغى الى امر الله ونه عن ادنا الحكم وهو حل القتال على دليل قتالهم وذلك هو الاجتماع على قصد القتال
 والامتناع لانه لا يطر حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فتوى شوكتم وكثير جمعهم خصوصا وبغته يسرع اليها بل الفساد بهم الاكثر وكفرنا باح افعال
 الاطهرية والبغاة كذلك يجب على كل من طاق الدفع ان يقاتل مع الامام الا ان ابدوا ما يجوز لهم القتال لان ظلمهم وظلم غيرهم ظلم لا يشبهه فيه كجب
 ان يدينهم حتى يصغرهم من جورهم بخلاف ما اذا كان الحال شتبا ان ظلم مثل تحصيلهم بعض الجبايات التي لا امام اخذها والمحاق الضرر بالدفع ضرر
 اعم منه ويجوز قتالهم بكل ما يقاتل به اهل الحرب من المنجنيق والمار والار وتواير زاده سناه ابن الاخت وكان ابن اخت القاضي الامام
 ابن ثابت قاضي سمرقند واسم خواجه زاده محمد وكنيته ابو بكر واسم جيسين البخاري وهو صاحب شمس اللامعة الشري وهو افي كنيته لانه شمس اللامعة
 وكنيته ابو بكر بن سهل وقوى كل منهما في العالم الذي تولى في الاخر وهو غلام ثمانين واربعائة ونحو الاسلام ايضا معاهما وقوى سنة احد وثمانين اربعمائة واذ بلغنا
 يشنون اسلحنا جيوشا للقتال ينبغي ان يأخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدد ثوابه دفعا للشرب بقدر الامكان والمروى عن ابي حنيفة ربه من قوله

كتاب اللقيط

يسلموا فان ابوا جعلوا ذمة ووضع عليهم الجزية لانهم خلصوا من ايدينا امنين وحكي ان المنصور كان يتلى به سبع اهل الموصل ثم انهم غدروا فقتلوا
 ربه فجمع العلماء يستبشرونهم في ربه فقتلوا يقتلون كما شرطوا على انفسهم فيهم من حقيقته ساكت فقتل ما تقول فقال ليس لك في ذلك شر فقتل
 لهم ما لا يحل وشرطوا لك ما لا يحل لك شرط ليس في كتاب الله فهو باطل لا تترز وازرة وزير اخرى فاعطاه عليه القول واما خراج من عنده وقتل
 ما دعوتك شي الا اتيتني بما اكره ثم جمعهم عن الندوة قال تميم لي ان الصواب ما قلت فماذا اقصع بهم قال سئل العلماء فقالوا لا علم لنا قال ابو حنيفة
 توضع عليهم الجزية قال لم وهم لا يرضون بذلك قال لانهم رضوا بالمقام في دارنا على التباينة والكافرة ارضى بذلك توضع عليه الجزية فاستحسن قوله وتعد
 اليقال اذا آمن من اهل العدل رجلا من اهل البني جازا مائة لانه ليس على شقاق من الكافرو بنكاح يجوز نكاحا مائة لانه قايحاج الى مناظرة ليتوب اليقال
 ذلك ما لم يأمن كل من الآخر ومنه لمن يقول لا بأس عليك ولا يجوز ان لا يذمى اذا كان يقاتل مع اهل البني ولو ظفر اهل البني على بلد فلو افيده قاضيا
 من اهل ليس من اهل البني صح وعليه ان يقيم الحدود والحكم بين الناس بالعدل فان كتب بالقاضي كتابا الى قاضي اهل العدل بحق اهل من اهل مصر
 شهادة من شهد عنه ان كان القاضي يعرفهم وليدوا من اهل البني اجاره وان كانوا من اهل البني او لا يعرفهم لا يعمل به لان الغالب فيمن يسكن بغداد
 انه منهم ولا يقبل قاضي اهل العدل كتاب قاضي اهل البني لانهم فسقة وتوكيده اخذوا منهم فطيف بمافي الافاق لانه مثله وجوزة بعض المتأخرين اذا كان فيهم
 طائفة قلوب اهل العدل او كسبه شوكهم ويكره للعدل قتل ابيه او اخيه من اهل البني بخلاف اخيه الكافرة لانه لا يكره لانه اجتمع في الباغي حريتان حرة الاسلام
 وحرمة القرابة وفي الكافرة طائفة فلو كان اهل من اهل العدل في صف اهل البني فقتله جل من اهل العدل لم يكن عليه فيه دية كما لو كان في صف اهل الحرب لانه اهدر
 حين وقف في صفهم ولو دخل باغ بابان فقتله عادل عليه الدية كما لو قتل المسلم سنا في ديارنا وبها البقاء ثبتت الاباحة في دمه واذا حمل العادل على
 اباغي فقال ثبتت افعى السلاح كف عنه وكذا لو قال كف عنى حتى نطه على اوتوا القى اسلكن وما يلقى اسلح في سورة من العصور كما يلح قتلوه حتى اقالوا كف عنه بخلاف الحربى و
 لا يلزمه لكف عنه باقائه اسلح ولو غلب اهل البني على بلد فقتلهم خرون من اهل البني فارادوا ان يسبوا اذ راي اهل المدينة وجب اهل البلد ان يقاتلوا او ان لا يراى
 لانهم ليسون فوجب لهم اذا واج اهل البني قوا من اهل الحرب يحل اهل العدل عدوهم لانهم مسلمون اما ان المسلم اذا كان منصفه ناقد على جميع المسلمين فان عد بهم البغاة فسبوا
 لا يحل لحد من اهل العدل ان يشتري منهم ولو ظفر اهل البني على اهل العدل فلجا ويحتمل ان يشتريهم بغير علم يحل لهم ان يقاتلوا المشركين مع اهل الشرك لان حكم اهل الشرك ظاهرا
 عليهم لا يحل لهم ان يستعينوا باهل الشرك على اهل البني فان كان اهل البني لا يباينون اهل البغاة ولا يباينون اهل البغاة ولا يباينون اهل البغاة ولا يباينون اهل البغاة
 حكم اهل العدل هو الظاهر لانهم يقاتلون لاعزاز الدين والاستقامة عليهم بغيرهم فمن اهل المدينة كالا ستعاة عليهم بالكلاب واذا ولى البغاة قاضيا
 في مكان غلبوا عليه فقتل ما شاء ثم ظفر اهل العدل فرفعت اقصية الاية حتى ان اهل البغاة باه عدل وكذا ما قضاه برأى بعض المجتهدين لان قضاء القضاة
 في المجتهدين نافذ وان كان مخالف الراى قاضى العدل ولو استعان البغاة باهل الحرب فقتلهم عليهم سببا باهل الحرب ولا يكون استعانة البغاة بهم مان منهم لهم
 حتى يلزمنا ما ينهم على ما قد منا لان المستأمن من يدخل دار الاسلام تارك الحرب وهو لا مادخلوا الا ليقاتلوا المسلمين

كتاب اللقيط

حقب اللقيط واللقيطة اجماعا لما فيه كون النفوس الاموال تصير خضة لنفوات وقد لم اللقيط على اللقيطة لعلقة بالنفس المتعلق به مقدم على المتعلق بالمال اللقيط لانه ما ليقط ايرفع من
 الارض فليس من مملوك سيمس الجمل المطر وخوفنا ان يملكه الزنا باعته بالاله لا يباين الى ان يلقط العادة كالقصيد قوله الله عليه وسلم من قبل قاتلا فله سلبه لا تقاطع ولا يباين

فان ادعى مدعى انه ابنه فالقول قوله معناه اذ لم يدع الملقط نسبته وهذه استحسان والقياس لا يقبل قوله فيمن بطل الحق للملقط والاستحسان
انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويعتبر به ثم قيل نعم في حقه ونابط ان هذا الملقط وقيل يستثنى عليه لان يده ولولده اعاد الملقط
قيل نعم قياسا واستحسانا والاصح انه على القياس والاستحسان وقد عرف في الاصل ان اعاد اثنا عشر وصفا احدهما علامة في جسد طفله
به لان الظاهر مشاهدته لموافقة العلامة كلامه من لم يصفت احدهما علامة فهو ابنه ما لا استوائهما في السبب لو سبقت دعواه واحد هما فهو ابنه
ثبت حقه في زمان لا مذارغله فيه الا اذا اقام الاخر البينة لان البينة اقوى واذا وجد في مصر من امصار المسلمين او في قرية
من قرى مصر فادعى انه ابنه ثبت نسبه منه وكان مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمن النسب
وهو نافع للصغير وابطال الاسلام الثابت بالدار وهو يضره فصحت دعواه فيما ينفعه دون ما يضره
كأمر الملقط بنفسه اذا كان كبير العموم ولاية القاضي فاذا انفق بالامر الذي يصير ديناً عليه فادعى انه انفق عليه كذا وان صدق الملقط رجع بنفسه
كذبة فالقول قول الملقط وعلى الملقط البينة قوله فان ادعى مدعى انه ابنه فالقول قوله وثبت نسبه منه بمجرد دعواه ولو كان ذمياً قال المصنف معناه اذا
لم يدع الملقط نسبه يعني سابقا على دعوى المدعى او مقارنا اذا ادعى على التعاقب فالسابق من الملقط والخارج اولى وان ادعى معاً فالملقط
اولى ولو كان ذمياً والخارج مسلم لاستوائهما في الدعوى ولا حد بينهما فكان صاحب اليد اولى وهو الذي يحكم بسلام الولد ثم ثبت النسب بمجرد دعوى الخارج
استحسان القياس لان لا يثبت الابنية لانه يتضمن ابطال حق ثابت بمجرد دعواه وهو حق المحفظ الثابت للملقط وحق الولاء الثابت لعامة المسلمين
والاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويتأذى بانقطاعه اذ يبره ويحصل له من يقوم بترتيبه ومنه رغبة في ذلك غير ممن به ويد
الملقط ما اعتبرت الا الحصول مصلحة هذه لالذاتها ولا الاستحقاق لما كان وهذا من زيادة ما ذكرنا حاصل بهذه الدعوة فيقدم عليه ثم ثبت بطلان يد
الملقط ضمناً مترتباً على وجوب اتصال هذا النفع اليه لان الابن الحق يكون في يده من الابن وصار كشهادة القائلة على الولادة تصح
ثم يترتب عليها استحقاق الميراث ولو شهدت عليه ابتداء ولم يصح وكثير من المشايخ لا يذكرون غير هذا وذكر بعضهم ان عند البعض ثبت نسبه من
المدعى ويكون في يد الملقط للجمع بين منفعة الولد والملقط وليس بشي او ما ثبت النسب في دعوى ذي اليد فليل بصح قياسا واستحسانا
ليس فيه قياس يخالف والصحيح انها ايضا فيه الا ان وجه القياس فيه غيره في دعوى الخارج فان ذلك هو استدلاله بابطال حق مجرد دعوى وبها
هو استدلاله التناقض لانه لما ادعى انه لقطه كان نافياً نسب فلما ادعى انه ابنه تناقض وجه الاستحسان فيه ما قد تناقض التناقض لا يضر في دعوى النسب
لانه مما يخفى ثم نكره هذا معنى ما في الاصل الذي احال المصنف عليه ولو ادعى اثنا عشر وصفا احدهما علامة في جسد طفله فادعى
به من الآخر الا ان يقيم الاخر البينة فيقدم على ذي العلامة او كان مسلماً وذه العلامة ذمياً فيقدم المسلم لو اقامت البينة واخذها ذمياً كان ابنه مسلماً
ولو لم يصف احدهما علامة كان ابنهما لاستوائهما في سبب الاستحقاق والدعوى وكذا لو اقاما وبها سلمان ولو كانت دعوة احدهما
سابقة على الآخر كان ابنه ولو وصف الثاني علامته لثبوته في وقت لا مانع فيه وانما قدم ذو العلامة لترجيحها بعد ثبوت سبب الاستحقاق
بينهما وهو دعوى كل منهما بخلاف ادعاء اثنين عينا في يد ثالث وذكر احدهما علامة لا يفيد شيئاً وكذا في دعوى اللقطه لا يجب الدفع بل هو
لان سبب الاستحقاق هناك ليس مجرد الدعوى بل البينة فلو قضى له لكن اثبات الاستحقاق ابتداء بالعلامة وذلك يجوز انما حال العلامة
ترجيح احد السببين على الآخر ولو ادعى اثنا عشر وصفا احدهما البينة انه كان في يده قبل ذلك كان الحق به لظهور تقدم اليد وكل
لم يترجح دعوى واحد من المدعين يكون ابنا لهما وعندنا فتى رده يرجع الى القافة على ما قد سناه في باب الاستيلاء ولا يلحق باكثر من اثنين
عندنا في يوسف وهو رواية عن احمد وعنده محمد لا يلحق باكثر من ثلاثة وفي شري الطحاوي وان كان المدعى اكثر من اثنين وعن ابي حنيفة
انه يجوز الى ثلثة ولو ادعته امرأة لا تقبل الابنية لان فيه يحتمل النسب على الغير وهو الزوج وان ادعته امرأتان واقامتا البينة فهو ابنهما عند
ابي حنيفة وفي رواية ابي حنيفة هو عندهما لا يكون واحد منهما وهو رواية عن ابي سليمان عنه وهذا كله في حال حياة اللقطه فومات عن
فاوى انسان نسب لا يثبت لان تصدقه كان باعتبار ان اللقطه محتاج الى ذلك بالموت فتعفى عنه بقى كلامه مجرد دعوى الميراث ولا يصح الابنية على ذلك
قوله واذا وجد اللقطه في مصر من امصار المسلمين او في قرية من قرى مصر فهو مسلم لا فرق في ذلك بين من كان مصر الكفار ثم رجعوا فظننا عليه اولا

كان

القافة

وإن وجد في قرية من قرى أهل الذمة أو في بيعة أو كنيسة كان ذمياً وهذا الجواب فيما إذا كان الوحيد ذمياً أو أمة
وإن كان الواحد مسلماً في هذا المكان أو ذمياً في مكان المسلمين اختلفت الرواية فيه ففي رواية كنيان الشافعي اعتبر المكان لبقه وفي
كتاب الدعوى في بعض النسخ اعتبر الواحد وهو رواية ابن سناء عن محمد بن لقوة اليد الأثرى أن تبعية الأعمى فوق تبعية
الدارجة إذا سعى مع الصغير أحدهما يعتبر كافراً وفي بعض نسخها اعتبر الإسلام نظراً للصغير من ادعى أن اللقيط عبد لم يبق
منه لأنه حر ظاهر إلا أن يقيم لبينة أنه عبده فإن ادعى عبداً أنه ابنه ثبت نسبه منه لأنه ينفعه
وحيث حرراً إلا أن المملوك قد تلذ له الحرية فلا تبطل الحرية الظاهرة بالثبوت

[illegible]

والحر في دعوى اللقيط اولى من العبة المسماة اولى من ذلك ترجحاً لما هو لا نظري حقيقة ان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له اعتبار الظاهر كذا اذا كان
 مشدوداً على ابيه وهو يعلم انما ذكرناه تصرفه الواجد اليه بغير القاضية لانه مال ضائفة للقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل بصرفه بغير امر
 القاضية لانه للقيط طاهر وله ولاية الاتفاق وشراء ما لا بد له منه كالأطعام والكسوة لانه من الاتفاق له ولا يجوز تزويج الملقط لا لغيره
 سبب التولية من القرابة والملك والسلطنة قال ولا تصرفه في مال الملقط اعتباراً بالام وهذا لان ولاية التصرف لتقرير المال و
 ذلك يتحقق بالانكاح الكامل والشفقة الوافرة ولو جاز في احد منهما كما قال فيجب ان يقضي له اية لانه يقع محققاً لهذا ملك الصغير بنفسه اذ كان عاقلاً ولو ملكه
 الام وصيها قال فيسلب منها عتقانه من باب تثقيب حفظ حاله قال ويؤجر قال العبد الضيف هذا رواية القائلين في مختصر وفي الجامعة لصغير لا يجوز
 بوجوه ذكرها في الكراهية فمن العتق جاز في التثقيب والثاني ان لا يملك الا في حالة منة فاشبه العتق بغيره لا في ملكه على ما ذكره في الكراهية انشاء الله تعالى
 قوله والحر في دعوى اللقيط اولى من العبد يعني اذا ادعى به وبها خارجان لما قد سئنا ان اذا كان الملقط ذمياً ادعاه مع سلم خارج رجع عليه ولو اذ كان
 الذي انه ابنه بالمسلم اية عبده فهو ابن الذي لانه ينفرد بالنسب والحرية مع الحكم باسلامه ولا كذلك في دعوى رقه الا ان يقيم عبده رقه فيكون رقيقاً
 كما ان الذي اذا ادعاه ابنه واقام بنية من المسلمين يكون كافراً ولو وجد طفل في يد عبده يجوز ذكره انه التقط ولا بنية له على الاتفاق وكذب مولاه وقال
 هو عبدي قال قول المولى لان العبد يجوز لا بد له على نسبة فخاف في يده كما في يد المولى وكذا الواقر معين في يده الاخر وكذب المولى لا يصح اقراره كس
 لو كان في يد المولى ولو كان العبد مازوناً في التجارة قال قول قول العبد لان المازون يملك على نفسه حتى يصح اقراره بما في يده بغير سيده وان كذب سيده
 فيكون الولد الذي في يده حراً الا ان يقيم سيده بنية انه عبده قوله واذا وجد مع اللقيط مال مشدود عليه او دابة هو مشدود عليها فاكل له بلا غلا
 اعتبار الظاهر اي دفع ملك غيره عنه ثم ثبت ملكه في ذلك بقيام يده مع حريته المحكوم بها وقوله لما ذكرنا يريده قولاً اعتباراً بالظاهر ثم تصرفه الواجد
 اليه بامر القاضي لانه مال ضائع اي لا حافظ له وما لكانه وان كان معه فلا قدرة له على الحفظ والقاضي ولاية صرف مثله اليه وكذا الغير الواجد
 بامره والقول قوله في نفقة مثله وقيل له صرف عليه بغير امر القاضي ايضاً لانه للقيط كما حكمنا به والواجب الاتفاق وشراء ما لا بد له منه من طعام
 والكسوة لانه من الاتفاق وشراء ما لا بد له حفظ على ولاية من قوله وله ولاية الاتفاق اية للواجد ولاية الاتفاق وله شراء ما لا بد للقيط
 منه قوله قال جمهوره ولا يجوز للملقط تزويج اللقيط واللقطة لانعدام سبب ولاية الانكاح من القرابة والملك والسلطنة وبذلك لا خلاف ولا
 في ماله بيع ولا شراء شئ يستحق بالثمن دينا عليه لان الذي اليه ليس الا الحفظ والصيانة وما من ضرورات ذلك اعتباراً بالام فانها لا تجوز لها
 ذلك مع اننا نملك من التصرفات ما لا يملكه الملقط كالزواج عند عدم العصبية فحكم كذلك اولى هذا اي عدم تصرف كل من الام والملقط بالبيع
 ونحوه لان ولاية التصرف انما هو لتقرير المال وذلك انما يتحقق بالراي الكامل فالشفقة الوافرة الموجود من كل منهما احدى لان في الام شفقة كاملة
 مع قصور في الراي وفي الملقط راي كامل مع قصور شفقة لعدم القرابة وتغيير ما ذكره المصنف هنا ما قد مر في ثبوت الخسار للصغيرة اذا بلغت
 وقدر وجهها غير الاب المجد من كتاب النكاح قوله ويجوز ان يقض اي الملقط للقيط الهبة والصدقة عليه لانه يقع محقق ولذا يملك الصغير بنفسه
 اذا كان عاقلاً وملكه الام ووصيها قال القدوري في التثقيب في صناعة لانه من باب التثقيب وحفظ حاله من الثمات وصناعة عن نفسه
 ثم قال القدوري في ويواجب له لانه من التثقيب يعني التثقيب وفي الحساب الصغير لا يجوز ان يواجره ذكره في الكراهية قال المصنف وهو المصحح
 لانه لا يملك ائلاف مندفعة فلا يملك تملكها فاشبه العتق بخلاف الام لانها تملك ائلاف مندفعة بالاستخدام والاعارة بلا عوض
 فبالعوض بالاحبارة اولى **فصل** ادعاء الملقط عبداً بعد معرفته الاتفاق لا يصدق الابنية كاخارج ولو ادعاه
 واقام بنية من اهل الذمة انه ابنه لا حجة بها لان نسبة ثبت بمجرد دعواه وان ثبت له البنية في كونه كافراً ولا ثبت بذلك ولو وجد
 مسلم وكافر فقتل اذ عاني كونه عند احد هما يقض به للمسلم لانه محكم به بالاسلام فكان المسلم اولى بحفظه ولانه يعلم احكام الاسلام بخلاف
 الكافر واذا بلغ اللقيط فاته لانه عبد فلان وفلان يدعيه ان كان قبل ان يقض عليه بما لا يقض به الا على الاحرار كما هو الحال
 ونحوه صح استراد وصار عبداً لانه غير متمم فيه وان كان بعد القضاء بنحو ذلك لا يقبل ولا يصح به عبداً لان فيه ابطال حكم الحاكم
 لولاه كذب شرعاً في ذلك فهو كما لو كذب به اليه اقر له بالرق ولو كانت اللقيطة امرأة فافترق بالرق بعد ما كبرت ان كان

الخارج

قال فان كانت اقل من عشرة دراهم ثم فيها اياما وان كانت عشرة فصاعد اعرفها حولا قال العبد الضعيف
 عنده رواية عن ابن حنيفة ربه وقوله اياما معناها على حسب ما يرى الاهام وقد لا محمد في الاصل بالحول عن غير
 تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير
 فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لفظة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في
 وتعلق استعمال الفرج به وليست معناها في حق تعلق الزكاة فاجبنا التعريف بالحول احتياطا وما ذكرنا العشرة في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى دار البتلى به
 فيما اذا امكنه الاشهاد واذا لم يملكه عند الرفع او خاف انه ان اشهد اخذ ما منه ظالم فتركه لا يضم الى الجمع والقول قوله مع يمينه يكون في معنى من الاشهاد وكذا
 قال كفي في الاشهاد ان يقول من سمعوه يشهد خاله فهو يرد على او غيبي خاله او شئ من سمعوه الخ فاذا جاء صاحبها فقال بكت اليمين والافق
 بين كون اللفظة واحدة او اكثر لانه اى اللفظة تبا ويل الملقط اسم من لا يجب ان يعين ذميا او فضة خصوصا في هذا الزمان قال الحلواني اذ
 ما يكون من التعريف ان يشهد عند الاخذ ويقول اخذتها لا اؤذيها فان فعل ذلك ولم يعرفها بعد ذلك كفى فجعل التعريف اشهادا وقول المصنفه يكتفي
 من الاشهاد ان يقول الخ يفتي بذلك فاقضى هذا الكلام ان يكون الاشهاد الذي امر به في الحديث هو التعريف وقوله عليه الصلوة والسلام من ضا
 خاله فليشهد معنا فليعرفها ويكون قوله اذا عدل ليفيد عنده جى المالك التعريف اى الاشهاد فانه اذا استشهد ثم عرف بحضرة لا يقبل بالمكره
 والافا للتعريف لا يقتصر على ما يحضره العدل بل على ما في الخلافة الى يوسف ربه فيما اذالم يعرفها اصلا حتى ادعى ضيا عما وادعى انها كانت عند يده وما
 انذرا لذلك وقولهما ان اذن اشرع مقيد بالاشهاد اى بالتعريف فاذا لم يعرفها فقد ترك ما امر به شرعا في الاخذ وهو عصية فكان الغالب على
 الظن انه اخذ ما لنفسه على هذا لا يلزم الاشهاد اى التعريف وقت الاخذ لا بد قبله بل كما يعرف به اخذنا ليرى بالانفسه حينئذ في ذكرنا في ظاهر الرواية من انه اذا اخذ ثم
 رما الى مكانها لا يضم من غير قيد يكونه في مكانها بعد اذ ذهب ثم رجع الى ان يرد عليه انه لم يأخذ لنفسه ويقتضى الضمان عنه وقيد بعض المشايخ بما اذا كان بها
 فان ذهب بها ثم عاد ما تضمنه وبضم منه ذهب بها اولى والوجه ظاهر المذهب وما ذكرنا لا ينبغي وجه التضمين بكونه مضيا مال غير بطرحة بعد
 بالزحمة حلقه بالانحرف فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وفسر المصنفه بحسب ما يرى من الايام من غير تفصيل وذلك انه روى
 عن ابن حنيفة ربه ان كانت مائتين فصاعد عرفها حولا وان كانت اقل من مائتين الى عشرة عرفها شهرا وان كانت اقل من عشرة
 يعرفها على حسب ما يرى وفي رواية اخرى قال فيادون العشرة ان كانت ثلثة فصاعدا يعنى الى العشرة يعرفها عشرة ايام وان
 كانت درهما فصاعدا يعنى الى ثلثة يعرفها ثلثة ايام وان كانت دافعا فصاعدا يعرفها يوما وان كانت دون الالف في نظر
 يمينه ويرى ثم يمين في كف فقير قال شمس الائمة شئ من هذا ليس بقتدير لازم بل يعرف القليل بقدر ما يغلب على
 ظنه ان صاحبها لا يطلبها بذلك وبذا اخذنا الرواية التي ذكرنا ما قبلها وبوجوب الطاهر انه انما تدر بذلك التقديرات
 في القليل فغلب الظن ان المالك في تلك التقادير لا يطلبها بعد تلك المدد فكان المعول على غلبة الظن تركها وظاهر الرواية
 وهو ما ذكره في الاصل فتدبره بالحول من غير فصل بين قليل وكثير وهو قول مالك والشافعي ربه واحمد ربه لقوله عليه الصلوة
 والسلام ما سئذروا كذا ربه عن عمر ربه وعلى ربه وابن عباس ربه وجه ما ذكر المصنفه من قوله عليه الصلوة والسلام من التقط شيئا فليعرفه
 سنة من غير فصل وفيه الفاظ منها ما رواد البزار عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اللفظة فقال لا تحمل اللفظة ثمن النقطة
 شيئا فيعرفه سنة من غير فصل وضم لا تحمل اللفظة اى لا تحمل اللفظة ثمنها وبهذا لا يعرض للالتقاط لنفسه في الايام من غير فصل عن زيد بن خالد الجهني
 قال جمل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللفظة قال عرفها سنة ثم عرف عفا صاها وكما ثم استنقضا فان جاز صاحبها فاداه اليه وجه الاول
 ان التقدير بالحول ورد في لفظة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة فما فوقها في معنى الالف شرعا في تعلق القطع به في تعلق
 استعمال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكاة فاجبنا التعريف بالحول الحاقا لما ساء به فيه الزكاة من المائتين فما فوقها

يغني
 لم يضمن

Abstract

واذا حضر رجل قاضي اللقطة ثم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل لللقط ان يبدفعها اليه ولا يجبر على ذلك من القضاء
وقال مالك والشافعي يجزى العلامة مثل ان يسمى ذنب الداهم مدحاه ووكاه ما مدحاه واهما ان صاحب البينة يترجم عن البينة لا يترجمه
في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من جهة ولا تشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من جهة وتلك ان اليد حق مقصود كالمالك
فلا يستحق الا بحجة وهو البينة ا عتبارا بالملك الا انه يحل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام من جاء صاحبا وعرت
عفاها او عدها فادفعها اليه وهذا لا يلزمه عملا بالشهوك وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحدين ويأخذ منه كفيلا اذا
كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا لا خلاف لانه ياخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لو ارث غائب عند واداه صدقه قيل يجبر
على الدفع كالمالك قيل يقض الوديعة اذا صدقه وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظالم وهو المدعي ماله مخطأ ههنا

قال المتعب ليس في هذه المسألة ما يشك فيه ويوضح وهو معناه والفعل من الاول انشد الضميمة يشك ما انشد ما تشاء اذا
عرفتها ومن الثاني انشد ما تشاء انشد ما تشاء انشد ما تشاء انشد ما تشاء انشد ما تشاء انشد ما تشاء انشد ما تشاء
البحر في غيره وسلك في القصة فقال هذا صحيح اي وما لنا من عبدة او بخرقة ونحوها ووكار ما اي رباط لا تشك به وعرفنا منه وتقدم فاما ان
العام الخاص اما ان يتعارض في كل محل محلي هو او لكن العارض لا يبيد لاي كل الالتقاط الا من يعرفه ولا يخل في نفسه تخصيص كمن عيسته لرفع وجهه
التعريف بها بسبب ان الظاهر ان ما وجد بها من نطقها فانها لا تعرفها فلا يفيد التعريف فيسقط كما يسقط فيما غيرها باقية فبين عليه الصلوة
والسلام انها كغيرها من الصلاة في وجوب التعريف وقد ثبت في صحيح مسلم انه عليه الصلوة والسلام منى عن خطبة الحاج قال ابن دهر يعني يتركها حتى ياتي بها
والعمل على نهج في هذا الموضع انفسه السرة بركة من جلال الكرم فضلا عن التبرك والاحكام اذا علمت شرعيتها اعتبار شرط ثم علم ثبوت ضده متضمنة مقصده
بتقدير شرعيتها منه علم نطقها بجلال العلم بشرعيتها بسبب ذلك لا يتفاوت ولا مفسدة في البقاء فانه لا يلزم ذلك كالمثل في الاضداد في الطوائف لا

الجملة ان قوله اذا حضر على فادع للقطعة ثم ترفع اليه حتى تقم البيت ان اعطى علامتها على الملقط ان يدعها اليه لا يجوز على ذلك في القصد وقيل مالك وداود في
واحد وجوزوا عطاء علامتها ان يخرج من وزنها وعدادها وكما هو يصيب ذلك الحق ان الشافعي كقولنا والموجب للفتح مالك وداود وجمهورنا عليه الصلوة والسلام
فيما خرج سلم في حديث أبي بن كعب ثم انما انما يخرج من بعد ما ذكرنا وما نزلنا قطعا لولا انما تمتع بها واخرجنا من بين يديها فلهذا الجمهور في قوله جار صابها فعرف عفا صها و
عدادها وكذا ما قاله عليا اياه وانزقي كفه ايضا فان صاحب اليد وبه الملقط انما يتاح في اليد لاني المالك لانه لا يدعيه فكانت منازعة من وجه دون وجه
فيستطاع ما هو موجه من وجع لاسن كل وجه وفي الوصف المطالب في ذلك كقوله لا يشترط البيعة لعمامة منازعة في المؤمنين جميعا واما ان السيد حق قصده كماله حتى
ان صاحب اليد برغم من قيمته فلم يفت غير اليد فيكون مثله لا يستحق الا بالبيعة غير انما انما لا يدفع عند اصابته العلامة بالحديث الذي رويته ان علي ان
الاخر في العلامة جميعا بينه وبين الحديث المشهور وهو قوله عليه الصلوة والسلام البيعة على الكعبة واليمين على من انكروا ياتي ان شاء الله تعالى في الحديث
وكذلك بناء صاحب الملقط فعليه البيعة ثم زاد فيها بالعلم فقط ياخذ من كفيها شيئا فاقال المصنفون بالاعلاف لانه ياخذ الكفيل لنفسه كلمات لتكفيل
واما كتابه عند ابي عبد الله في حقيقته فيما اذا قسمت اليه بين الفراء والوثرة لا يوافق من الفريهم ولا من امارت كضيق عذره وعذما يؤخذ والفرق لا يفي

ان حق المأخوذ من غير ثبات يمكن ان يكون للمالك غير مسمى بتدري الاخذ فحقا وبالكفيل بخلاف الميراث فان حق المأخوذ معلوم ثابت وكون غيره ايضا له
حق المأخوذ مسمى فلا يجوز تأخير الحق بغير ثبات الى زمان تنصص الكفيل حتى يسهلهم وبذلك يدل على ان دفع الملتقط لو كان بالبيعة لا يأخذ كفيلا وهو الصحيح
وكذا في جامع قاضيه ان ان فيه روايتين والصحيح انه لاخذ واورد على المصنف انه دفع الخلف في التكفيل في الملتقط وقال في فصل القضاء وسقط
المواريث فيه اي في ائخذ الكفيل عند دفع الملتقط وايضا و الاصح انه على الخلاف على قول ابي حنيفة وعليه ما يتخذ من المأخوذ او المأخوذ بالاجل
فان صدق مع العلامة فلا شك في جواز دفعه للمالك بل يجب قبل بغيره كما لو اقامه بنية وقيل لا يجب كالكفيل في قبض الوديعة او اصدقه المأخوذ لا يجوز انما
على خصما اليه ودفع بالفرق بين المالك بنا غير فائز الى الك لاخذ الملتقط التي صدق الملتقط مدعيها غير فائز المأخوذ في مسئلة الوديعة لا كالكفيل
و بتأخير ما فخر حتى قبضها و اقرارد حتى قبض ملك الغيلز سابقا بانه لا اقرارد على ملك غيره والا ارض بالتصديق او بالعلامة وجاز احتسابه اقام
البيعة انه لا ان كانت قائمة في يد المدعي قضى له بما هو متروك ان كان ما اخذ غير من ان يضمن اوت بغيره او الملتقط فان ضمن المتأخذ

من
وإنما
الغنى

کتاب الآباق

کتاب الآباق

الآباق اخذ افضل في حق من يقوى عليه لما فيه من احيائه واما الضال فقد قيل كذلك وقد قيل تركه افضل لانه لا يبرح مكانه فيجهد المالك ولا كذا للآباق ثم اخذ الآباق ياتي به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة ثم اذا وضع الآباق اليه يجلسه ولو رفع الضال لا يجلسه لانه لا يبرح مكانه من على الآباق الا باق ثانيا بخلاف الضال

وكذا كذا فقال كلوا بسم الله فاكلوا فيناهم كانوا اذ اكلوا ثم شد الله تعالى والاسلام الدينار فامر النبي صلى الله عليه وسلم به فمافسا فقال سقط مني في السوط فقال عليه الصلوة والسلام يا علي اذهب لي الى الجزار فقل له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لك رسل الى الدينار ووربك على فارسل به في حق عليه الصلوة والسلام الى النعام قلنا هذا الحديث تكلم فيه باعتبار تضمنه اتفاقه قبل التعريف فدل على ضعفه وقول المنذري لعل تاويله ان قلنا التعريف ليس له صفة يعتمدها فراجعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما مر من الحق احسان به وبذا يؤيد الاكثار بالتعريف بمرة غير ظاهرة لم يذكر له ذلك لانه ان شئوا وخبروا واحضروه صلى الله عليه وسلم على الاكل نعم يجب الحكم بان عليا عرفه قبل ان ياتي به الى فاطمة وان لم يذكر وقدر واهب الزراف واسحق بن راهويه والبرار والويلي الموصلي وفيه انه اتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرفه ثلاثة ايام فعرفه فلم يجد من يعرفه فرجع فاجهر النبي صلى الله عليه وسلم فقال شاكر فيم وفيه دليل النخاش شمس لا تمتد من ان التقدير يحول غير طيس لا يزم بل الى ان يمكن نفسه الى ان طاية قطع نظره عنه وفي سند الى بكر بن عبد الله قال لبرار على النطن هو عندي ابو بكر بن عبد الله بن ابي سيرة وهو من الحديث ثم استعمل الحق بوترك الحق الحديث ضعيف من جهة الاضطراب في الرواية الا انهم انما اخلوه بعد ما اشتروا وصاروا في تلك النية من انهم اعلموا فامره تعريفه ثم امره باخذه في الاول انه دفع حيدته للنشد وفي الثانية انه جعله وبنا عليه وقال اذا جاءنا آديناه اليك وغير ذلك الاضطراب موجب للضعيف نعم لو سلمنا جديده كان الثابت به انه استقر اصد باذن الامام جائز وليس هذا محل النزاع كما تقدم فلم يثبت بعد جواز اقتربنا من الملقط الغنى فلما سلمنا ضعف حديث ابي هريرة في الصدقة بنا على تضعيف السني كما جاز التصديق بالاجماع ثم هو ثبت ان الملقط اكل كما اخرجوه نحن نظا له في اثباته بالدليل ولم يتم له عليه دليل فيبقى على الانتفاء

كتاب الآباق

كل من الآباق واللقيط واللقطة تحقق فيه عرضة الزوال والتلف الا ان التعرض للفعل فاضل فمما في الآباق فكان الانسب لعقب لهما بخلاف اللقطة واللقيط وكذا الاولي فيه وفي اللقطة الثمرة بالباب لا بالكتاب الآباق في اللغة الهرب ابق يابق كضرب يضرب الهرب لا يخفق الا بالقبض فلا حاجة الى ما قيل هو الهرب قصد انهم لو قيل الانصراف ونحوه عن المالك كان قيد القصد مفيدا والفضل ليس فيه قصد التعقيب بل هو المنقطع عن مولاه بجمله بالطريق اليه قوله الآباق اخذه افضل من تركه في حق من يقوى عليه اى بقدر على حفظه حتى يعيل الى مولاه بخلاف من يعلم من نفسه العجز عن ذلك والضعف ولا يعلم في هذا خلاف ويمكن ان يجري فيه التفصيل في اللقطة بين ان يطلب على طئه تلفه على الكرم ان لم ياخذه مع قدرة تامة عليه فيجب اخذه او لا فلا اختلف في اخذ الضال قبل اخذه افضل لما فيه من احبائه القس المتلون على لزوم تركه لانه لا يبرح مكانه منتظر المولاه حتى يجده ولا يخفى ان انتظاره في مكان غير مخرج عنه ليس بواقع بل نجد الضلال يدورون متهمين ثم لا شك في ان محل هذا الخلاف اذا لم يعلم واحد الضال مولاه ولا مكانه اما اذا علمه فلا يخفى ان يختلف في فضيلة رده واخذه قوله ثم اخذ الآباق ياتي به اى اذا علمه من الآباق لانه لا يستطيع حفظه عن اباته من الاخذ اليه لك عادة بخلاف اللقطة اما لو فرض تحذره على ذلك لا يتحتم اى التماسه وبهذا الاستبعاد خبره والحدائق بين ان ياتي به السلطان او يحفظه بنفسه وعلى هذا الضال والفضالة من الابل وغيره واذا ابرك الآباق فجاره على تارعه واقام بنية انه عبده ليعتلفه بالمد انه باق الى الآن في ملكه لم يخرج بيع ولا هبة فاذا حلفت دفعه اليه وبهذا الاصل

ان

قال من رافقا على مولاه من مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا فله عليه حمله اربعون درهما وان دولاقل من ذلك فحسابة وهذا التخصيص
والقياس ان يكون له شئ الا بالشرط وهو قول الشافعي لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الضال لانا ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا
على وجوب حمل الجمل لان منهم من اوجب اربعين منهم من اوجب دونهما فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فما دونها
توفيقا وتنفيقا بينهما ولان ايجاب الجمل صله جامل على الرواذا الحسبة فادارة فتوصل صيانة اموال الناس المقدير بالسمع لا سمع في الضال
فما مستخرج ولا المحاسبة الى صيانة الضال ودونها الى صيانة الآبق لانه لا يتوارى والابن يحسن

انه عرض بعد علم الشهود وثبوت ملكه على وجهه والسبب لا يعلمونه وانما يتخلف مع عدم خصم يدعي الصيانة قضاء عن الحول ونظر المن هو عاجز
عن النظر لنفسه من مشتري وموهور ثم اذا دفعه اليه عن لبنية ففي اولوية اخذ الكفيل وتركه روايتان فكما يدفعه بالبينة يدفعه باقرار المبداء او ياخذ
من المدفع اليه هنا كفيلا رواية واحدة ونفيق عليه مدة حبسه من بيت المال ثم ياخذه من صاحبه فيرده في بيت المال بخلاف اللقيط لا يؤخذ
اذا كبر مال بيت المال لانه كان مستحقا للفقير وعجزه عن الكسب بخلاف مالك لعبد واذا لم يحج للعبد طالب وطالت مدة بقاء القاضي وامسك
ثمنه بعد اخذ النفق لبيت المال منه فان جاز مالك واقام بينة وهو قايما في يد المشتري لا ياخذه ولا ينقص بيع القاضي لانه كملكه بخلاف النصارى
اذا طالت مدة فانه يواجره بنفق عليه من اجرة لانه لا يستثنى الا لظلمة لا يثبت في ذلك منه فذلك يبيع ولا يواجره وينبغي ان يقدر الطول
بثلاثة ايام كما تقدم في الصلاة المستقطعة لان دارة النفقة متصلة ولا تنظر في ذلك المالك بحسب ظاهر قوله ومن رد الابق على مولاه
من سيرة ثمانية ايام فصاعدا فله عليه الجور بما فسخه بوزن سيرة ثمانية ايام لا قبل من سيرة ثمانية ايام استحسن القياس ان يكون له شيئا لا بشرط ان يعجل من على
عبدى فذلك كما اذا رويته بعد اخذ الاوجه القياس ان لا يرجع بمناه في رده ولو رجع بعين من عيان له لا يستوجب شيئا فكذا انما هو قول مالك في رواية قال
في وجه استحسن لنا اجماع الصحابة على اصل الجعل انما منهم ان وجب لاربعة ومنهم من اوجب ذلك في اظهر الفتوى به من غير واحد من حيث
لا يخفى فلم نكسر احد وذلك ان محمد بن روى عن اسب يوسف عن ابي حنيفة عن ساجد بن الزربان عن ابي عمرو وشيبان قال
كنت عند ابن مسعود فجار رجل فقال ان فلانا قدم باباق من القيوم فقال القوم لقد اصاب جارا قال عبد الله وجعل ان شار من كل راس
اربعة وروى ابو يوسف هذا الحديث عن سعيد نفسه ايضا وروى عبد الرزاق في مصنفه قال انبؤا سفياان الثوري عن ابي رباح عليه السلام ان
عن ابي عمرو الشيباني قال اصببت غلمانا بابا قبا لعين فذكرت ذلك لابن مسعود فقال الاجر والغنيمة قلت هذا الاجر فما الغنيمة قال اربعون
درهما من كل راس وروى ابن ابي شيبة ثنا محمد بن يزيد عن ايوب عن ابن العلاء عن قتادة وابي باشم عن عمر بن قيس في
جعل الابق باربعة وروى ايضا عن وكيع ثنا سفياان عن ابي اسحق قال اعطيت الجعل في زمن معاوية اربعة وروى
ايضا ثنا يزيد بن هارون عن حماد بن عمار عن شعيب بن سعيد بن المسيب عن عمر بن عبد الله بن عيسى عن ابي رباح
عن يزيد بن هارون عن حماد بن عمار عن الشعبي عن ابي اسحق عن علي بن ابي حمزة عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق
بن دينار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في عبد الابق يوجب في خارج الحرم بدينا عشرة دراهم وهذا حديث مرفوع
والمنعوم من خارج الحرم في المتبادر القريب لا قدر مسيرة سفر عنه وعن يدا روى عن عمار ان اخذه في المنعوم عشرة دراهم
اخذ خارج المنعوم اربعون لعل اعتبر الحرم كاللحان الواحد وقول المنعوم الا ان منهم اوجب اربعة ومنهم من اوجب وروى
من عمر بن علي وقد علمت الرواية من عمر بن العلاء ان الجعل اربعون وسنده احسن من الاخرى والرواية عن علي مضعفة بالمراتب المذكورة
فكانت رواية ابن مسعود اقوى الكل فرجناها وكذا قال البيهقي في سننه هو امثل ما في الباب وانما يؤخذ بالاقول لانه اساهل على اكثر
في القوة وقيل انما يؤخذ به اذا لم يكن التوفيق بين الاقوال وبها يمكن ان يجعل روايات الاربعين على رده من مسيرة السفر وروى
الاقول ما وروى الجعل قول حماد خارج المنعوم على مدة السفر والتلفيق الظاهر لفت الشوب الفقه اذا ضمنت شقة الى شقة وانما انفس

وتقدير الرضخ في الدوام دون السفر باصطلاحهما او يفيض الى راي القاضي وقيل يقسم الاربعون على الايام الثلاثة اذ هي اقل مدد السفر
قال وان كانت قيمة اقل من اربعين ينقص له قيمته احدى ما قال هو هذا القول محمد وقال ابو يوسف له اربعين درهما لان التقدير بها ثبت
بالنقص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الاقل لا ينحط منه ويحكم ان المقصود حمل الغدير على الوجه
مال المالك فينقص درهم ليس له شيء تحقيقا للفائدة واما ام الولد المدبر في هذا بمنزلة القن اذا كان الرد في حياة المولى لما فيه من
احياء ملكه ولو بعد مماته لا جعل فيها كلفا يعققتان بالموت بخلاف القن ولو كان ابدا للمولى او ابنه وهو
في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل لان هؤلاء يتدعون بالردة ولا يتنازلوا لصحة اطلاق الكتاب

لا يعرف الاسماء فكان للوقوف على الصعوبة حكم المرفوع واصحاب حديث ابن مسعود فهو ليدكونه مشتقا للزيادة وزيادة العمل مقبولة راجح ولا يخفى في
هذا وان ايجاب اصل العمل حاصل على الرد او الحبة وهو رده احتسابا عند المدعى مع ما فيه من زيادة الثعب والنصب ما يترفع
للمصلحة الراجحة الى العباد من صيانة اموالهم عليهم وتقدير العمل انما يدرى بالسمع ولا سمع في الضال فاشنع الحاجة به قياسا ولا دلالة ايضا
لان الحاجة الى صيانة الضال في رده دونها في رد الايق لما في رده من زيادة التحفظ في حفظه والاحتياط في مراعاة كيلة ياتي ثانيا ما
في رد الضال منه شيء ولو كان الايق لرجلين فصاعدا فاجعل على قدر التخصيص فلو كان البعض غايبا فليس للماضر ان يأخذه حتى يطلع
تمام العمل ولا يكون متبرعا بتخصيص غايب فبرجع عليه لانه مضطر فيما يعطيه لانه لا يصل الى نصيبه الا به هذا كله اذا رده بلا استئانة فلو ان
رجلا قال لآخر ان عهدي قد ابق فاذا وجدته خذ في جوفه فليس له شيء لان المالك استعان به ووعده الا عانة والمعين لا يستحق شيئا وقوله
فيما دونه اي اوجبتا ما دون الاربعين فيما دون السفر كان ذلك لان الماعرفنا ايجاب العمل بكل من نقل عنه مقدار ذلك هو الواجب
فاذا علمنا بعضه على ما دون السفر صح كان ذلك حكما بالاجاب فيما دون السفر لانه ما ذكر ذلك الا على انه واجب قوله وبقدر الرضخ في
عما دون السفر باصطلاحهما اي المالك والراد اي يفيض الى راي القاضي بقدره على حسب يراه قالوا وهذا هو الاستنباط اعتبارا وقول
بعض المشايخ يقسم الاربعون على الايام الثلاثة لكل يوم ثلثة عشر وثلاث قوله وان كانت قيمة اقل من اربعين يقضى له قيمته الا
قال المصنف وهذا قول محمد وهو قول ابي يوسف من الاول وقال ابو يوسف رحمه الله اربعون وان كانت قيمة درهما واحدا ولم يذكر
ابي حنيفة مني عامته كتب الفقه وذكر في شرح الطحاوي مع محمد وجه ابي يوسف ثم ان التقدير بها ثبت بالنص اي قول ابن مسعود
وعمره ووجب اتباعا لمراد بالنص اجماع الصعوبة بناء على عدم مخالفة من سواها لوجوب حمل قول من نقص منها على النقص
من السفر فلا ينقص عنها ولهم ان المقصود من ايجاب العمل حل الغير على الرديهي مال المالك فينقص منه درهم ليس له شيء تحقيقا
للعادة على ايجاب العمل فقيمين الدرهم لان ما دونه كسور وام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن اذا كان الرد في حياة المولى لما فيه من احياء
ملكه وبقي ما ليه له اما باعتبار الرقبة كما في المدبر او باعتبار الكسب كما في ام الولد لانه عنده لانها لاهلية فيها عنده لكنه احق باكسابها
ولو رده بعد ماته لا جعل فيها لانها يعققتان بالموت فيقع رده لا مملوك على ماله فلهذا في ام الولد ظاهر وكذا المدبر ان كان يبيع من ا
لانح يعققتان بالموت اتفاقا وان يخرج من الثلث فذلك عندنا عند ابي حنيفة رده يصير كالكتاب لانه ليس في قيمته ليعققت ولا جعل في رد المالك
لان المولى لا يستفيد برده لمالك بل استفاد بدل الكتابة فكان رده في غير وجهه لا يستحق شيئا بخلاف القن قوله ولو كان الراد ابدا للمولى
او ابنه وسوى في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل له وقيد في عياله ان رجع الى الراد او الى الابن اقضى ان يتقيد نفى العمل اذا كان
الراد ابنا يكون في عياله المالك اي في نفقة ومؤنة وهو غير صحيح لان الابن لا يستوجب جلا سوا بكان في عياله امه المالك ولو كان
الحال ان الراد ان كان ولدا للمالك او احد الزوجين على الاخر او الوصي لا يستحق جلا مطلقا اما قوله فلان الراد كالبائع من المالك من وجه
وباعتباره يجب وكالاخير من وجه لانه من باب الخدمة والاب اذا استأجر ابنه ليندسه لا يستحق عليه اجرة لان خدمته واجبة على الابن
فوجب من وجه وانتهى من وجه فلا يجب بالشك هذا البعيد عدم الوجوب وان لم يكن في عياله فاذا كان في عياله فبطريق الاول

فان دفع المودع بنفسه او من عياله الذين يغير امر القاضى بضمن المودع ولا يدبر المديون لانه ما دى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف اذا دفع
بامر القاضى لان القاضى نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اصلاً او كانا جاحدين الزوجية والنسب لم ينصب احد من مسخري
خصم في ذلك لان ما يدعيه الغائب لم يتعين سبباً لثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود قال لا يفرق بينه وبين
امراته وقال مالك رداً اذا مضى اربع سنين بفرق القاضى بينه وبين امراته وتعد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت لان عمره من حكن اقصى في القاضى
استقواء الجحيم بالمدينة وكفى به اماً ما ولائته منع حقه ما انصبه في فرق القاضى بينه بعد ما مضى من عدة اعتباراً بالاطلاق والعنة وبعد هذا الاعتبار
اختلافها كما اورد على لا يفرق بينه وبين امراته بعد ما مضى من عدة اعتباراً بالاطلاق والعنة وبعد هذا الاعتبار اختلافها كما اورد على لا يفرق بينه وبين امراته بعد ما مضى من عدة اعتباراً بالاطلاق والعنة وبعد هذا الاعتبار
حتى يستبين في اطلاق خبر بياناً للبيان المذكور المرفوع ولان النكاح عرف ثبوت الغيبة لا وجه لفرقه والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك حتى يتم وجوب
عده ولا محذور ولا يلازم لانه كان طلاقاً معجلاً فاعتبه الشرع فوجبه كما هو حاله ولا بالغة لان الغيبة حكمة لا رتبة والعنة وقتاً لا محل اجداً استمرارها سنة

يشترط اقرار من في جهة المال بالآخر الذي ليس ظاهره فيقول الاول عند القاضى بان هذه زوجته وهذا ولده وفي الثاني بان له ودية او على ذممه وقوله
بما هو صحيح اقرار عن جواب القياس الذي قال به زفر لان هذا اختلاف الروتين قال لا ينفق من الودية شيأ عليهم لان اقرار المودع بذلك ليس
حجة على الغائب وهو ليس خصماً عن الغائب لا يقضى على الغائب بل خصم ومثل هذا في الدين ايضا فلما المودع مقر بان ما في يده ملك للغائب
وان للولد والزوجة حق الاتفاق منه واقرار الانسان بما في يده معتبر فيقتضب هو خصماً باعتبار ما في يده ثم يعمد القضاة الى المفقود ومثل هذا
القياس ليس في الودية والدين خاصة بل في جميع اسوال المفقود وقد يقال ايضا في جواب القسم القياس ما ذكرت لكن استحسن ذلك بحدوث هذا
ابن سفيان وقد اسلفناه قال فيه خذي من مال ما يكفيك وكفى نيك بالمعروف او هو ليفيد جواز الاتفاق من مال الغائب لمن تجب له النفقة من الزوج
والثمة اذ ثبتت في الزوج والولد على خلاف القياس لا يلحق به قرابة غير الولاد بالقياس وثبوت نفقة الاب بالدلالة لان حقه فيها اكبر من حق الولد فان
الولد لا يستحقها بمجرد الحاجة بل اذا كان عاجزاً عن الكسب الاب يستحقها بمجرد اداءه وان كان يقدر على الكسب قوله ولودع المودع بنفسه او من عياله

غير امر القاضى بضمن المودع ولا يدبر المديون لانه ما دى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضى لان القاضى نائب عنه فكان
ان يامر هو لاسباب القبض ليس لقاضى نائباً في المخط فقط بل فيه وفي الغار ما عليه من الحقوق ايضا مما لا يحتاج في ثبوت حقه الى سماع بنية ولكنه اجاز له
ان يوفى ما عليه من دين اذا علم بوجوده بخلاف المودع فانه الماسور بالمخط فقط فضمن اذا اعطاهم بلا امره فان قيل ينبغي ان لا يضمن المودع اذا دفعها
اليهم لانه لو رد الودية الى من في عيال المودع يبرى اجيب بان ذلك اذا دفعها اليهم للمخط عليه لالاتلاف والاصح ان ياخذ القاضى منهم كشفاً
لاحتمال انه طلقها قبل ذهابه او قبل لها النفقة لكن لو لم ياخذها لانه لا يجب خذ الكفيل الا خصم وليس هنا خصم طالب هذا فلو كان المودع والمديون
جاحدين صلاحي ما هدين لكل من الودية والدين والنسب الزوجية او جاحدين للنسب الزوجية معترفين بالودية والدين بالعكس وليا ظاهرين عند القاضى
لم ينصب احد من مسخري النفقة الزوجية والاب والابن خصماً في ذلك في اثبات الدين او النسب او الودية باقائه البينة على شيء من ذلك
لان المودع والمديون ليسا خصماً في ثبوت الزوجية والقضار بها ولان ما يدعيه الغائب سبباً متعيناً لثبوت حقه الذي هو النفقة لانها كما تجب في هذه
المال تجب في مال آخر للمفقود واستعرف تفصيل هذا ان شار الله تعالى في ادب القاضى قوله ولا يفرق بينه وبين امراته وقال مالك اذا مضى اربع
سنين يفرق القاضى بينه وبينها وتعد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت لان عمره كذا اقصى في الذي استوتة الجحيم بالمدينة ولانه منع حقه بالغيبة
وان كان من غير قصد منه فيفرق بينهما القاضى بضمن عدة اعتباراً بالاطلاق والعنة فانه يفرق بينهما بعد عدة لذلك فذا منه في الايام بنا على انه لا يفرق
الفرقة بمجرد مضي المدة بل بتفريق القاضى بعد ما ولج هذا الاعتبار اخذ في المدة الاربع من الايام والسنين من الغيبة بجمع دفع لغيره على ما بين
وحديث الذي اخذته الجحيم رواه ابن شيبه ثنا سفيان بن عيينة عن عمر بن عمر بن يحيى بن جعدة ان رجلاً اتسفت الجحيم على عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه
امرأة عمر فامر ان ترضع اربع سنين ثم امر وليه بعد اربع سنين ان يطلقها ثم امر بان تعد فاذا انقضت عدتها تنفقت فان جاز زوجها فخير
امرأة والصدوق واخرج عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن يونس بن جناب عن مباد عن الفقيه الذي فقد قال دخلت الشعب فاستنوت
الجحيم فمكنت اربع سنين ثم انت امرأتى عمر فحدثت بمعنى الاول واحسنه عبد الرزاق من طريق وفيه فقال عمر لمار ان ثبت ردوها
امر مالك وان ثبت زوجناك فبرأناك بل زوجني غيري ثم جعل عمر يباكر من الجحيم بزوجته ورواه الدارقطني وفيه ثم امر بان تعد اربعة اشهر

ومن مات قبل ذلك لم يمت منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حيوته معلومة ولا يرث المفقود احد مات في حال
فقدته لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال ولا يصلح حجة في الاستحقاق وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم
الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يجزى به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان مع وارث
يجزى به لا يطع اصلا بانه رجل مات عن بنتين ابن مفقود وابنا ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنب وتصاد قاعله فقد لا ين وطلبت الاجابة
الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الاخر لا يعطى ولذا لا يورثه غير محجوب بالمفقود ولو كان حيا فلا يستحق الميراث
بالشك ولا ينزع من يد الاجنبى لظهور منه خيانة ونظير هذا الحمل فانه توقف له ميراث ابنه اعلم ما عليه الفتوى لو كان مع وارث لم يمت
كان يستقطب المال لا يتغير بالحمل كل نصيبه ان لم يقط بالحمل لا يعطى وان كان ممن يتغير به يحطى اقل للتيقن كما في المفقود قد شخها في كفاية المنفعة بائنه

فان المولود اذا كان ابن عشرة يدور حول البويه كذا وعقد عشر فاذا كان ابن عشرين كان بين الصبا والشباب كذا وعقد عشرين فاذا كان ابن ثلاثين
يسوى كذا وعقد ثلاثين فاذا كان ابن اربعين يحمل عليها الاثقال كذا وعقد اربعين فاذا كان ابن خمسين ينحني من كثرة الاثقال والاشغال كذا
وعقد خمسين فاذا كان ابن ستين يفيض الشنونة كذا وعقد ستين فاذا كان ابن سبعين يوكار على عصا كذا وعقد سبعين فاذا كان ابن ثمانين يستلقي
كذا وعقد ثمانين فاذا كان ابن تسعين يضيء امعاءه في بطنه كذا وعقد تسعين فاذا كان ابن مائة تحول من الدنيا الى العقبى كما تحول الحساب من اليمن
الى اليسرى ولا شك ان مثل هذا لا يثبت الحكم وانما العول عليه الحمل على طول العمر في المفقود واحتياط والغالب فيمن طال عمره ان لا يجاوز
المائة وقوله في السبوطه كان محمد بن سلمة يفتي بقول ابي يوسف حتى تبين لخطاؤه في نفسه فانه عاش مائة وست سنين ليس موجبا لخطاؤه لانه مني
على الغالب عنده وكونه خرج عن الغالب لا يكون محظيا فيما اعطى من الحكم وكذا ذكر الامام سراج الدين في فرائضه عن نصير بن يحيى انه مات سنة
لان الحياة بعد باناءور ولاجرة بالناءور وروى انه عاش مائة وتسع سنين او اكثر ولم يرجع عن قوله واختار الشيخ الامام ابو بكر محمد بن حامد انها تسعون سنة
لان الغالب في اعمار اهل زماننا وكذا لا يصح الا ان يقال ان الغالب في الاعمار الطوال في اهل زماننا ان لا يزيد على ذلك نعم المتأخرون
الذين اختاروا تسعين نبوه على الغالب من الاعمار والاصل ان الاختلاف باجاء الاسن اختلاف الراى في ان الغالب في الطول امطلقا
فلذا قال شمس لائمة الالبق يطرق الفقهاء لا بقدر الشيء لان نصب المقادير بالراى لا يكون وهذا هو قول المصنف الا قدس سره ولكن نقول اذا
لم يبق احد من اقراء حكم بموته اعتبارا لحالة الحال نظايره وهذا يرجع الى ظاهر الرواية قال المصنف والارفق اتى بالناس ان يقدر تسعين ارفق منه
التقدير يستبين عندي الاحسن جوع بقوله عليه الصلوة والسلام اعمار امتي ما بين تسعين الى سبعين فكانت المنتفخة لبقا ليعلم من الى را
القاضي فاي وقت راى المصنف حكم بموته واعتدت امراته عدة الوفاة من وقت الحكم بالوفاة كانه مات فيه معانته اذا الحكمى معتبر بالتبقي قوله
ومن مات منهم اى من يرث المفقود قبل ذلك اى قبل ان يحكم بموته المفقود لم يرث من المفقود وبنا على الحكم بموته قبل موت المفقود فمضى ما
فترث ورثة من المفقود لانه لم يحكم بموته المفقود وبعد حين مات هذا كان المفقود محكوما بجمالية كما اذا كانت حياته معلومة ولا يرث المفقود حياته في حال
فقدته لان بقاءه حيا في ذلك الوقت لئني وقت موت ذلك لا بد باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق بل في دفع الاستحقاق عليه
جعلنا حيا في حق نفسه فلا يرث ماله في حال فقدته شيئا في حق غيره فلا يرث هو غيره وكذا لو اوصى للمفقودات الموصى في حال فقدته قال محمد لا
بها ولا ابطلها حتى يظهر حال المفقود لئني توقف نصيب المفقودات الموصى له به الى ان يقضى بموته فاذا قضى جعل كانه مات الآن وفي استحقاقه
لما لا غير كانه مات حين فقدته وبه معنى قولنا المفقود ميت في مال غيره قوله ثم الاصل انه اذا مات من حيث يرثه المفقود وان كان مع المفقود
وارث لا يجزى المفقود وجب حراما ولكنه ينتقص حقه به يعطى ذلك لوارث اقل نصيبه ويوقف الباقي حتى تظهر حياة المفقود او موته او بقاءه
بموته وان كان معه وارث يجزى به لا يعطى لذلك لوارث شي بانه رجل مات عن بنتين وابن مفقود وابن ابن ابنة ابن والمال لم يورث
في يد اجنبى وتصادقوا اى الاجنبى والورثة على فقد الابن وطلبت البنات الميراث يعطيان النصف لانه متيقن به لان اخاهما المفقود وان كان
حيا فلها النصف وان كان ميتا فلها الثلثان فالنصف يتيقن فيعطيانه ويوقف النصف الاخر في يد الاجنبى الذي هو في يده ولا يعطى ولد الابن شيئا
لانهم محجوبون بالمفقود لو كان حيا ولا يستحق الميراث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبى الا اذا ظهرت حياته بان كان اكران للميت عنده مالا

كتاب الشركة

اقامت البنات البينة عليه فنفى به لان احد الورثة ينقسم خصما عن الباقي فانح يوزع الفضل الباقي منه ويوزع على يد عدل نظمو خيرة
ولو كانوا لم يتصاوقوا على فقد الابن بل قال الابن الذي في يده المال مات المفقود فخير على دفعة الثلثين للبنتين لان اقراره معتبر فيما في
يده وقد اقر ان ثلثيه للبنتين فخير على دفعة لهما ولا يمنع اقراره قول اولاد الابن ابونا او عمتا مفقودا لانهم بهذا القول لا يدعون لانفسهم شيئا ويوقف
الثلث الباقي في يده ولو كان المال في يد البنتين وانفقوا على الفقد لا يحول المال من موضعه ولا يوزع شي للمفقود بل يقضي للبنتين بالنصف ميراثا
ويوقف النصف في ايديهما على حكم ملك لميت فان ظهر المفقود وحياء دفع اليه وان ظهر ميتا اعطى البنات سدس كل المال من ذلك نصف وثلث
الباقى لولد الابن المذكور مثل خط الامنين ولو قالت البنات مات اخونا وليس بمفقود وقال ولد الابن بل مفقود، المال في ايديهما اعطينا الثلثين ويوقف
الثلث لانهما في هذه يدعيان الثلثين والمال في ايديهما فان ظهر ميتا اخذتاهما السدس ولو كان المال في يد ولد المفقود وانفقوا على انه مفقود يعطى البنات
النصف لانهما انما ادعياه بالاقرار لفقدته ويوقف النصف الاخر في يد من كان في يده ولو ادعى ولد المفقود ان اباهما مات لم يدفع اليهما شيئا حتى يقوم
البينة على موته قبل ابيه او بعده فان اقامت على موته قبله يعطى لهم الثلث والثلثان للبنتين لان الميت على ابات عن بنتين واولاد ابنت وان كانت
عليه بعده يعطى لهم النصف لان الميت مات عن ابن بنت وابن ثم مات الابن عن ولد قال المصنف نظيره اى في وقت الميراث عند الشك في
النصيب المحل فانه يوقف لميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى واحترمه عمارى عن ابي حنيفة يوقف لميراث اربع بنين لما قال في ميراثات
بالكوفة لابي سمعيل اربع بنين في بطن واحد وعمار عن محمد ميراث ثلاثة بنين وفي اخرى نصيب بنين وهو رواية عن ابي يوسف نصيب واحد
الفتوى ولو كان مع الحمل ارث لكان لا يسقط بحال ولا يتغير بالمحل يعطى كل نصيبه للتيقن به على كل حال وكذا اذا ترك ابنا وامراة حاملا يعطى
الامراة الثمن ان كان ممن يسقط بالحمل لا يعطى شيئا وان كان ممن لا يتغير يعطى الاقل للتيقن به مثا ترك امراة حاملا وجده تعطى السدس لانه لا يتغير
ولو ترك حاملا واحدا وعاملا يعطى شيئا لان الاخ يسقط بالابن وجاز ان يكون المحل بنا فكان بين ان يسقط ولا يسقط فكان اصل الاستحقاق
مشكوكا فيه فلا يعطى شيئا ولو ترك حاملا وامراة وزوجة فانه الام السدس والزوجة الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الام الثلث او حيا اخذت السدس
والزوجة الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الربع والسدس الموقوف للصواب.

كتاب الشركة

هو باسكان الزمان في المعروف اورد الشركة عقيب المفقود لتناسبها بوجبهين كون مال احد هما امانة في يد الاخر كما ان مال المفقود امانة
في يد الحاضر وكون الاشتراك قد تحقق في مال المفقود كما لو مات مورثة وله وارث آخر والمفقود حي وبهذا مناسبتها خاصة بניהا والاول عامتها فيها
وفي الابق واللقيط واللقطة على اعتبار وجود مال مع اللقطة وانما قدم المفقود عليها واولاده الابق شموله عرضية الملاك كلاما من نفس
المفقود والابق وكان بعضهم يخيل ان عرضية الملاك للمال فقال ان المال على عرضية القوي حاصل مما من الشركة فيجوز الاستعانة في تحصيل الشركة بالخطبة بحيث
لا يتميز احد بها وقيل انه اختلاط بالنصيبين ناسيل فان الشركة اسم المصداق للشرك مع شركة الرجل اشركة شركة قطعه انما فعل الانسان وقطعه
الخطا واما الاختلاط فصفة للمال تثبت عن فعلها ليس له اسم من الماداة ولا يلين ان اسمه الاشتراك لان الاشتراك فعلها ايضا مصدور
اشترك الرجلان افعل من الشركة ويعدى الى المال بحرف في فيقال اشترك في المال اى حققا الخط فيه فالسالك شريك فيه اى تعلق به

وان كان احد هو كذا ياد والاخر هو سيا يجوز ان يجمعا قلنا ولا يجوز بين المملوك ولا بين المصبي والمباخر لا يقد ام يستأجر
 عن احد المباخر يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن المولى والمصبي لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن
 المولى قال ولا بين المسلم والكافر وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف يجوز للتساوي بينهما في الكفالة والكفالة ولا
 معتبر بزيادة تصريف يملكه احدهما كالمفاوضة بين الشفيعي المحقق فانها جائزة وتفاوتان في التصرف في موقوف التسمية لا يكره لان
 لا يقد الى الجواز في التصرف فان المولى لا يشتري برأس المال فهو او خازيرهم ولو اشتراها مسلم لا يقد ولا يجوز بين العبدان

في كتب الحديث اصلا امد علم به فلا ثبت حجة على الخصم وانما اخرج ابن ماجه في التمارات عن صالح بن عيسى عن ابيه قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ثلاث غنم الاكبر البيع الى اجل والمفاوضة واختلاف الى الشير المسبب بالبيع وفي بعض نسخ ابن ماجه المفاوضة بدل المفاوضة
 ورواه ابراهيم الخزاز في كتاب غريب الحديث وخطب المفاوضة بالعين والصلابة فخر ابي جعفر عرض لبرص مثله والاخر اذ ذكره من ان ليس
 تعاملوا بها من غير تكبير وبترك القياس لان التعامل كالايجاع ولو منع ظهور التعامل بها على الشروط الذي ذكرتم من المساواة في جميع
 كل من المنقول على شرط التقويع ليعلم كما عن ذلك ان كان ثمة ايجاب عن القياس فقال الجسالة متحولة لانها انما ثبتت تبع
 والتصرف قد يصح تبعه ولا يصح مقصودا كما في المضاربة فانها تنفس لو كانه بشير مجهول الجنس كذا شركة الغان فلا يتم الا لازم وانظم الكلام على
 وجوبه والجملة متحولة تبع الجواب عن الزام الكفالة بمجهول فحصل الجواب في الميسر فقال والما الجملة فيها لا تطل الكفالة ولكن يمكن ان تارة
 بسببها وبو من عدم بمثلان كل واحد منهما انما يصير ضامنا عن صاحبه بالزمه تجارة وعند المذموم المضمون او المضمون به معلوم وكان المصير انما يرجع
 عليه لانه لا يصح جعله ككفالة بمجهول ابتداء لان عند الزمهم للبدان تعيين المكفول له فانكفي بمعنى الا لازم لما ذكر من ان الشيء قد يصح تبعه
 ولا يلزم من عدم صحة الكفالة كذا لك قصد اعدم صحتها وعلى هذا يمكن اثبات ضمنتها بشرط اخذ من هذا الجواب كذا تعرف نافع فاما في
 فوجب صحة والمانع وهو ان كان مجهول والكفالة بمجهول يمنع اذا ثبت قصد او يلزم من منع الشيء اذا ثبت قصد امتناعه وثبت ضمان
 قيل فمن اين ان شرط المساواة في المال قلنا هذا امر يرجع الى مجرى الاصطلاح وذلك ان الشرط في صورة يكون الشريكان متساويين في
 وجه التقويع على العموم جائزة بلامانع كما في صورة عدمها وبها قلنا ان عقد ائلي الوجه الاول سمي الشركة مفاوضة ولا سيما ما عندنا
 انما التقينا لفظ المفاوضة في ثبوت الشرط المذكور لعلنا اياه لما على تمام المساواة في امر الشركة فاذا ذكرنا ثبت انكهما اقامة اللفظ معناه المعنى
 يتحقق ما اذا لم يذكر بالعدم تحقق رضاها باحكامها الا ان يذكر تمام معاها بان يقول لهما جاد وجاهدان بالغان سمان او ذميان شاكرك
 في جميع ما يملك من نقد وقدر ما يملك على وجه التقويع العموم من كل سائر الاخر في التمارات والتقدير انية وعلى ان كلاهما من غير
 يلزمه من امر كل بيع وهذا قول المم ويتخذ لفظ المفاوضة لتعذر شرطها عن فهم العموم حتى لو بينا جميع بالتخصيص يجوز لان المقصود هو المعنى واللفظ
 وسيلة الى اقامة عقد المفاوضة وبعض شرطها انتفت العقد عما لا يمكن المنع من شرط الغان فيكون تفسير المفاوضة
 عن الغان قوله من كان احد هاتين شيئا والاخر هو سيا ان في المثل وقول لنا قلنا اي لتحقيق التساوي اذا كسبه ملة واحدة قوله او لا يجوز
 بين المولى والمملوك ولا بين المصبي والمباخر تصد المساواة لان المولى يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك احدتهما الا باذن
 المولى المصبي يملك الكفالة المطلقا ولو لم يولى ولا يملك التصرف الا باذن المولى قالوا من الكافر والمسلم فذا عندنا في الحقيقة ومثله
 ابو يوسف من يجوز للتساوي بينهما في صحة الكفالة والكفالة وكون احدهما هو الكافر يملك يادة تصرف لا يملكه الا كذا تعرفه حجة
 لا يفسر بعد تساويهما في اصل التصرف بآثورة وكفالة وصار كالمفاوضة بين الشافعي وانفي فانها جائزة وفيه
 الى مروي التسمية الا انه يكره اى عقد الشركة بين المسلم والكافر لان الذي ينشئ الى المصبي من العقود او لا يجوز من
 في كل الجرام وقوله الا انه يكره منها من قوله حال المولى سفيحة يجوز بناء على استحصال الجواز في اعم مروي

والاصل

الاصول

ولا يبين المصنفين لأبني الكتابين لا في مضمون المقام مع الكفاية وفي كل موضع لم يفتح المقام فيه لغير شرط ولا يشترط ذلك في العنان كما ينبغي مع شرط الكفاية
 وهو قد يكون له ما قد يكون عاماً في كل موضع على الكفاية كما في المقامات السابقة وهو الشرط في المال على ما بيناه وأما الكفاية في المقامات السابقة فيكون من شرط الكفاية
 وجبة المصنفين كما قال وما يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 انصرف دكان بقاؤه أحدهما أكثر من الآخر في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 صانعها لا الصانع من المال بل من الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 ما كان له ويوجب الكفيل على المشتري بجملة ما أدى لا بد فيه من ما عليه من مالي مشترك بينهما قال في لزوم كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 لا يشترط في كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 العوض عن النفقة حاله لو كان أحدهما مالاً عن جيبه لزم صاحبه بالباقي حقيقة ولا يلزمه لأنه لا يلزمه ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 ولو لم يكن له مالاً عن جيبه لزم صاحبه بالباقي حقيقة ولا يلزمه لأنه لا يلزمه ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 فبذلك لا يشترط في كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 ابتداء وانتهاء وأما في كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة

الشرط

ولما قب عليه في نظر ان في كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة ولا يشترط به كل واحد من الكتابين أن يكون على الشركة في المقامات السابقة
 يعرف الى غير المذكور ما سطره من الكفاية اى كفاية كونه وحين اهل المراسن قالوا ويرى على مشتركي المنقطع لما ذكره بعض الحكماء وهو شرطان أحدهما في المنقطع
 والمنقطع منع من حكم مصدرنا كما لم يكن في قوله لا بد الا على مقتضى الجواز كما ثبتت لكما لا تسمى لهما ان لا تسمى في المنقطع فان
 الذي لو اشترى براس في خمر او خنزير لم يصح ولو اشترى اسبلاً لم يصح لكن بقي قول ابي يوسف كالمعاوضة بين الحنفى والشافعى مع ان التفاوت فيما
 كان بين الحنفى وكذا بين الشافعى والمجوس فان المجوس يصرف في الموقوفة لانه لا يعقد باليتادون الكتابي وكذا الكتابي يوجب نفسه للفتح دون المجوس صاحب
 بان نسهم من جعل الموقوفة بالاستقراء في حتم فلا يفصل بين المجوس والكتابي فيحقق المساواة في التصرف واما ما جرت نفسه للفتح فكل منهما من المالك
 يتقبل ذلك اصل على ان يعمل بنفسه او نائبه واجارة المجوس نفسه للفتح جائزة لستوجب بها الاجرة وان كان لا يحمل ذبجته واما الحنفى والشافعى فالحنفى
 كسيرة لان العمل على كونه ليس ما استقر ما قام دولة الا لزام بالهاجة ثابتة باتحاد الملة ولا اعتقاد فلا يجوز التصرف فيه للشافعى كما لحقق واما المسلم مع الملة فلا
 يجوز الشركة بينهما في قولهم كذا ذكره الكرخي وذكر في الاصل عباس قول ابي يوسف انه يجزى عنه قوله ولا بين البصيريين يعني ولو اذن وليها لهما ليسا من
 اهل الكفاية ولا بين العبدين والكتابين قوله في كل موضع لم يفتح المقام فيه لغير شرط ولا يشترط ذلك في العنان كما ينبغي مع شرط الكفاية
 حرم الكفاية فيصيرها انما ان عسا التصرف والمال ونسأله فيه لان عقد شركة العنان قد يكون عاكماً يكون عاكساً بخلاف المعاوضة لا يكون لاعتاقه
 قوله وتنفذ اى المعاوضة على الوكالة والكفاية وان لم يصح بها فان ذلك موجب للفظ فيثبت بذكره اى كفاية كل منها من الاجرة في نصفه فيشتر
 وكفاية كل منها الاخر انما هو على الوكالة فيحقق غرض الشركة وقوله على ما بينا يريد قوله ليكون ما يستفاد به على الشركة فيحقق الاشتراك في البيع والامانة
 فيحقق المساواة التي هي مقتضى المعاوضة فيما هو من موجبات التجارة وهو توجبه المطالبة نحوها بسبب ما هو من افعالها وبالشبهة ما هو تجارة وما يشتر
 كل واحد منها يكون على الشركة الا الطعام اليه وكسوته فيخص به ومع ذلك يكون الاخر كفاية حتى لا يبلغ الطعام والكسوة له ولغيره او ادمهم ان يطالب
 الاخر ويرجع الاخر بما أدى على الشريك لشترى بخلاف ما لو اشترى احد بها جارية للوطى باذن شريكه فانه يختص بها على ما سياتى في آخر الشركة ان شاء الله تعالى
 وانما يخص بذلك لم يقع على الشركة استسماً بالضرورة فان الحاجة للرأبنة معلوم وقومها اى المستوفى من قولهم ربب الشيء اذا ادم ومنه امر مرتبة
 اى من يتبع الترانة ومنه ولا يمكن ايجاب نفقة ماله على صاحبه فكان شترى ضرورة والقياس وقوله على الشركة لهما بنينا من ان مقتضى العقد المساواة
 ثم كفاية كل واحد منهما من متان التجارة او بالشبهة متان التجارة فيكون صاحب الدين بالخير ان شاء الله اخذ المشتري منه بدينه ولا يشترط
 بشريكه وضمان التجارة كمن لشترى في البيع الهامة وقيمتها في العاسدة واجرة ما استجرة سوار استجره لنفسه او لحاجة التجارة وبالشبهة متان التجارة
 ضمان غصب لو استملك عند ابي حنيفة او ودية اذ اجهده او استملكها وكذا العارية لان تصرف الضمان في هذه المواضع يفيد له ملك لا حصل فخص
 في معنى التجارة ولو وقع بعد ضمانه لاشبهه ضمان التجارة لا يوجب كفاية في الجانيات والمهر والنفقة وجعل الفسخ والمصلحة من نقصان من هذا ليس
 ان يخلع للشريك على العلم اذا اشترى الشريك الهاماني بخلاف ما لو ادعى على احد هاجع خادماً فكلوا فله على ان يخلع المدعى عليه على الثابت وشتر
 على العلم لان كل واحد منهما لو اشترى ادماء المدعى يلزمه بخلاف الهاماني بخلاف ما لا يلزم الاخر فلا فائدة في الاستحلاف وصورة الفسخ ما لو حدثت امرأة
 شركة سفاضة مع رجل او امرأة ثم خلعته منه جازاً على ان لا يلزم منه كفاية لو اقرت جديلاً بالفتح لو التزمه احد الشريكين وهو ابنى قوله لو

ولو كانت بغیر امره لم یلزم صاحبه فی الصحیح لانعدام معنی المعاوضة ومطلق الجواب فی کتاب المحول علی المفید وضمان العصب
والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابی حنیفة لانه معاوضة انتفاء قال فان ورت احد هما مالا یصح فيه الشراكة او وهب
ووصل لی بلی بطلب المعاوضة وصارت عنانا لقواة المساراة فیما یصلح داسل مال اذ هی شرط فیہ ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر
لا یشاركه فیما اصحابه لانعدام السبب حقه لانها تنقلب عنانا لالمكان فی المساواة لیس شرط فیہ لذاته حکم لا ابتداء لکونه غیر لازم

احد بما مال عن اجنبی لزم صاحبه عند ابی حنیفة ره وقال لا یلزم صاحبه لانه امی الکفیل تبرع ولما لا تصح الكفالة من العصبی والعبد المأذون والشکاک
ولما لا یصح لوصد رای عقد الكفالة من المریض مرض الموت صح من الشکک وصار کالاقراض اذا قرض احد بهما من مال التجارة لانسان لا یلزم
الشکک وانما اقتصر علی صدور عقد الكفالة فی المرض لان المریض لو اقر کفالة سابقة علی المرض لزم فی کل المال بالاجماع لان الاقرار بما یلحق مال
بقائهما وی فی مال البقاء وما مضی علی شکره فی الارز وکون الاقرار لا یلزم الشکک ولو اخذ فیه تنقیحیه هو قول محمد وظاهر الروایة عن ابی حنیفة ثم قال یضمّم
ابو یوسف لم یؤثر نسبه الا یضاح عبارة الا یضاح نقلها فی النهاية وغیرها کمذا قال یضمّن یعنی القرض لشککة نومی المال او لم یؤثر قیاس قول ابی یوسف
یضمّن المستتر من حصه شکرکة قال وهذا فرغ اختلافهم فی ضمان الكفالة فعند ابی یوسف ضمان الكفالة ضمان تبرع فلا یلزم الشکک کذا المقر
وعند ابی حنیفة ضمان الكفالة یلزم الشکک والکفیل فی حکم المستتر من ولائک حنیفة ره انه امی عت الکفالة
عت تبرع ابتداء ومعاوضة بقاؤه کالبته لشروط العوض لانه امی الکفیل المدیول علیه بالكفالة لیستوجب ضمان علی المكفول عنه بما یؤدی عنه اذا
کفل بامره فلا یلزم شکرکة بعد ان لم علیه فبالنظر فی البقاء یضمّن المعاوضة وبالنظر فی الابتداء لم یصح من ذکره والوجه ان یقول من ذکره یعنی العصبی
المثل الدرامم والدنانیر المقرضة حکم عینها لا حکم البدل ولما لا یصح فی التاجیل امی لا یلزم ان یجری علی موجب التاجیل فی الاعارة والقرض
والالزام الجبر فیما فیہ تبرع وهو باطل علی ان عن ابی حنیفة رواية الحسن فی القرض انه یلزم الشکک بما راعی شبه المعاوضة بلزوم المثل قلنا
ان منعه قوله ولو كانت الكفالة بغیر امره امی امر المكفول عنه لا یلزم صاحبه فی الصحیح لانعدام معنی المعاوضة انتفاء الا یضاح اذا لا یتکون
من الرجوع علیه وقوله فی الصحیح لیسیر الی خلاف المشائخ وما ذکره لم یختار الفقیه ابی اللیث وحمل مطلق جواب البامع الصغیر علیه وعامة المشائخ
جروا علی الاطلاق ولم یعرضوا للتفرقة بین کونها بامره او لا فله ضمان الغصب والاستهلاك وكذا ضمان النخالة فی الودیعة والعارية والاقرار
ببذو الاشارة وقرض شکرکة ولا معنی لتخصیص المهر ابی حنیفة به لان فی ضمان الغصب والاستهلاك محمد مع ابی حنیفة فی انه یلزم شکرکة فی الكفالة
مع ابی یوسف کما نقلنا انما لا یی یوسف فیما لانه ضمان وجب لسبب غیر تجاره فلا یلزم شکرکة کما رتب الجبایة ولانه بدل المستلک المستلک
لا یتکمل الشکرکة ولما ان ضمان الغصب والاستهلاك کفتمان التجارة ولما صح اقرار المأذون به عهدا کان او صبیحا حر او کذا الکاتب یؤخذ
به فی الحال ثم یجوز بدل مال تصح فیہ الشکرکة لانه انما تجب باصل السبب وعند ذلک لم یلزم قایل للملک کذا الملک لم یضوب والمستلک
باعتبار اذ کان کذلک کان کل من المتعاضین ملزم بالضرر ونفقه ونی الکافی فی الاعارة الرهن نظیر الكفالة خلافاً وتعلیلاً ووجه کونها ضماناً
عنده انتهاؤه لو لم یلزم الرهن فی بدال الرهن یرجع البعیر علی الرهن بقدر ما سقط من دینه ولو اقر احد المتعاضین بدین لمن لا تجوز شهادته له

وعند ابی حنیفة

فان وردت احد ما عرضها لقوله ولا تقصد المفاوضة وكذا العقار لانه لا يعبر فيه الشركة فلا يشترط المساواة

لم يلزم الآخر عند ابى حنيفة ولا يزمه عندهما واصله ان الوكيل لا يملك العقد مع هؤلاء عنده خلافا لما وسيا في النشا الله تعالى قوله وان ورث لهما
 ما لا يصح فيه الشركة فقبضه بطلت المفاوضة وصارت عتقا وكذا اذا وهب له فقبضه او تصدق به عليه او وصى له به او زادت قيمته وراى
 احد البض على راسم الآخر السوا او ما قبل الشراء على اقدمنا كل ذلك اذ وصل الى مصارف عتقا ولو ورث لا تصح فيه الشركة كالعقار والعروض حتى يتطاول المفاوضة وكذا باقى
 التي ذكرنا وانما بطلت لغوات المساواة فيها يصح راسم الشركة اذ هي على المساواة شرط الصحة ابتداء وبقا وانما كان شرط ابتداء بالشرط لبقا لكونه اى عقد الشركة
 عقد اعينه لازم فان احدهما بعد العقد لو اراد فسخها فسخها واورد عليه كيف يصح التعليل لعدم اللزوم لان لبقا بالحكم الابداء والابارة عقد لازم
 حتى لا يفر واحد المتعاقدين فيها بالفسخ بل يحجب القاضى الممتنع على المعنى ومع ذلك لدوامها حكم الابداء حتى لا تبقى بموت احد المتعاقدين
 تبين ان كون العقد لزامه حكم الابداء يتحقق مع كونه لازما كما مع كونه غير لازم اجيب بان القياس في الابارة ان يكون غلبا لزمته كما هو
 شريح لكون المعقود عليه معدوما في الحال فهو كالعارية لكنه لما كان عقد معاوضة فاللزوم اصل في المعاوضات تحقيقا للنظر من الجانبين
 بموت احدهما لا باعتبار ان لزامه حكم الابداء بل باعتبار فوت المستحق لان الداء ينتقل الى ملك لو ارث بموت المتاجر فلو بقيت لزم
 ارث المنفعة الجردة هي لا تورث ولذا لو مات الموصى له بخدمته لم يخل الوصية ولا ينتقل الى ورثته لان المنفعة الجردة لا تورث وان
 وان كانت الوصية لازمة فلا بأس ان تذكر فروعا من شركة العين اذ قل ذكرنا في الكتاب مررنا ان يشتري عبدا بيسه وبنيه فذمبت
 وتهدانه اشتراه لنفسه خاصة فالعبد بينهما لانه وكيل من جهة الآخر لشراء نصف المصين فلا يقدر ان يعزل نفسه بغير حضور الموكل وعلى هذا اذا
 اشتركا على ان باخر شترى كل واحد منهما اليوم فهو بينهما لم يستطع واحد منهما الخروج من الشركة في ذلك اليوم الا بحضور الآخر لان كلاهما
 وكيل لصاحبه لو اشهد الموكل على اخراج الوكيل عما وكل به وهو غير حاضر لم يحجز ذلك حتى اذا تصرف قبل ان يعلم بالغرل نفذ تصرفه على الآخر
 فكذلك في الشركة ولو امره ان يشتريه مينا فقال نعم ثم نقية آخر فقال اشتريه العبد ميني وبنيك فقال نعم ثم اشتراه الما مور فالعبد بين الامر
 لنصفين لا شئ للمشتري فيه لان الاول وكله بشراء نفسه له وقيل فصارت بحسب لا يملك شراء ذلك لنفسه فكذلك غيره لانه لا يملك شراء نفسه
 ولما امره الثاني ان يشتريه مينا فهداه بشراء نفسه له فيصرف الى النصف الآخر لان مقصودهما تصحيح هذا العقد وقد قيل لا يمكن تقييده الا بذلك
 وتوثر على كل من يملك البية ان الشريك فيه فانه لا يملك النصف نصيب مثل الثمن الذي اشتراه به وبذا بناء على ان مطلق الشريك في التسوية قال
 فهم شركاء في الثلث الا ان يبين خلافه ولو اشترك اثنين في صفقة واحدة كان بينهما ثلثا ولو اشترى اثنان معا فاشتركا فيه آخر فالقياس ان
 يكون له نصفه ولكل من المشتريين ربعه لان كلاهما ملكا نصف نصيب فيجتمع له نصف العبد وفي الاستحسان له ثلثه لانما حين اشتركا معا وياه
 بنفسهما وكان كانه اشترى العبد معهما ولو اشترى احد الرجلين في نصيبه ونصيب الآخر فاجاز شريكه ذلك كان للرجل نصفه وللشريكين نصفه
 وهو ظاهر وروى ابن عباس عن ابى يوسف ان احد الشريكين اذا قال لرجل اشترى منك في هذا العبد فاجاز شريكه كان بينهما ثلثا لان الاجازة
 في الانتهاك كالاذن في الابداء وكذلك لو اشترى احد جاني نصيبه لم يملك في كل شئ ثم اشترى الآخر في نصيبه كان له النصف ولو قال احدهما اشترى
 في نصف هذا العبد فقد روى ابن سمانه عن ابى يوسف كان ملكا جميع نصيبه منه بمنزلة قوله قد اشترى منك في نصفه الا ترى ان المشتري لو كان
 واحدا فقال لرجل اشترى منك في نصفه كان له نصف العبد لقوله اشترى منك بنصفه بخلاف ما قلنا اشترى منك في نصيبه فانه لا يملك ان يملك

ثم قوله ولا يجوز ما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والعدد من المتقارب لا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكل واحد منهما ربح متاعه وعليه وضيعته وان خطا ثم استتركنا فكذلك في قول ابي يوسف ربه والشركة شركه ملكا لشركه عقد عند محمد نعم شركة العقد ثمة الاختلاف يظهر عند التساوي للمالين اشتراط النفاصل الوجه فظاهر الرواية ما قاله ابو ثور لا تفتن بالتعين بعد الخلط كما يتعين عليه

بالعروض اذا اتحد جنسها وقال لا وزاعي وحماد بن ابي سليمان يجوز الشركة المضاربة بالعروض ولو وقع تفاضل في سبعا يرجع كل بقية عرضه عند العقد وكما لا يجوز بالعروض لا يجوز ان يكون راس المال احد هاء عرض الآخر دراهم او دنانير ولم يشترط حضور المال وقت العقد وهو صحيح بل الشرط وجوده وقت الشراء وتقدم انه لو وقع الى رجل آخر لفا وقال اخرج مثلها واشترها بدينار فماتت فموتها فقتل صح الاله لا بد ان ينضم البينة انه فعل ليلزم الآخر اذا لم يصدره لو ثبتت وصية وقيد بالدرهم والدنانير لاخراج الحلو والشرب فلا يصح ان راس مال الشركة الا فيما سذكر واما الفلوس انما فقه فلم يذكر القدر في الحاكم ابو الفضل في الكفا فيها نانا فابل فتصر على ان قال لا يجوز الشركة الا بالدرهم والدنانير والفلوس خصص لك في الجواز بالفلوس على ما لو تضمنت الجواز وعدم الجواز في عن حنيفة وابي يوسف لانا انما صارت ثمننا باصطلاح الناس وليس ثمننا في الاصل وهم لم يتعاملوا ان يجعلوا راس مال شركة وعنه محمد يجوز وهو قول ابي يوسف الاول وقال المصنف قالوا يعني المتأخرين هذا قول محمد يستعمل عليه سبستان احد هاء ان الفلوس لا تتعين بالتعين ولا يجوز بيع الفيلسفين اذا كان بعينها عند محمد خلافا لما وسياقي الوجه والتقييد باعيانها احتراز اما لو باع فلسا بفلسين نيا فانه لا يجوز اتفاقا لان سرته النساء ثبتت باتحاد الجنس جبه قول مالك ان الجنس اذا كان متحدا فقد عقدت على راس مال معلوم فكانت كالنفقة بخلاف المضاربة حيث لا يجوز الا بالنقد لانا شرعت على خلاف القياس لما فيها من بيع المضمين فان المال غير مضمون على المضاربة يستحق ربحه فيقتصر على مورد الشرع ولنا ان راس مال الشركة في العروض والمكيل والموزون يودي الى بيع المضمين لانه اذا باع كل منهما عرضه وافق تفاضل الثمنين فما يستحقه احدهما من الزيادة على حصه راس المال الذي يضمنه المالكه ولم يضمنه بخلاف النقود فان كل واحد منهما وكيل عن صاحبه في الشراء بجماله والبيع بكماله منها لا يخلق راس المال لعدم التعيين فيكون واجبا في ثمنه فربحه ربح مضمونه فان قيل هذا لا يلزم لانه لا يشترط غلط العرضين لانتهاج جنسهما كيليين او موزونين او غيرهما فانه القيمة كشياب للكراس من ثمة واحدة قلنا الخلط لا يوجب الاشتراك في كل ثوب وجبه مثلا فاذا باع حمله في وقت طلوع الشمس من مكان لم يعلم ان عدد بايع من الآخر وقبضه المشتري تساويا بل الظاهر انها متفاوتان فيلزم اختصاص كل واحد منهما بزيادة ربح لزيادة ملكه وانما يخلص عنه ليس لا يسطر قدر ملكه وهو محمول فقد اوى الى تعذر الوصول الى قدر حقه ورجح الاخر المضمين لان القيمة لا تعرف الا بالجزء والظن ولا يفيد ان العلم بالقيمة موقوف الى المنازعة فيه وهذا انما يلزم لو اعتبرنا راس المال قيمة العروض اما اذا كان هو نفس العروض من جنس واحد متحدة القيمة وقت العقد وقد خلطاه فيه فلا تنازع نعم اللازم ربح المضمين وتعد زمايد فقه ولان اول التصرف في العروض البيع وفي النقود والشراء وبيع الانسان ماله على ان يكون الآخر شركا في ثمنه لا يجوز وشره شيئا بجماله على ان يكون الآخر شركا فيه يجوز وعلمت ان الخلط لا ينفي ذلك جبه قول محمد ان الفلوس اذا كانت بافحة تنوع رواج الاثمان للحقت بجماله لا يفتن في يوسف ان ثمنيتها قبل ساعة فسااعة فانها باصطلاح الناس لا بالخلقة ففي كل ساعة يفتن بان تغير الخلقة وتفسير ثمننا باصطلاح القاييم ولا يخفى ان هذا انما هو في الملاحظة اما في الخارج فمضى ثمن مستمر استمر الاصطلاح عليها ولهذا قال الاسيحي الصريح ان الشركة على الفلوس يجوز على قول الكل لانا صارت ثمننا باصطلاح الناس ولهذا لو اشترى شيئا بفلوس بعينها لم تتعين تلك الفلوس حتى لا يفيد العقد بجماله قال المصنف ومن ابي يوسف مثل قول محمد الاول اقيس اظهر لان قوله مع ابي حنيفة مستقر في بيع فلسين عن ابي حنيفة جواز المضاربة بها وعلى ما ذكر في مبسوط الاسيحي يجب ان يكون قول الكل لان على جواز الشركة والمضاربة بالفلوس النافقة وعدم التعيين وعلى منع بيع فلسين بفلسين كما ذكرناه فمضى عليه حيث قال ولا يجوز الشركة بما سوى ذلك لان يتعامل الناس بها كالنقد وهو غير المضمون والنقد وهي القطعة المذمومة

ولما ان الشركة في الراجح مستندة الى العقد دون المال لا العقد يسمى شركة فوجدت معنى هذا الاسم فيه فلم يكن المخلط شرطاً ولا ان الدراهم والدنانير لا يتبعيان فلو استغفاد الراجح
 ليس المال وانما يستغفاد بالنصف لانه في النصف صيل وفي النصف وكيل واذا تحققنا الشركة في التصرف بدون المخلط تحققنا في الاستفادة به وهو الراجح بدونه وصاروا المضاربة فلا
 يشترط اتفاق الجنتين والتساوي في الراجح وتصح شركة القبول **قال** لا يجوز الشركة الا بشرط واحد هو ان الدراهم مسماة من الراجح لانه شرط يجب انقطاع الشركة ففساه لا يجوز الا ان المسماة
 احدى او نظيره في الزاوية **قال** لكل واحد من المفاوضين شركي العنان ان يعطى المال لانه معاد في عقد الشركة ولا ان يستاجر على العمل والتحصيل بغير عوض فانه في ملكه وكن له ان يودعه
 لانه معاد ولا يجوز ان يخرج منه **قال** يدفعه مضاربة لانه معادون الشركة فيتضمنها عن ابي حنيفة رآه انه ليس له ذلك لانه نوع شركة والاصح هو الاول وهو رواية الاصل
 لان الشركة غير مقصورة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استاجر باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان فمصلحة الشركة حيث لا يملكها لان الشيء لا يستقيم مثله **قال** ولو كان
 فيه ان التوكيل بالبيع والشراء من تجار التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف اوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكيل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستقيم مثله
 التفاضل في الراجح مع التساوي في المال لا خلاف الشركة في الاصل والفرع ولا شركة في القبول الاحمال لعدم المال قوله ولما ان الشركة في الراجح
 الى العقد دون المال حاصل فقررنا ان الشركة في المال وهو العلة والى العقد الذي هو علة التصرف والحكم كما يضاف الى العلة
 يضاف الى علة العلة وانت تعلم ان الاضافة الى علة العلة بطريق المماز فان الحكم بالذات انما يضاف الى علة لما عرف ان لا اثر للعلة البعيدة في الحكم
 وحقيقة الاضافة اولى بالاعتبار من مجاز بل في حكم يمتد على الاضافة وانما وجه التفسير المراد ان الراجح يستحق شراً لكل من الشريكين في مال الاخر ليس مضافاً
 الا الى العقد الشرعي الذي يصل تصرفه في مال غيره لا الى نفس المال ولا التصرف فيه لان اضافة الراجح الى التصرف في المال مضافاً
 انه اكتسب عن التصرف فيه ليس بذابغيد لانه معهود معلوم وانما حاجتنا الى ثبوت حل الراجح لكل منهما ولا شك ان حله انما يضاف الى العقد
 الشرعي لا التصرف فان نفس التصرف في المال وان كان ذاتاً فيه شرعاً لا يوجب حل الراجح للتصرف كما في الموضع والوكيل بالبيع فلم يكل
 الا بالعقد الشركة متحققاً في معنى اسمه فيه لان هذا العقد الشرعي يسمى شركة فحق سبحانه بالعقيدة شرعاً وهو شركة في الراجح والتصرف معاً لان احد
 عن الاخر ليكون علة لعلة بل التصرف علة في وجود الراجح والعقد علة على الكلام ليس لانيه فاذا كان كذلك فلا يتوقف الاسم على خلط
 لان المال العقد شرط لتحقيقه خارج عنه ثم قال المهر ولان الدراهم والدنانير لا يتبعيان يعني انهما في الراجح متى جازان برفع خبر
 فلم يكن الراجح مستغفاد العين راسل لئلا حتى يلزم فيه المخلط بل بالتصرف واذا اظهر تحقق الشركة بلا خلط تحققنا في الاستفادة بدونه اى بدون المخلط
 فصاروا المضاربة لتحقيق الشركة في الراجح بلا خلط فان قبل فعله ينبغي ان لا يخل بملك المال قبل الشراء لوجود المال وقت العقد لانه العقد
 في العمل قلنا انما بطلت لعرض اخر وهو ان يملك العمل قبل حصول المقصود بالعقد منه بطل بملك المبيع قبل القبض فاذا كان الاصل هو العقد
 لا المال لم يشترط اتحاد الجنتين والتساوي في راسل لئلا ولا في الراجح ومع شركة القبول قوله ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحد بهادراهم مسماة من
 الراجح قال ابن المنذر لا خلاف في هذا الاحد من اهل العلم ووجه ما ذكره المهر بقوله لانه شرط يوجب انقطاع الشركة ففساه لا يخرج الا قدر المسمى
 فيكون اشتراط جميع الراجح لاحد على ذلك التقدير واشترط لاحد بهادراهم مسماة من الراجح على ما تقدمه وقوله ونظيره في الشرط
 يعني اذا شرط لاحد بهادراهم مسماة بطلت لانه عسى ان لا يخرج الارض غير ما قوله وكل واحد من المفاوضين وشركي العنان ان يضع المال
 لانه معاد في عقد الشركة من المشاركين لان له ان يستاجر على عمل التجارة والتحصيل للراجح بغير عوض ودونه اقل ضرراً فاذا ملك هو اكثر
 ضرراً ملك هو اقل وظاهر ان لفظ التحصيل مرفوع على الابتداء ووجه النظر قوله وكذا ان يودعه لانه معاد ولا يبعد التاجر بما منه في بعض
 الاوقاف والمضائق وقوله يدفعه مضاربة لانه معادون الشركة لان الاضحية في الشركة لا يملكها الا بغيره المضاف من الشركة المضاف
 وعن ابي حنيفة برواية الحسن انه ليس له ذلك لانه نوع شركة في الراجح والاصح هو الاول وهو رواية الاصل لان الشركة في الراجح غير مقصورة
 فانما المقصود تحصيل الربح فصار كما اذا استاجر بالجرة ليعمل لبعض اعمال التجارة بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمة الشريك
 بخلاف الشركة فان احد الشريكين لا يملك ان يشارك غيره في مال شركة لان الشيء لا يتبع مثله وادور عليه الكاتب يكتب عليه والمافون يافون لانه
 تقدير المهر من المشتغل بملكها والناصح مثل المنسوخ فاجيب ان الحكماء لم يفسحوا على الاستباح بل باطلاق التصرف مطلقاً وكذا الاقصد ليس معلوم الا
 مستتبعة لصلها فمما يملك مبنية عليها حقيقة النسخ ميسر لا خبر على ذلك بل ان نحن فبيننا على سيرة كل واحد ان تشرى بالنسبة وان ان الشركة في

قال ويده في الملايد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا بغيره وجعل الجدل والوثيقة فصاها كالوديعة

استحسانا وليس له شركى العنان لرجل من عين من مال الشركة بدین من التجارة عليه الارتان بدین من الجلف المفاد من لای برهن برهن على شركه فان برهن في العنان متاعا من شركة بدین عليها لم يجر وكان صانعا للرجل ولوارثن بدین عليها لم يجر على شركه فان ملك لرجل في يده وقيمة ثلثه سواء ذهب بحصته ويرجع على شركه بحصته ويرجع المطلوب بنصف قيمة الرجل على المرثن والناش وشركه لرجل من شركه حصته من الدين لان الملك الرجل في يده كالا ستيفار وكذا اذا باع احد ما فليس للآخر قبضة وللمدين ان يمنع من فده اليه يرى من حصته القالب ولم يبرهن من حصته الاخر وليس احد منهما ان يخاصم فيما اذنه الاخر او باع او الخصومة للذي باع وعليه لان لو خردينا فان آخره لم يمنع على الاخر وكذا لا ينبغي اقرار احد بهما بدین في تجارتها الا ان كان اقراره او انكره الاخر لزم القهر جميع الدين ان كان هو الذي وليه لان حقوق العقد تتعلق بالعقد وكذا كان او بما شراد ان اقراره او انكره لياه وانكره الاخر لزم نصفه ولو اشترى احد بهما شيئا فوجد به عيبا لم يكن للآخر ان يرد به لان ذلك من حقوق العقد ولو اخذ احد بهما الا سفارة اخضع برسمه لان بالخصامة ليس من مال الشركة وعلى هذا لو شهد احد بهما لصاحبه انما ليس من شركتهما فوجازت بخلاف المفاد من في جميع ذلك بمعنى اقراره عليه شاركة شركة فنانا ومعنى على الاخر بخلاف شركى العنان يجوز قبض كل من المفاد من باذنه الاخر او اذنا او وجب لنا على رجل من غصب وكفالة وغير ذلك او يرد بعيب اشتراه الاخر وكل منها خصم عن الآخر يطالب بما عليه صاحبه وتقام عليه البينة ويستجلف على العلم فيما هو من ضمان التجارة وتقدم من هذا اول الباب لكل من شركى العنان ان يוכל من تصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من اعمال التجارات والشركة انعقدت لما بخلاف التوكيل ميراثا بالشراء ليس له ان يוכל به لانه عقد خاص طلب به شرائى بعينه فلا يستتبع مثله وكل ما كان لاحد بهما ان يعلمه فانها شركة عنه لم يكن له علمه فان عمله من نصيب شركه ولهذا الوقت ان احد بهما اخذ ومباذ ولا يتجاوزها وزفلك المال ضمن خصم شركه لانه نقل حصته لغيره وكذا لو نواه عن بيع التسيه بعد ما كان اذن له فيه قوله ويده اى يد الشريك مطلقا في المال يد امانة لانه قبض للمال لا على وجه الوثيقة فيكون امانة بخلاف المقبوض على سوم الشراء فانه قبضه على وجه اعطاء البذل فيكون مضمونا بخلاف الرجل فانه مقبوض للتوثيق بدین فقبض بذلك لرجل واذا كان مقبوضا على الوجه الذي ذكرنا صار كالوديعة وكان امانة واعلم ان جميع الامانات اذات تنقلب مضمونة بالموت مع انفسها الا في مسائل اذات احد المتقاضيين لم يبرهن حال الذي كان في يده لا يضمن شركه نصيبه والاخرى في السيرة اذ اوج الامام بعض الحكماء في ارا الحرف قبل القسمة عند بعض الجند فمات فذكر ان الله في الوقت ان شارحه ثم شرع في اختلاف المتقاضيين قد علم انه ليس لاحد منهما ان يقرض لا بسبب لا بصديق ولا بصير ولا به من شركتهما ولو ادعى على آخره ان شاركه مفادته فأكفها المال في يد الجاهل فاقول قول الجاهل بيمينه وعلى المدعى البينة لانه يدعى العقد واستحقاق ما في يده وهو سكر فان اقام البينة تشهدا انه مفادته وزادوا على هذا فقالوا للمال الذي في يد من شركتهما او قالوا سوي بينهما نصفان قضى المدعى بنصفه لان الثابت بالبينة كالثابت بالافراد جميعا ذكر مقتضاه انقسام ما في يده فقبضه بملك طواعي الذي في يده المال بعد ذلك ان هذا العين لي ميراثا ما في يده واقام على ذلك بيمينه قبلت عند محمد ولم يقبل عند ابى يوسف لان ذاك السيد مقتضيا عليه بنصف ما في يده وبينة مقتضيه عليه في اثبات الملك لا قبل الا ان يدعى الملك من قبل مقتضيه له كما لو كانت الشهادة منسقة ولو ادعى ذواليد جينا في يده انها له خاصة وسبب شركه منه حصته واقام البينة على البينة لقبض قبلت لانه انما ادعى تملك الملك منه ولو ادعى انه مفادته والمال في يد المدعى عليه فافرو قضى عليه ثم ادعى عينا ما كان في يده او ميراثا او بهية واقام بيمينه قبلت والفرق لما يلى يوسف ان لا يثبت

قال ولما شركة الصنائع ويسمى شركة القبول كالتحياطين والصباغين يشتركون على ان تقبل الاعمال ويكون الكسب بينهما فلهذا
وهذا عندنا قلة في الشرائع لا يجوز ان هذه شركة لا يقبل مقصودها وهو التجميع لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تبقى على الشركة
في المال على صلحها على ما قرناه ولان المقصود من التجميع هو التجميع لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تبقى على الشركة
في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لما لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تبقى على الشركة
العمل بغيره والمال اقله فاجاز وفي القياس لا يجوز ان الصنائع بقدر العمل فالزيادة عليه ربح ماله بغيره فلم يجر العقد لتأديته اليه
وصاوك شركة الوجه لكان نقول ما يأخذ لا يأخذ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس قد اختلف لان رأس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يقوم
بالنقود فيقدر بقدر ما قوم به فلا يجرم تجار في شركة الوجه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وربح ماله بغيره لا يجوز الا في المضاربة

مقر بالغا وضعة مع الميراث ولا منافاة بينهما وقد اثبت دعواه بالبينة وفي الاول ذوالسيد جاهد مدعى عليه وقد صار مقصودا عليه كونه صاحبا للشركة
لو لم يكن اقام البينة في صورة الانكار لم يتجلف خصمه واذ اقامت احدى المتفاوضين المال في يد المديون الورثة المتفاوضة وجد المديون ذلك فاقاموا البينة
بذلك لم يقض لهم شي في يد المديون لانها شهدت العقد علما ارتفاعا لا تنقاضي لموافقة بموت احد هاتين ولا حكم فيها شهدا به في المال الذي في يد
في المال لان المتفاوضة فيها مضي لا توجب ان يكون المال الذي في يد في المال من شركتهما الا ان يقيموا ان كان في يده في صورة الميت
وانه من شركتهما فانهم شهدوا بالنصف للميت وورثته خلفا وسر ولو كان المال في يد الورثة فجد والشركة فاقام المديون البينة على المتفاوضة وقلوا
ان الباهيات وترك ميراثا من غير ميراثها لم تقبل منهم لانهم جاهدون فانما يقيمونها على النفي وقد اثبت المدعى الشركة فيما في ايديهم فقبضت
وشتموا الشركة ان هذا قولهم جميعا ولو قالوا مات جده وترك ميراثا لا يبنوا واقاموا البينة على هذا الاقبل في قول ابي يوسف وقيل في قول محمد كما لو كان للمنفذ
حيوا واقام البينة على ذلك بعد ما شهد الشهود عليه بالمقايضة المطلقة فاذا اترق المتفاوضان فاقام احد هاتين البينة ان المال كله كان في يد صاحبه
قاضي بلده كان قضى بذلك عليه وسموا المال وانه قضى به بينهما نصيبين فاقام الآخر بمثل ذلك من ذلك القاضي بعينه اذ خبره فان كان من قاضي
فاجد واعلم تاريخ القضايا اخذ بالآخر وسور جوع عن الاول تفضله والاعلم ان كان لقضاء من قاضيين لزم كلاهما بقضاء الذي القده عليهما
كلاهما صحيح ظاهرهما سب كل صاحب بما هو عليه من اوان الفضل قوله واما شركة الصنائع تسمى شركة التمثيل كشركة الابدان وشركة الاعمال فموجبها
والصباغين ويشتركان في ان يتقبل كل الاعمال ونحو الصباغ والخباط ليعلم ان ذلك ويكون الكسب بينهما فموجبها عندنا وقال الشافعي لا يجوز ان لا يشتر
لا يقيد مقصودها اي المقصود منها وفي بعض نسخ مقصودها بالتشبيه اي الشركين وهو التجميع اي الربح لا بد في الربح من اس المال لا يشترط عليه
على قرناه في الحالات في عدم اشتراط الخلا والاداء المقصود من عقد الشركة تجميع الربح على الاشتراك وسهول التفرغ على المال بل هازر العمل الصانع
كما مر فجاز بالتوكيل بان يوكّل كل لاخر لقبول العمل عليه كما يقبله نفسه فيكون كل اصيلا في نصف العمل لتقبل وكذا في نصفه الاخر فيحقق الشركة
في المال المستفاد عن ذلك العمل فان عملك استحق كل فائدة عمله وبهوكبه ان عمل احد هاتين كان لعامل معينا شركته فيما لزمه بتقبله عليه وهو جاز
المشروط مطلق العمل بالاعمال المتقبل بنفسه او وكيله بنفسه الا ترى ان نحو الخياط يتقبل لم يتاجر من يعمل ويدفعه الى مالكه فليطبخ بالاجرة ومن
فيه الشركة ان يجلس آخر على دكانه فيطبخ عليه العمل بالنصف القياس ان لا يجوز ان من احد هاتين العمل ومن الآخر الحانوت واستحسن جواز بالان
من صاحب الحانوت عمل قوله ولا يشترط فيه اي في جواز هذه الشركة اتحاد العمل والمكان خلافا لقرناه لانه قد ورد عليه انه قدم في اشتراط اتحاد
ان من ثمراته عدم جواز شركة التقبل وهو ينافي اشتراطه نصيبا اتحاد العمل والمكان اجيب بان من زفر في جواز شركة التقبل وانما
ذكره في الميسر لا فقره رواية المنع عن شرط المال وذكره بشرطه في تجزئه انهم ذكر المعصوم جواز بقوله لان المعنى الجواز لشركة التقبل من كون
المقصود تجميع الربح لا تفاوت بين كون العمل في دكانين او دكان وكون الاعمال من جناس ومنه فلا وجه لاشتراط شرط بل دليل يوجب قوله
ولو شرط العمل لنفسين يعني التساوي في العمل الربح ثلثا هازر بشرط كون الشرط مشروطا عليه العمل في القياس لا يجوز وهو قول زفر لان الصنائع
هنا انما هو لقبول العمل لا مال عقدت الشركة عليه فزيادة الربح لاحد هاتين فلم يجز ان لا يشترط بوجهه مع شطرا التفاضل في ربح
ما يباع مما اشتري باجده ولما كون التفاضل يجري فيها اذا اشتراط التفاوت في تلك المشتري فان اشتراكا على انما اشتراكا كل يكون لا لا

فصل في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاختطاب والاصطياد وما اصطاده كل واحد منهما او اختطبه فتقوله دون صاحبه
وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شئ مباح لان الشركة متضمنة معني الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح
والتوكيل يملكه بدون امره فلا يصح تبايعهم وانما يثبت الملك لها بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما
في سبب الاستحاط وان اخذه احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما وعانه الآخر في عمله بان قلعه احدهما وجعه الآخر اقلعه جميع
وحمله الآخر فللعين اجر المثل بالغاما بلغم عند محمد وعند ابى يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه

مع ان الزم في كل منهما من جنس واحد ففرق بان شركة العنان في معنى المضاربة من حيث ان كل واحد من مال صاحبه بخلاف شركة الوجود فمعامل
المضاربة في العنان في اجازة تفاوت الربح بخلاف الوجود والحاصل ان شبه المضاربة انما يجوز ما زاد به ربح احد السهاني العنان باعتبار عمله في مال لاخر
وليس في شركة الوجود احد السهاني في مال الاخر وعلى هذا فلا يعمل الاستحقاق في المضاربة على خلاف القياس والالم يحجز المحاق غيره بل شبهه به بل نقول الربح يستقر
شرا باحد المعاني الثلاثة منها العمل وان كان فيه ربح الم المضمين للاستحقاق شرا بالعمل في الاجارة قوح لسيقتا اعتراض بعضهم بانه لو جاز ربح الم المضمين في العنان
شبهه بالمضاربة تصح الشركة بالعرض في العنان ونحن انما لم يجوز بالادائها الى ربح الم المضمين لان في جعل اس ل الشركة عرضا ربح الم المضمين لا في مقابلة
عمل المستحق في مال الاخر لانه يلزم من اول الامر عند بيع العرض متفاوتة الثمن فان قيل لم لا يجوز باعتبار فضل العمل كما في الصنائع اجيب بما يجوز فيها
يكون العمل في مال معلوم كما في العنان والمضاربة ولم يوجد سها والسد اعلم

[illegible]

فان لم يقض القاضى بالبطالان حتى ياتى
عادت الفاضلة فان

الرواية

قال واذا اشتركوا لاحد من البطلان والافراط في استيفاء عليه الماء فالكسب بينهما لا ينفع الشركة والكسب كله للذي استوفى وعليه اجر مثل الربح
ان كان العامل صاحب البطلان وان كان صاحب الزيادة فعليه اجر مثل البطلان اما خساد الشركة فلا نفع لها على احوال المباح وهو الماء واما وجوب
الاجر فلا بد من المباح اذا صار ملكا للمعسر وهو المستوفى فقد استوفى منافع ملك الغنى وهو البطلان والرواية بعقد فاسد فيلزم اجرة وكل شركة فاسدة فالرجح
فيها على قدر المال وبطل شرط النفاصل لان الربح فيها تابع للمال فيتقد ربحه وان كان الربح تابع للبذر في المزارعة والزيادة انما تستحق بالتسوية وقد فسدت
فيها الاستحقاق على قدر رأس المال واذا مات احد الشريكين او ارتد او محج بدار الحرب بطلت الشركة لانها تستحق الوكالة ولا بد منها ليتحقق الشركة على ما هو
الوكالة تبطل بالموت وكذا بالانحياز في ثلث اقسامه القاضى بلحاظ كونه بمنزلة الموت على ما بينا في مرقبيل ولا فرق بيننا اذا علم الشريك بموت صاحبه ولم
يعلم لانه غير حكيم فاذا بطلت الوكالة بطلت الشركة فجاءوا ما اذا فسدت الشركة بطلت الشركة حيث يتوقف على الاخر لانه غير قصص والله اعلم

بصبيان وهل يصيبان شيئا ولا الرضا بالجمول فلو فسدت اعتبار رضاء بالنصف للجمالة وصار مستوفيا سافه بعقد فاسد فلا اجر مثله لمع والرواية
يقول بقول محمد بن ابي ابي القاسم في ما اذا اصابه ان كان اجر مثله اكثر فلو قدر ضي بما دونه من النصف وكذا مجهولا في الحال في ما اذا جلى ثوب الزوال
فانه على عرض ان يصير معلوما عند الجميع ليسيج بخلاف ما اذا لم يصيبا شيئا فان المسمى لا يمكن اعتباره لجماله بالتفاحش حالا ولا فيجب ح اجر المثل فانما
وقوله لا يجاوز به نفع الواد على البناء للمفعول وقوله نصف ثمن ذلك لرفع لانه هو النائب عن الفاعل فخرج لما كلب فارسله فما اصاب بهما ولو كان
لاحدهما وارسله جميعا كان اصابا لما كلف قوله واذا اشتركوا لاحد من البطلان والافراط في استيفاء عليه الماء فالكسب بينهما لا ينفع الشركة اعلم ان الرواية
في الاصل هو الجمل الذي يحمل عليه المسمى به لانه يرد ويقال رويت للقوم اذا سقيت لهم وكثر ذلك حتى قيل للزيادة وهي الجلود الثلاثة المفضلة
لنقل المار على الاول ان يكون لهما جمل الاخر ليعمل فاشتركوا على ان كلاهما جمل واحد فانه في قوله فافهم بينهما وذلك باطل لان حاصل معنى هذا ان كلا
قال لصاحبه ربع منافع وانك ليكون ثمنه بينا ومنافع واتبى على ان ثمنه بينا ووضح بهذا كانت الشركة فاسدة ثم ان اجرهما باجرة معلومة منقصة
واحدة في عمل معلوم قسم الاجر على مثل اجر البطل ومثل اجر الجمل لان الشركة لما فسدت والاجارة صحيحة لا نقاد ما على منافع معلومة بديل معلوم كان لا اجر
منسوب بينهما كذا لك كما ينسب الثمن على قيمة البسيتين المختلفين بخلاف ما لو اشتركوا على ان يتقبلا الكمالات المعلومة باجرة معلومة ولم يواجر البطل والجمل كما
صحيحة لانها شركة التفضل والاجر بينهما نصفان ولا يعتبر زيادة عمل الجمل على عمل البطل كما لا تعتبر في شركة التفضل زيادة عمل احدهما كصباغين لاحدهما آلة
الصنع وللأخر بيت يعمل فيه اشتركوا على التفضل لان العمل لبعلا تملك الا لثمن ذلك البسيتين وان اجر البعير البطل بعينه كان كل الاجر لصاحب البطل لانه هو
الفاعل في العمل فلو كان له اجر مثله ليجاوز به نصف الاجر على قول ابي يوسف بالخلاف على قول محمد وكذا لو دفع دابة الى رجل ليواجره
ما طعم احد بينهما نصفان فان الاجر كله لما كلف لانه وكذا في السفينة والبسيتين لما بينا ان تقديره انه قال ربع منافع واتبى ليكون الاجر بينهما ثم الاجر كله لصاحب
الدابة لان العاقدة عقد العقد على ملك صاحب الدابة بامر وللعاقدة اجر مثله لانه لم ير عرض ان يعمل مجانا بخلاف ما لو دفع اليه دابة ليسيع عليها طعاما لغيره
اليه على ان الربح بينهما نصفان فان الشركة فاسدة والرجح لصاحب الطعام ولصاحب الدابة اجر مثله لان العامل استوفى منافع الدابة بعقد فاسد
فكان عليه اجر مثله والرجح للعامل هو صاحب الطعام لانه كسب له وعلى الثاني ان يكون لهما البطل وللأخر زيادة فاشتركوا على ان يسقيا المار فيها على
البطل فالشركة فاسدة وهو ظاهر قول الشافعي وبقال احمد والكسب كله للذي استحق وعليه اجر مثل الزيادة ان كان صاحب البطل واجر مثل الجمل
ان كان صاحب الزيادة وجميع الزيادة فزاد فساد الشركة فلا نفع لها على احوال المباح وهو نقل المار واما وجوب الاجر فلان المباح هو
ملك المعزور وهو مستحق قد استوفى منافع ملك الغير بعقد فاسد فيلزم اجرة قوله وكل شركة فاسدة فالرجح فيها على قدر رأس المال كالف واحد
بما مع الغنيين لانه فالرجح بينهما انما وان كانا شرط الربح بينهما نصفين بطل ذلك شرط لو كان لكل مثل الآخر وشرط الربح انما يبطل شرط النفاصل
ويقسم نصفين بينهما لان الربح في وجوده تابع للمال اما طاب على النفاصل بالتسوية في العدة وقد بطلت بطلان العقد فبقي الاستحقاق على
قدر رأس المال الموكدة ونظرو البذر في المزارعة والربح الزيادة قوله واذا مات احد الشريكين او ارتد او محج بدار الحرب بطلت الشركة مستفاد
كانت او عانا اذا قضى لهما على الثبات حتى لو عاد مسلما لم يكن بينهما شركة وان لم يقض لهما على الثبات فبطلت على سبيل التوقف بانجام
فان عاد مسلما قبل ان يكمل لهما فبطلت الشركة وان مات او قتل انقضت ولو لم يحق بدار الحرب انقضت الفاضلة على سبيل التوقف

فصل وليس لأحد الشريكين ان يؤدى زكوة مال الآخر الا باذنه لانه ليس من حيس التجارة فان اذن كل واحد منهما ان يسلم ما يؤدى زكوة فادى غيره احد منهما
 فالشأن ضامن علم باء الاصل ولم يعلم وهذا عندنا حنفية وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وهذا اذا ادى على التعاقب ما اذا ادى احد منهما من ربح من ربحه فلهما
 وعلى هذا الاختلاف المأمور باداء الزكوة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الآخرة بنفسه لانه ما مود بالعليك من الفقير وقد قى به فلهما يضمن لكل واحد من
 في وسعة القليل لا وقود زكوة لتعلقه بنية المولى واقا يطلب منه ما في وسعه وصار كالمأ مود بغيره لا احصاء اذا اذبح بعد ما زال الاحصاء وجب الآخرة
 يضمن المأمور علم اولا ولا يضمن حنفية لانه ما مود باداء الزكوة والمؤدى لم يضمن زكوة فصار مخالفا وهذا كان المقصود من الاخراج بنفسه عن عهدة الواجب
 الظاهر انه لا يلزم الضم الا لدم الضم وهذا المقصود حصل باذنه وعوى اداء المأمور عنه فصار معذرا لا علم له ولا علم له على حكمي فامام لا احصاء فمقتضى هو على هذا
 الاختلاف وقبل بينهما فرق وجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكن ان يصدر حتى يزول الاحصاء وفي مسئلة الاداء واجب على الماسقط مقصود في ذلك

فان مات بطلت من وقت الردة واذا انقطعت المفاضة على سبيل التوقف بل تصير حائنا عندنا حنفية لا وعند سائر المذاهب
 وانما بطلت الشركة بالموت لانهما متضمن لو كان اى شرط ابتداء وباقوا بها ضرورة فانما لا يتحقق ابتداء بالاولوية التمسك كل منهما في مال
 الاخر ولا يتبقى الولاية الا بيقار الوكالة وبهذا التقرير اندفع السؤال القائل لو كالة تثبت تبعا ولا يلزم من بطلان اتبع بطلان الاصل بطلانها
 باللاحق لانه موت حكمي على ما بينا من قبل في باب محكم المتردين ولا فرق في ثبوت البطلان بين ما اذا علم الشريك بموت شريكه وعدم
 علمه بذلك حتى لا تنفذ تصرفات الاخر على الشركة لانه غرل حكمي فان ملكته تحول شبهة عالى واثرة علم موته اولا فلا يمكن توقفه وقد ينفذ في شئ حيث
 نقل الملك بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشركة والمهاد راسم اودنا نير حيث يتوقف على حكم الاخر لانه نزل تصدى لانه نوع محرم في شئ علة
 للضرر عنه وتقييده بما اذا كان مال الشركة در اسم اودنا نير لانه لو كان عرضا فلا رواية في ذلك عن صحابنا وانما الرواية في المضاربة وهي ان
 اذا منى المضارب عن التصرف فان كان مال المضاربة اسم اودنا نير صح نية نير انه يعرف الدراسم بالدين نير ان كان راس المال الشريك نير
 وحكمه فقط وان كان عرضا لم يفسخ فمفعول الطماوى الشركة كالمضاربة فقال لا تفسخ وبعض المشايخ قالوا تفسخ الشركة وان كان المال عرضا
 وهو المختار وفرقوا بين الشركة والمضاربة بان مال الشركة في ايديهما سواء ولاية التصرف اليهما جميعا فملك كل شريك في الشركة
 سالفة كان او عرضا بخلاف مال المضاربة فانه بعد ما صار عرضا ثبت حق المضارب فيه لاستحقاقه ربحه وهو منفرد بالتصرف فله فيه مال
 نية فروع انكار الشركة ففسخ وتوكل لا اعلم ففسخ متى لو علم الاخر كان انما القيمة نصيب شريكه وفي الخلاصة قال احد الشريكين انما يملك
 اشتري هذه الجارية لنفسه فسكت فاشترى بالمال يكون له ولو قال لو كسل ذلك فسكت الموكل فاشترى بالمال يكون له ثم اذ فرقت فقال ان لو كسل
 يملك غزل نفسه اعلم الموكل يعني اسم من يملك فاشترى بالمال فان احد الشريكين لا يملك ففسخ الشركة الا برضا صاحبه انتهى وفيه اخطاء وقد
 هو افراد الشريك بفسخ والمال عرضا لتبديل الصبي ما ذكر في التمهيد فان احد المتقاربين لا يملك ففسخ موصيا الا برضى صاحبه وفي الرضا
 احتمال يعني اذا كان ساكنا والزوجها عدم وقوع المشتري على الاختصاص لا الشكل وعلى هذا ما ذكر في الخلاصة في ثلاثة اشراك شركة معجزة على قدر
 اسو الفهم فخرج واحد الى ناحية من النواحي فاشترى فاشرك في الشراكه الاخر على ان ثلث الربح واثنين منهم ثلثا ثلثا لثلاثين وثلثه لثلاثين
 فعل المدفوع اليه بذلك المال سنين مع الثمانين ثم جاء الغائب فلم يتمكن من شي فاقسمه ولم يزل يحمل معهم باللاج حتى خسر المال او استهلكه فاراد الغائب
 ان يضمن شريكه الاضمان عليها وعمل بعد ملكتها بها بشركة لان هذا شخص من السكون

فصل لما كانت المحاكم هذا الفصل اجبت عن شركة اذا ليست من امور التجارة والا سترجح افراد بالتشديد وقوله او انما
 كل من وجى كاتما اذا حال للحول فمال فادى الاذن اليك فمن شريكه ما اداء علم باء الاول او لم يعلم من حنفية رغبة في
 ما لم يعلم باءه بهذا ذكره في كتاب زكوة من البسوط ونقل لو لاجى ان في بعض المواضع لا يضمن عند ما وان علم بالذات لغيره في اوقات
 ان عند ما لا يضمن علم باءه او لم يعلم وقال وهو الصحيح عندنا وسطح هذا الخلاف لو دفع مالا الى رجل ليكفر عنه فافتر الامر بنفسه ثم كفر الماسد وعلى هذا
 الما مود اداء الزكوة وبهذا الخلاف فيما اذا ادى على التعاقب ان ادى ما ضمن كل نصيب لانه عندنا حنفية رغبة باءه في اداء الزكوة في
 وزادات الدابة على انما نقل عن البسوط بان زكوة كل منها تقع باءه بنفسه بوجوب غزل الوكيل ونفي انما في اداء الزكوة

قال واذا اذن احد المتقارضین لصاحبه ان يشتري جارية فیکما فعل فی له بغير شیء عندی حقیقة ربه وقال یجمع علیه بنصف الثمن لا یجوز
دینا علیه خاصة من ملل مشترك یدرج علیه صاحبه بنصیبه کما فی شراء الطعام والکسوة وهذا لان الملك واقعه خاصة والثمن مقابلة الملك وله ان
المجاریة دخلت فی الشركة علی الثمنات جریا علی مقتضی الشركة اذ لا یملکان تغییره فاشبه حال عدم الاذن غیر ان الاذن یتضمن جهة نصیبه من کل
الوطی لا یملک بالملك ولا وجه الی اثباته بالبیع لما بینا انه یخالف مقتضی الشركة فاشتباه بالهبة الناجبة فی ضمن الاذن تجوز فی الطعام والکسوة
لان ذلك مستثنی عنها للضرورة فیکم الملك له خاصة بنفس العقد وكان مؤدیاً دیناً علیه من مال الشركة وفي مسئلتنا فیه حیث
علیهما لما بینا وللبائین ان یأخذ بالثمن ایحیما شاء ولا اتفاق لانه دین وجب بسبب التجارة والمقاوضة تضمنت الکفالة فصادک الطعام والکسوة

کتاب الوقف

ان اذ انیس من مر الی الوکیل فهو لا یغزل الابد العلم والکلام فیه وجه قولنا فی خلافیه کتاب نه اذ احبال امر ولا ضمان مع الامر ولا یقال انها امر باء امر زکوة
لانا نقول لیس فیها شیء من الوکیل لان وقوعه زکوة یتعلق بامر من جهة الموکل کتبیته وانما یزعمه فی وسعه ولس فی وسعه الا ان الامر ولنا لو دفع الی رجل
بما دینا علیه ثم ادى الدافع الدین لا یضمن اذ دفع ولم یعلم وصار الیها کما فی الاحصار اذ اذبح الماسور لجد زوال الاحصار ولا یحقیق حقیقة انه ماسور باء امر زکوة
والمودی لجد اذ زکوة فصار مخالفاً وبذلك لان الظاهر ان لا یزعم التضرع لئلا الالتمع الضر الدینی وقد خذا او لم یخف لک فصار باء امر مغزولاً علم
او لم یعلم لانه غرض الی التوقف علی العلم کما یغزل بالموت کما ذکرنا آنفاً واما الزعم بانه یضمن فقیل بمنع تسلیم الی من یضیحه الجواب فیما یل قولنا بالضممان
فیها وقیل بل یزعم علی الاتفاق والفرق ان الدیم لیس بواجب علی الامر المحض لانه یکنه ان یصیر حتی یزول الاحصار اذ رک الحج او لم یرک فی فعل انما
فانتهی بوجه واما فی حیلته لاولاد او واجب فاعبر الاستقاط مقصود فیه والامسلة الدین فالفرق انه امره بفتح مضمون علی الاخذ ذلك ثابت وان کان الاخذ
وانتهی بغيره لان عین الدین یکن فی فعل دفع مال مضمون علی القایض ثم یصیر الضمان بالضممان فصار ما وقع ولم یضیحه لاسکان الرجوع علیه بعد العلم بالقضاء ولا یخفی
لم یقع عن قولنا لیس فی وسعه القیامه زکوة فکان الماسور به دفعه الی المهر وقد بدو کونه غرضاً حکمياً لئلا یمنعاه نه موقوف علی کون الامر صحیح فیه فیه مقید
بووقعه زکوة وهو ممنوع وقد قیل لما امره باء امر زکوة کان ما دینا فافاد الی الاداء وقع الماسور به فلما اخر حتى ادى لامرکان تبایره مسبباً لوقوعها غیر
ولا یخفی فیه ثم انه اذا اذن احد المتقارضین للاخر ان يشتري جارية ویطأ بها ففعل وادعی سبباً فیهما من مال الشركة ففی الغیر شیء عندی حقیقة وقال
یرجع الیه شرک بنصف مادی لانه ادى دیناً علیه من مال الشركة لان الملك فیما له خاصة طعام الیه وله ان المجاریة دخلت فی الشركة علی الشرک جریاً علی
سوجب المفادنة اذ لا یملکان تغییره فکان فان الاذن فیما بالوطی فیهما من جهة نصیبه منه ولا یملک الا فی ملک ولا یکن اثباته بالبیع العاصد من
لاحد الشرکین لما بینا من عدم ملکهما تغییر مقتضی العقد ولا من شرک لعدیم تعیین الثمن فکان بهته وان کان شائعاً واستشکل ان نه لو ثبت الملك حکماً
للاحلل لکان قول الرجل للرجل حللت لک طی هذه الامته ملکاً لهما منه وسوقتهن واجیب بالفرق بان المجاریة الشرکة اقبل لملك الشرک لک
من المجاریة التي لا یملک لها طرب بالاحلال شتقاً منها ولذا کان احد الشرکین یملکها بالاستیلاء ودون الاجنبی واما من رجع التملک لاجل المجاریة
غیر محفوظة فی ملک المجاریة بالاحلال

کتاب الوقف

مطسبة لشرکة ان کلامها یراد لا یتقار الاصل مع الانتفاع بالزيادة علیه الا ان الاصل فی الشرکة یستقی فی ملک لانیان فی الوقف منع غیره الا
ومما من الوقف ظاهرة وهی الانتفاع الدار الباقی علی طبقات المویین من الذریة والحق من الاحیاء الموتی لما فیه من اوائمه العمل الصالح لکما
الحديث المعروف اذ مات ابن آدم القطع عمل الاسن ثلاث صدقة مجاریة الحديث ثم یحتاج الی تفسیر لفظه وشرعاً وبيان سببه شرطه وركنه وحکماً فیهما
لفظها بحسب مصدر وقف وقف حبست قال منزلة ووقف فیها ما فقی فکانها فذلک لا یفنی حاجته التلوم وهو واحد باء علی فعله ففعل تبعی
وبجته جان فی قولک وقف زید او المارق وقف واما وقفه بالعمرة فلفظ ردیه وقال ابو النضر بن جنی ان جریه ابو علی الفارسی عن ابی الحسن
الی عثمان المازنی قال یقال وقف دارمی وارضی ولا یعرف اوقف من کلیم العرب ثم اشتهر المصدر اعنی الوقف فی الموقوف فقیل هذه الدار
وقفه فلذا یصح ان یقال فانیل وقف اوقات کوقف اوقات واما شرعاً فبحسب تعیین علی ملک لملك التصدیق بمنفعها او صرف منفعها الی غیره

قال ابو حنيفة لا يزول ملك الوقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته فيقول الامام
فقد وقف على كذا وقال ابو يوسف يزول ملكه بمجرد النقول وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف وليا ويسلم اليه

وعند صاحب السامعي ملك صدقة المذمومة التي قد انشطت في بيان حكمه وسياتي تمامه فلا حاجة للافراد هنا ايضا وانما قلنا او صرف منفعته لان الوقف
يصح لمن يجب من الاغنياء بلا قصد القرية ويجوز ان كان لا بد في آخره من القرية بشرط ان لا يبدى فيه وجه ولا يكون كالفقراء ومصالح المسجد لكنه يكون
وقفا قبل ان يرضى الاغنياء بلا قصد في مسجده او اية محبوب لنفس في الدنيا بين الاحياء وفي الآخرة بالتقرب الى رب لا باب حلق وعز واما شرطه فهو ان يشترط
في سائر التبرعات من كونه حرا بلا عاقلة وان يكون بمنزلة غير معلق فلو قال ان قدم ولدي فذاري صدقة موقوفة على المساكين فجار ولده لا يصير وقفا
الا سلاما لم يشترط فلو وقف الذي على ولده ونسبه جعل آخر المساكين جاز ويجوز ان يعطى المساكين المسلمين اهل الذمة وان حصر في وقف مساكين
اهل الذمة جاز ويترك على اليهود والنصارى والمجوس منهم الا ان خص صنفا منهم فلو دفع القيمة الى غيرهم كان ضائعا وان قلنا ان الكفر كله مله واحد
ولو وقف على ولده ونسبه ثم للفقراء على ان من اسلم من ولده فهو خارج من الصدقة لزم شرطه وكذا ان قال من انتقل الى غير النصرية خرج
اعتبر نص على ذلك لمضاف فلا تعلم ان من اهل المذهب تعقبه غير متاخر يسمى النصرية شيئا يوجب جعل الكفر سببا لاستحقاق والا سلام سببا
للحرمان وهذا البعد من الفقه فان شرط الوقف معتبر اذ لم تخالف الشرع والوقف ملك لا ان يجعل في حيث شاء ما لم يكن محصية ولا ان يحصر
صنفا من الفقراء دون صنف وان كان الوضع في كلهم قرية ولا شك ان التصديق على اهل الذمة قرية حتى جاز ان يدفع اليهم صدقة الفطر والكفارة
عند ما دفع الى صنف فوجب ان يكون في صنف من الفقراء ارباب لو وقف على فقراء اهل الذمة ولم يذكر غيرهم ليس يحرم منه فقر اهل
الذمة ولا دفع المتولى الى المسلمين كان ضائعا فلهذا المثل والاسلام ليس سببا للحرمان بل الحرمان لعدم تحقق سبب تملكه لهذا المال والسبب هو اعطاء الوقف
الملك شرط صحة وقفه ان يكون قرية عندنا وعندهم فلو وقف على سبعة مثلا فاذا خربت يكون للفقراء اركان للفقراء ابتداء ولو لم يجعل خذه للفقراء كان
ميراثا عنه نص عليه المضاف في وقفه ولم يحكم خلافا ومحاوم خلافا الى حنيفة في الوصية فانه انما شرط ان يكون قرية عندهم فقال صاحب المحيط
الوقف كالوصية ولو انكر فشهد عليه ذميان عدلان في ملتم قضي عليه بالوقف ولو وقف على ان يخرج به اولى عمة لم يجز لانه ليس قرية عندهم بخلاف
الوقوف على مسجد بيت المقدس فانه يجوز لانه قرية عندنا وعندهم اما انما اذا وقف مال ردة فمضى قول ابي حنيفة موقوف ان قتل على ردة او مات بطل وقفه
محمد اذا انتقل دينا جاز منه بالخيرة لابل ذلك لذين اما المدة فالوقف حنيفة يجوز وقفها لانا لا نقبل واما المسلم اذا وقف وقفها صهيوني امي وجب ان يتم اتم
يبطل الوقف ويصير ميراثا سواء قتل على ردة او مات او عاد الى الاسلام الا ان اعاد الوقف بعد عودته الى الاسلام وعلى المضاف في وقف المدة
خلافا من اصحابنا سبينا على الخلاف في الذي تيزنق به يهوديا او نصرانيا او مجوسيا قال بعضهم لعمري على اخباره واقرا الجزية عليه لاني ان اخذته بالرجوع
فانما ارده من كفر الى كفر ولا سلم ذلك وقال بعضهم لا اقره على الزينة واما الصابية وان كانوا دهرية يقولون ما يمكننا الا ان لا نعرفهم من الزينة
وان كانوا يقولون بقول بل الكتاب صحيح من وقفهم ما يصح من اهل الذمة ومبعض اهل الامم بعد كونهم من اهل القبلة حكم وقفهم وصاياهم حكم
اهل الاسلام لا ترضى الى قبول شهادتهم على المسلمين فهذا حكم باسلامهم واما الخطا بنية فانما لم يقبلوا لانه قيل ان يشهد بعضهم لبعض بالزور على من
خالفهم وقيل لانهم يهوديون صدق المدعي اذ حلف انه بحق ومن شروط الملك وقفه الوقف حتى لو غصب ربا فوقفه ثم اشتراها من الكفا وقبض
ثمها اليه او صالح على مال دفعه اليه لا يكون وقفا لانه انما ملكا بعد ان وقفها هذا على انه موقوف الوقف الموقوف مينة غيره على جهات فبلغ الخبر فاجاز
جاز في الحكم والتسليم او عدمه على الخلاف الذي سلكه وهذا هو الذي اوجز وقف الفضولي كذا الواسي لرجل بائس فوقفها للموصي لهما في الحال ثم مات الموصي لا يكون وقفا وكذا

قال رحمه الوقف لغة هو الحبس بقوله وقفت الدابة واوقفها بمعنى وهو في الشرع عند أبي حنيفة والحبس العين على مالكه واقف التصديق بالمنفعة بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة فالتصديق بالعدوم لا ينعيم فلا يخرج الوقف أصلاً عنده

لرباع ارض على ائنه بالخيار الى وقت فقهنا المشتري فوقها ثم اسقط البائع الخيار لا يجوز الوقف ونها هو المراد يجوز وقف الفضولي وسياتيك
فروع آخيه على هذا الشرط ومن شرطه ان لا يكون مجورا عليه حتى لو جهر الفاضل يهتبه او دين فوقه ارضه لا يجوز لان جهره ليلما يخرج الم
عن ملكه ليضرب باب الديون ونهتبه كذا اطلقها الخصاف فبني انه اذا وقفنا في الجهره على نفسه ثم لجمته لا تنقطع ان يصح على قول ابي يوسف
وهو يصح عند التحقيق عند الكل اذا حكم به حاكم هذا واما عدم تعلق حق الغير كالدين والاجارة فليس بشرط فلو اجبر ارضا عامين فوقها قبل سنها
لزم الوقف بشرطه ولا يطل عقد الاجارة فاذا انقضت المدة رجعت الارض الى ما جعلها له من الجهات وكذا الورس ارضه ثم وقفها قبل ان يملكها
لزم الوقف فلا يرجع لا يخرج عن الرهن بذلك لو قامت سنين في الميراث ثم انكسما تعود الى الجهة فلو مات قبل الانكسار وترك قدره ففكك به انكسار
ولزم الوقف وان لم تترك وفار مجتد وطل الوقف وفي الاجارة اذا مات احد المتواجرين بطل وقصير وقفا واما شرطه الخاص فخرجه
عند ابي حنيفة الانساق الى ما بعد الموت وهو الوصية به او ان يلحقه حكم به وعند ابي يوسف لا يشترط سوى كون الحمل قابلا له من كونه عقارا او دارا وعند
محمد ذلك مع كونه موبدا متفسوا غير مشاع فبما يحتمل الغيبة وسلبا الى منول فاما كونه فالالفاظ الخاصة كان بقول ارضي هذه صدقة موقوفة موقوفة
على المساكين ولا خلاف في ثبوت هذا اللفظ بعد شرطه ولا بأس ان نسوق شيئا من الالفاظ كالارضى هذه صدقة او قال تصدقت بارضى هذه على
المساكين لا يكون وقفا بل تصدق بعينها فان فعل خرج عن حمدة النذر والادرفت عنه كمن عليه زكوة او كفارة فمات بلا ا
تورث عنه وموقوفة فقط لا يصح الا عند ابي حنيفة فانه يجعلها بمجر هذا اللفظ وقفا على الفقراء وهو قول عثمان بن النضر واذا كان مفيدا لخصوس
المصرف اعني الفقراء لزم كونه موبدا لان جهة الفقراء لا تنقطع قال الصدر الشبه مشاع الخ ليقول بقول ابي يوسف ونحن نقول ايضا لكان
وبهذا يدفع رد بلال قول ابي يوسف بان الوقف يكون على الغني والفقير ولهم بطل لان العرف اذا كان يصرف للفقراء كان كالتصحيح عليهم
فلو كان موقوفة على الفقراء صح عند بلال ايضا لزال الاحتمال بالتصحيح على الفقراء بخلاف قوله بمجوسه او مجوس لو كان في جيب مثل هذا العرف يجب
ان يكون كقوله موقوفة وكذا اذا قال للسبيل ان تعارفه وقفا موبدا للفقراء كان كذلك الا قيل فان قال اردت الوقف صار وقفا لانه يحتمل
لفظه او قال اردت معنى صدقة فهو نذر فيصدق بها او ثبتنا وان لم نجو كانت ميراثا ذكره في النوازل وقال في قوله جعلتها للفقراء ان تعارفه
وقفا عمل به والاسيل فان اراد الوقف في وقف او الصدقة فهو نذر ونذا عند عدم طينة لانه او في غائبة به عند الاحتمال اولى واخره في فتاوى
الخاص بانه لا فرق بينهما وذكر في احد لهما اذا لم يكن لزمية يكون ميراثا ولا ينبغي ان كونه ميراثا لاني في كونه موقوفة لان السنذ صر به اذا مات الخاور
لم يوف بتمده يكون ميراثا الا انه انقصر على تمام التفصيل في احديهما والا فلا شك ان في كل منهما اذا لم يكن لزمية يكون عند امان مات ولم تصدق
به ولا بتمية يكون ميراثا ولو قال صدقة موقوفة ففلال واليوسف وغيرهما على صحة لانه اذا ذكر صدقة عرف معرفة وانتمى بقوله موقوفة احتمال كونه
نذرا وكذا لك صر صدقة وكذا صدقة موقوفة ومعرفة بمنزلة وقف وهي معرفة عند اهل الجواز بخلاف ما لو قال جيب او مجوسه موقوفة لانه يجوز
موقوفة فكان كافرا لفظ موقوفة وفي النوازل لو قال جعلت نزل كرمي وقفا وفيه تمرا ولا يصير الكرم وقفا وكذا لو قال جعلت فلاة وقفا نصيبها
لاكن كانه قال جعلت كرمي بانيه وقفا وبني ان لا يدخل الثمن لست تذكره ولو زاد فقال صدقة موقوفة على الفقراء وبني ان لا يختلف فيه كما قال
مع ذلك موبدا وهو موضع اتفاق مجري الوقف على انها العبارة الواضحة الا ان قوله في الاسرار لو لم يقل موبدا كان وقفا على قول عامته

وهو الموقوف في الاصل ولا يصح ان يباع ولا يورث ولا يهب ولا يهب ولا يورث
فيقول ملك الواقف منه الى الله تعالى على وجه تعود منفعة الى العباد فيلزم ولا يباع ولا يورث

من يخر الوقف فييد ان فيه خلافا ولا يخفى فان التاميد ان يجعل في اول الامراء اخره لجهة لا تقطع وحسب للفقهاء فييد ذلك قوله موقوفه لخدمته مبنية صدقة
موقوفه قوله قال الحسينية لا يزول ملك الواقف عن الوقف الا ان يحكم بما حكم اى يخرج من ملكه او يعلق اى يعلق الوقف بموته فيقول اذا است فقد
وقفت وارى على كذا وقال ابو يوسف لا يزول بمجرد القول الذي قد مناصحة الوقف به وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف متوليا وليس له ان يبع ذلك القول
وبه اخذ شايخ بخاري واذا لم يزل عند ابى حنيفة قبل الحكم يكون موجب لقول المذكور حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة وحقيقة ليس الا
التصدق بالمنفعة ولفظ حبس المسمى له لان له بوجه متى شاء وملكه مستمر فيه كما لو لم تصدق بالمنفعة فلم يحدث الوقف الا مشيئة التصديق بمنفعة ولا ان تبرك
ذلك حتى شاء وهذا القرار كان ثابتا قبل الوقف بلا ذكر لفظ الوقف فلم يلفظ الوقف شيئا وهذا معنى ما ذكر في المبسوط من قوله كان ابو حنيفة لا يخر الوقف
وهو ما اراد المصنف بقوله وهو الموقوف في الاصل لعني المبسوط فقول من اخذ لظاهر هذا اللفظ فقال الوقف عند ابى حنيفة لا يجوز صحيح لانه ظاهرا لم يثبت
بقبل الحكم حكم لم يكن الاثر زائد على ما قبله كان كالمعذورم والجواز والنفاذ والصحة فرع اعتبار الوجود ومعلوم ان قوله لا يجوز ولا يجوز ليس المراد التلطف بلفظ الوقف
بل لا يخرجه الاحكام الستة ذكره انما احكام ذكر الوقف فلا خلاف اذن فابو حنيفة لا يخر الوقف اى لا يثبت الاحكام التي ذكرت
الا ان يحكم بما حكم وقوله لا يخر العارية لانه ليس حقيقة العارية لانه لم يسلم اليه غيره فظاهر وان اخرج الى غيره فذلك لغيره ليس هو المستوفى لنا فخرج
يثبت الوقف بالضرورة وصورة ان يوصى بجهة هذه الدار للمساكين ابد او لفلان ولجده للمساكين ابد فان هذه الدار تصير وقفا بالضرورة والوجه ان
كقوله اذا امت فقد وقفت وارى على كذا قال المصنف وعند ما حبس العين على حكم ملك لخدمته فيقول ملك الواقف منها الى ابد ثم على وجه تعود منفعة
الى العباد ولا يخفى انه لا حاجة سوى قولنا يزول ملكه على وجه حبس على منفعة العباد لان ملك لخدمته في الاشياء لم يزل قط ولا يزال فالعبرة بالجدة قول
قاضي خان الا ان عند ابى يوسف ومحمد اذ يصح الوقف يزول ملك الواقف لا الى مالك فيلزم لا يملك منها هو الاصح عند الشافعي واحمد وقال بعض
والشافعي قول وهو رواية عن احمد فيقول ان ملك لموقوف عليه ان كان اهل للملك لا تمنع السائبة وعند مالك هو حبس العين على ملك الواقف فلا
يزول عنه ملكه لكن لا يباع ولا يورث ولا يوجب ذكر بعض شافعية ان هذا قول آخر للشافعي واحمد لانه عم قال حبس لاصل هو سبل الثمرة انتهى وهذا
احسن الاقوال فان خلاف الاصل هو القياس ثابت في كل من القولين وهو خروج جبر لا الى مالك ثبوت ملكه او ملك غيره مع منعه من بيعه
وهبة وكل منعه نظير في التمسك به في الاول المسبوق وغيره ومن الثاني ام الولد الملك فيما باق ولا يباع ولا يهب ولا يورث وكذا الدار المطلق عندنا
منها يمكن ان يقع بالليل ولا شك ان ملك الواقف كان قتيق الثبوت والمعلوم بالوقف من شرطه عدم البيع ونحوه فليثبت ذلك فقد رفق في
الباقى على ما كان حتى تحقيق النزاع ولم يحقق فان الذي في الحديث في بعض الروايات تصدق باصله مع انه ليس على ظاهره والا فخرج الى ملك
آخر ثم ما يباغيه بنية بقوله ان شككت حبست اصلها وتصدقت بها اى بالثمرة او النطفة وظاهره حبسها على ما كان فلم يخلص وليس يوجب لزوم من الملك
وكذا المعنى الذي استدلل به المصنف وهو قوله ولان الحاجة باسنة الى ان يلزم الوقف فييد لزمه لا غير الحاصل انه ثبت قوله عليه الصلوة والسلام لعمر تصدق
وعليه حبس استقروا من مختلفان لان معنى تصدق باصلها ملكه الفقير ليس بمانع معنى حبس اصلها على ما كان ولا يمكن ان يراود بها الا معنى احد هاتين
كان عليه الصلوة والسلام محببا لعمر في حاجة واحدة بامر من قننا فيبين قانما ان يحل حبس على معنى تصدق والاتفاق على نفيه اذا لا يقول بواحد
من الثلاث بل ملك الفقير للعين فوجب ان يحل تصدق على معنى حبس هو قول ابى حنيفة لا يخر الوقف على ملك ثمره فاذا حبس عليه شئ ما يتبع به صورة

ولأن الملك باق فيه بدليل انه يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغیر ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه
بصرف غلة تذهب الى مصارفها ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعة فساد شبيهة العامرية ولا نه تحتاج الى التصديق بالغلة وانما
ولا تصدق عنه الا بالبقاء على ملكه ولا نه لا يمكن ان يزال ملكه الا الى مالك لا نه غير مشروط مع بقائه كالمساكنة بخلاف الاعتاق لانه لا يوقف
وتجاره في المسجد لانه جعل خالصا لله تعالى وهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد عنه فله يصرف خالصا لله تعالى قال في
الكتاب بطلان ملك الوقف الا ان يحكم به الحاكم ويعلقه بموته وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يؤول ملكه الا انه تصدق بمنافعة من بد فيصير بمنزلة الوصية بالمناحة مؤثرا فيهم والمؤاد بالحاكم المؤل فاما المحكمه ففيه اختلاف المشايخ

شرح فرداه ابن ابي شيبة في البيوع ثنا وكيع وابن ابي زائدة عن مشعر عن ابن عون عن شرح جابر قال محمد صلى الله عليه وسلم يبيع الجبس والخزير
البيعه وشرح من كبار التابعين وقد رفع الحديث فهو حديث مرسل ينجح به من ينجح بالمرسل قوله ولان الملك لم يملكه ومصادرة لجعل البيع
جزر الدليل والاولى انه انما ذكره ليحل الدليل بالدعوى وتقريره ان حقوق العباد لم تقطع عنه حتى جاز الانتفاع به زراعة وسكنى لغير الواقف و
تعلق حقوق العباد بالتبوت ملكهم شيئا على ما هو الاصل فاما ان يكون ذلك للملك لغير الواقف اوله وانفقنا على انه لا يكون ملكا لغير الواقف
فوجب ان يكون ملكا للواقف وكذا الاستيضاح بنصب القوام وصرف غلته بحسب الاصل يكون عن ملكه للعين الا ان يوجب موجب لادله ووجه
عن ملكه ان تصرفه بولاية غير الملك لم يثبت ذلك ثم شرع في الفرق وحاصله ان السبي جعل له على المخلص محررا من ان يملك لغيره
شيئا غير العباد فيه وما كان كذلك خرج عن ملك الخلق اجمعين اسلما للعبودية والاعتق في المبيع كذلك بل ينفع به العباد بعينه زراعة وسكنى
وغيرهما كما ينفع بالملوك وما كان كذلك ليس كالمسبي فليجوز بالكتبة كما الحق المسجد بها وايضا قضيته كون الحاصل منه صدقة دائمة على الوقف
ان يكون ملكا اذ لا تصدق بملكه فانقضى قيام الملك فاما الاعتاق فاما المملوك بالكلية وليس الوقف كذلك وبما يسمي لانه
ان الآدمي يملك الملك فانه عرض فيه المملوكية وبالاعتاق يعود الى ما كان بخلاف ما سواه لانه انما خلقت لتملك فبالوقف لا تعود الى اصل
موجود المملوكية بل الى التمسك بملكه والتصدق بالمنفعة وبما حق ويؤيد به اثباته من عدم الخروج من ملكه لان ابا حنيفة يجعل عدم الزوج مازوا
لزوم صدقة او برأ ليس كذلك بل هما منفكان كما ذكرنا من ام الولد المبرر والحق توجب قول عامة العلماء ببلزوم لان الاحاديث والآثار متفقة
على ذلك قوله كما سمع من قول عليه الصلوة والسلام لا يبيع ولا يوتى الخ وذكره في احاديث كثيرة واستمر عمل لادته من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم على ذلك اولها صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صدقة النبي بكريم ثم عثمان وعلي والزبير ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت
وعائشة واسما اختا وام سلمة وام جبرية وصفية بنت حيى وسعد بن ابى وقاص وخالد بن الوليد وجابر بن عبد الله وعقبة بن عامر
ابن ابي روى الدوسي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم كل هؤلاء من الصحابة ثم التابعين بعدهم كلهم روايات وقوارث الناس اجمعون ذلك فلا يخفى
بمثل هذا الحديث الذي ذكره على ان معنى حديث شرح بيان نسخ ما كان في الحابلية من الحامى ونحوه وبالجملة فلا يجد ان يكون اجماع
الصحابة اطلقى ومن بعدهم متواترا على خلاف قوله فلذا ترجع خلافه وذكر بعض المشايخ ان الفتوى على قولهما قوله واما تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يؤول ملكه الا انه تصدق بمنافعة موبدا فيصير بمنزلة الوصية بالساقع موبدا فيلزم وان لم يخرج عن ملكه لانه بمنزلة اذ لا يتصور التصرف فيه يبيع
ونحوه لما يلزم من لطالب بن لطلال الوصية على هذا فلا ان يرجع قبل موته كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته وانما كان هذا مواعين لما يلزم على بقائه
من جواز تعليق الوقف والوقف لا يقبل التعليق بالشرط وكذا اذا قال اذا مت من مضمي هذا افتدوقفته لرضي الوقف لم تهره وقف واية
بمسبها قبل الموت بخلاف ما لو قال اذا مت فاجعلوا وقفانا فانه يجوز لانه تعليق التوكيل بالتعليق الوقف نفسه وهذا لان الوقف بمنزلة ملك
الشيء من الموقوف عليه والتعليلات غير الوصية لا تتعلق بالوقف وانما في اسير الكبر ان الوقف اذا اضعف الى ما بعد الموت يكون باطلا ايضا
الى حنيفة وعلى ما عرفت بان صحة اذا اضعف الى ما بعد الموت يكون باطلا وانما وصية قالوا لو قال دارى هذه موقوفه على مصالح مسجد كذا بعد موتى
وله الرجوع لان الوقف بعد الموت وصية ليعرج الرجوع عنها لو قال ان قدم ولدى فاعلى ان اقف هذه الدار على ابن اسبيل فقدم فهو من وجوب

قال وإذا أوصى الوقف على اختلاف فيه وفي بعض النسخ وإذا استحق مكيته قوله وإذا أوصى خرج من ملك الوقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه لأنه لو دخل في ملك الموقوف عليه لا يتوقف عليه بل يمنع بيعه كسائر أسلاكه ولا أنه لو ملكه بالانتقال عنه بشرط المالك الأول كسائر أسلاكه قال رحمه وقوله خرج من ملك الوقف يجب أن يكون قولها على الوجه الذي سبق ذكره **قال** ووقف المشاع جائز عند أبي يوسف لأن القسمة من تمام القبض والقبض عند ليس بشرط فكذا القسمة وقال محمد لا يجوز لأن أصل القبض عند شرط فكذا ما يمتد به وهذا فيما يجتمعت القسمة فأما فيما لا يجتمع القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد بن إسحاق لأنه يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة والآ في المسجد والمقبرة فإنه لا يتم مع الشيوع فيما لا يجتمع البضائع عند أبي يوسف لأن بقاء الشركة يسع الحلو من الله تعالى ولأن الهبة في غاية القبح فإن يقبض فيه المولى سنة ويؤرم سنة ويصلى فيه في وقت ويغنى اصطبله في وقت بخلاف الوقف لا مكان الاستغلال وقسم الغلة

إلى القسيم فلا يكون للواقف ولاية وعند أبي يوسف بدون التسليم إلى القسيم ثم الوقف فإذا سلم إلى قيم كان وكيل له أن يغزله وينزل بموئله إلا إذا جعله فيما في حياته وبعد موته وكذا نقض عليه ما قال هذه الشجرة للمسجد لأن القيمة للمسي حتى يسلمها إلى قيم المسي بقوله وإذا أوصى الوقف خرج من ملك الوقف لم يدخل في ملك الموقوف عليه وهذا من باب ما إذا كان في ملك الموقوف عليه إذا كان المالك الأول لا يبيع ولا يملك الموقوف الأول لأنه لو دخل في ملكه لم يمتثل منه شرط المالك الذي هو الواقف لأنه لا ملك فيه لكنه يمتثل للجماع على جهة قوله ثم من بعده فلان على كذا ثم قال المصنف وقوله أي القدر من خرج من ملك الواقف يجب أن يكون قولها لأن الصدقة غير المأزوم وبه لم يمتثل إذا خرج من ذلك الواقف يكون على قول الكل بل قال في صحيحه العقد لا يستلزم المأزوم بل تختلف باختلاف أحكامه الحق وقد يكون عند حكمه المأزوم كالبيع والأجارة وقد يكون حكمه غير المأزوم كالعارية والظاهر أنه يتميز بينهما في المأزوم قوله وقف المشاع جائز عند أبي يوسف وعند محمد لا يجوز والخلاف مبني على الخلاف في شرط تسليم الوقف فلما شرطه محمد قال بعدم صحة المشاع لأن القسمة من تمام القبض وبه لا يمتنع من قبض جميعه وعند أبي يوسف لا يشترط قبض المتولى فلا يشترط ما هو من تمامه فمن أخذ بقول أبي يوسف في خروج مجرد اللفظ معهم مشاع في هذا فمن أخذ بقول محمد في ملكهم مشاع بنحو أخذ بقوله في وقف المشاع وأما الحاق محمد به بالهبة والصدقة المتقدمة أي السابقة في زمانها لا بالزمان مشاعا فأن الصدقة المستمرة تفرق أبو يوسف بأن اشتراط القبض في تملك لما فيها من التملك المنفرد بالوقف فليس فيه ملك من العجزة حتى يشترط قبضه وإنما هو استقاط الملك بالملك فلا يرد الحق والطلاق فلا موجب لاشتراط القسمة فيه والحاصل أن المشاع إما أن يتقبل القسمة أو لا يتقبلها فيما يتجملها إجازة أبو يوسف وقفه إلا المسجد والمقبرة والنمان والسفاية ومنعه من مطلقا وفيما لا يتجملها الفقهاء على إجازة وقفه إلا المسجد والمقبرة فصار الاتفاق على عدم جعل المشاع مسجدا ومقبرة مطلقا أي سواء كان مما لا يتقبل القسمة أو يتجملها والخلاف مبني على اشتراط القبض وتسليمه ومعه فلما لم يشترط أبو يوسف جازوقفه ولما شرط محمد منعه لأن الشيوع وإن لم يمنع من التسليم والقبض لا يترتب أن الشائع كان مقبوضا لما لا قبل أن يقبضه لكن يمنع من تمام القبض فلذا أمنه محمد عند مكان تمام القبض وذلك مما يتجمل القسمة فإنه يمكن أن يقسمه ولو لا ثم يقبضه وإنما استدلوا باعتدائهم بالقبض عند عدم المكان ذلك فيما يتجملها لأنه لو قسم الوقف مات الانتفاع كالبيت الصغير الهام فاكتمل تحقيق التسليم في حمله وإنما انفردوا على منع وقف المشاع مطلقا مسجدا ومقبرة لأن الشيوع يمنع خلوص الحق لله تعالى ولأن جواز وقف المشاع فيما لا يتقبل القسمة يحتاج إلى التمايز والتمايز يوجب أن لا يستجيب وهو أن يكون المكان مسجدا سنة وأصله للدار وأب سنة ومقبرة عام أو مزرعة عام أو ميعاد عام أو أمانة أو ما لا يشترط قبض بل لا يشترط ذلك ثم مما يتجمل القسمة إذا قضى القاضي ببعثه وطالب بعضهم القسمة لا يقسم عند أبي حنيفة ره ويمازون وعندهما يقسم وأجمعوا أن الكل لو كان وقفا على الأرباب أرادوا القسمة لا يجوز وكذا التمايز عليه فرع ما لو وقف داره على سكنى قوم بأعيانهم أو ولده ونسله ما ناسلوا وإذا انقرضوا كانت غلته للكنيسة فان هذا الوقف جائز على هذا الشرط فإذا انقرضوا الكرى وتوضع غلته للمساكين وليس لأحد من الموقوف عليهم السكنى أن يكرها ولو زادت على قدر حاجة سكناء نعم لا إعاد ولا غير ولو كثروا للذين الواقف وولد ولده ونسله حتى ضاقت الدار عليهم ليس لهم إلا سكنها بالقطر على عدد دم ولو كانوا ذكورا وإناثا أن كان فيها حرم ومقاصير كان المذكور أن يسكنوا النساء معهم ولانث أن يسكن أزواجهن ممن وإن لم يكن فيها حرم لا يقسم أن يقسم بينهم ولا يقع فيها ما يائة إنما سكناء لمن جعل الواقف لذلك لا غيرهم ومن هذا يعرف أن يسكن بعضهم فلم يجدوا من غيرهم لا يشترط جيرة

ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع
الوارث في الثلثين بعد موت الموصي وقد ذهب ادوقف في موضعه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك ظاهري ولو استحق جزء من بعضه
لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة **قال** ولا يملك الوقف عند أبي حنيفة ومحمد حتى
يجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف اذا سمي فيه جهة تنقطع جاز وصار بعد ما للفقراء وان لم يسمهم لم يأن موجب الوقف
زال الملك بدون التملك وانما يتأيد كالتقوى فاذا كانت الجهة يتوقف انقطاعها لا يتوقف عليه مقتضاه فلينظر ان التوقيت مبطو له كالتوقيت في البيعة وكل ما يوقف
ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موقوف عليه لان التقرب تارة يكون في النصف الى جهة تنقطع وتارة بالنصف الى جهة تتأيد فيصير في الوجهين قبل ان يتأيد شرط بالاجماع الا ان
عند أبي حنيفة لا يشترط ذكر التأيد لان لفظة الوقف الصدقة مبنية عليه لما بينا انه ازالة الملك بدون التملك كالتقوى ولهذا قال في الكتاب بيان قوله وصار بعد ما للفقراء
وان لم يسمهم هذا هو الصحيح عند محمد في ذكر التأيد شرط لان هذا هو مقتضى ما في اللغة وذلك قد يكون موقفاً او قد يكون موقفاً مطلقاً لا ينصرف الى التأيد فلا بد من التفسير
حسنة على الساكن بل ان احب ان يسكن معه في بقعة من تلك الدار بل لا بد من تزوج ان كان لا يسم ذلك الا ترك التصديق وخرج او حبسوا مساكن في بقعة
الى جنب الآخر الاصل المذكور في الشرح والفرع في اوقاف النساء ولم يخالفنا فيها علمت كيف يخالف وقد نقلوا اجماعهم على الاصل المذكور ولو اختلفوا
اعني الواقف للشعاع وشريكه على القول بلزوم التسمية بعد القضا او قبله على قول أبي يوسف ره فوقع نصيب الواقف في محل مخصوص كان هو الوقف فلا بد
عليه ان يقيمه ما يوافق له ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه لغيره شاعرا بطل الوقف عند محمد لان استحقاق نظير ان الشيوع كان مقارنا للوقف كما في
ادواهب لكل ثم استحق لجهة بطلت لهذا بخلاف ما لو ذهب لكل ثم جع الواهب في البعض ورجع الوارث في الثلثين بعد موت الموصي الذي وقف في
الكل ولا يخرج من الثلث فانه لا يظل الباقي لان شيوعه كان اذا بطل الوقف في الباقي رجع الى الواقف لو كان حيا والى ورثته ان طهر الاستحقاق بغيره
وليس على الواقف ان يبيع ذلك يشتري بثمنه ويجعله وقفاً ولو كان استحق جزء من بعضه لم يطل في الباقي لعدم الشيوع فلهذا جاز في الابتداء ان يقيف ذلك الباقي
فقط وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة لو استحق منها جزء شاعرا بطلت ولو استحق البعض لا يطل لو كانت الارض بين عشرين فوقفها على بعض الوجوه ودفعها
الى وال يقوم عليها كان ذلك جائزاً عند محمد لان المانع من تمام الصدقة شيوع في محل التصديق به ولا شيوع منها لان الكل صدقة غاية الامر ان ذلك
مع كونه التصديق في البعض من الواجب في الكل جديلة واحدة فلو كانا تصديقين لم يضر بل واحد سواء بخلاف ما لو وقف كل منهما نصفاً شاعرا على صدقة وجعل لهما
على صدقة لا يجوز لانهما صدقتان فان كلاهما تصديق بنفسه بجهة على صدقة الا ترى انه جعل نصيبه واليا على صدقة وشغل ذلك في الصدقة المنقذة ايضا لا يجوز
حتى لو تصديق بنفسه شاعرا على رجل سلم ثم تصديق الاخر بالنصف عليه وسلم لم يخرش من ذلك لان قبض كل منهما لا يفي جزأه شاعرا فقبض الواهب
بها ولو وقف كل منهما نصيبه وجعلوا الى واحد فسلما باليه جميعاً جاز لان تمامها بالقبض والقبض مجتمع قوله ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة ومحمد حتى
يجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا كالمساكين ومصلح الحرم والمساكين بخلاف ما لو وقف على مسجد معين ولم يجعل آخره لجهة لا تنقطع لا يصح لاحتمال ان يخرس
الموقوف عليه وقال ابو يوسف اذا سمي جهة تنقطع جاز وصار بعد ما للفقراء وان لم يسمهم هذا كلام القدرسي وهذا كما ترى لا يناسب استدلال القدرسي
على ان أبي يوسف لقوله ان موجب الوقف يعني بعد التسليم الى المتولى عند محمد وبعد الحكم عند أبي حنيفة زوال الملك بالملك كزواله لم يتأيد كالتقوى
واذا كانت الجهة تنقطع جاز وصار بعد ما للفقراء وان لم يسمهم هذا كلام القدرسي وهذا كما ترى لا يناسب استدلال القدرسي
الى الواقف بعد انقطاع تلك لجهة والى ورثته وهو لم يقل ذلك بل قال اذا انقطعت صارت للفقراء ثم نقل القدرسي انما هو على ما ذكره المصنفين
عنه حيث قال قيل ان التأيد شرط بالاجماع الا ان ابو يوسف لا يشترط ذكر التأيد لان لفظة الوقف والصدقة مبنية عليه لما بينا انه ازالة الملك كالتقوى
وهذا ما يشترطه في الموضع المذكور عند محمد في ذكر التأيد بل لا بد من التأيد بان يسمي جهة تنقطع جاز وصار بعد ما للفقراء وان لم يسمهم هذا كلام القدرسي
بعينه فاما من التصديق كان الاول ان يولي بين الوحيين لما نقله من عبارة القدرسي ثم يذكر الرواية الاخرى ويذكر ليلها الاول ابو جلال في كتابه
الرواية عن أبي يوسف بان بعد انقطاع الجهة يرجع الى ملك الواقف او ذريته وقد نقل من الفروع ما يدل على كل منهما عند أبي يوسف فلهذا ما في السبوط فيما
اذا تصدقت على امهات اولاده في حياته وجعل لمن اسكني بعد وفاته وامي امرأة تزوجت منسناً وخرجت منسلة الى غيره فلا حق لها في اسكني ونسبها
مردود على من بقيت منسناً فذلك جائز اعتبارا للسكنى بالعلمة وهذا الشرط يصح منه لمن في العلمة الا ان قال فان لم يمتجسبه منسناً كان ميراثا على غيره
الصدق عند أبي يوسف لما بينا انه يوسع في امر الوقف فلا يشترط التأيد ما شترطه القدرسي في الرواية عند زاول حاجه الموقوف عليه لا يفوت حجب

وقد وجدنا في الوقف ما فيه تعامل من المنقولات كالقاس والمز والقدوم والمفسدة والخسارة وشبابها ولقد وردوا المراجع والمصاحف
وعند أبي يوسف لا يجوز أن القياس انما يترك بالنص والنص ورد في الكراع والسيار فيقتصر عليه ومحمد بن يعقوب القياس قد يترك
بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجدنا التعامل في هذه الاشياء وقد نصير بن يحيى انه وقف كتبه الخاتمة بالمعروف وهذا صحيح لان
كل واحد يسلك للدين تعليما وتعلما وقراءة واكثر فقهاء الامصار على قول محمد بن يعقوب ومالك التعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعي
كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه ويجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسيار وكلما ان
الوقف فيه لا ينادى منه على ما يبتاعه فصار كالدرهم والدنانير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث
التعامل فبقي على اصل القياس وهذا لان العقار يتأبد والحيوان والنبات والاشياء الاخرى لا يكون غيرهما في معناها

انما خص البنايات لان العادة ان يتخذ على صبيحة النهر العام يعني وذلك غير مملوك ثم قال هذه المسئلة دليل على جواز وقف البنايات بدون الاصل
ثم نقل عن الاصل ان وقف البنايات بدون اصل الدار لا يجوز ولا يجوز وقف البنايات في ارض هي عارية او اجارة وان كانت ملكا لواقف البنايات عندنا لا يغير
وعن محمد اذا كان البنايات في ارض وقف جاز وقفه على الجهة التي تكون الارض وقفا عليها ذكر الكل في الفتاوى والطلاق الاجازة يعارض قول الخصام
في اراضي الحكور اللهم الا ان يجعل تخصيصا بسبب انما صارت كالاكلاك على ما ذكره وسمعت في الخلاصة اذا وقف مصفا على ارض المسبوبة انة القرآن ان كان لا يجوز
حازون وقف على المسبوبة جاز وبقرار في ذلك المسبوبة وفي موضع اخر لا يكون مقصورا على هذا المسبوبة واما وقف الكتب فكان محمد بن سلمة لا يجزئه و
نصير بن يحيى يجزئه ووقف كتبه والفقهاء اوجبوا تجزئه وبه نأخذ وجه قول أبي يوسف ان القياس ياباه والنص ورد في الكراع والسيار على خلافه فيقتصر عليه محمد
يقول القياس ترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجدنا التعامل في هذه الاشياء على قول محمد اكثر فقهاء الامصار ومالك التعامل فيه لا يجوز وقفه عندنا قال
الشافعي انه كلما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه ويجوز وقفه وبذا قول مالك واحمد ايضا واما وقف ما لا ينتفع به الا بالامانة كالزبيب والفضة
والماكول والمشروب فغير جائز في قول حاشية الفقهاء والمراد بالزبيب الفضة الدرام والدرهم والدنانير وليس بجلب واما الحلبي فيصح وقفه عند احمد والشافعي
لان حاشية رضى ابتاعت حليا بعشرين الف فحاشيت على تساؤل الخطاب فكانت لا تخرج زكوة وعن احمد لا يصح وقفه وانما الحكمة الحديث ذكره ابن تيمية
في المعنى وحاصل ما به الجماعة القياس على الكراع وحاشية المعبران حكم الوقف الشرعي لا يبيد البنايات في العقار خيرا ترك في الجهاد لانه سام الدين
فكان معنى القرية فيها اقوى فلا يلزم من شريعة الوقف فيها شرعية فيما لا يوزنها ولا يوزنها ولا يوزنها ولا يوزنها في معناها واذا عرفت هذا فقد زاد
بعض المشايخ اشياء من المنقول على ما ذكره محمد لما راوا من جريان التعامل فيها ففى الخلاصة وقف بقعة على ان يخرج من لبنها وسمتها على
لابا اسبيل قال ان كان ذلك في موضع غلب لك في اوقافهم رجوت ان يكون جائز وعن الانصاري وكان من اصحاب فرقة من انهم اقاموا
او بالكمال او بالوزن يجوز ذلك قال نعم قيل كيف قال تدفع الدرام مضاربة ثم يصدق بها في الوجه الذي وقف عليه ما يكال بالوزن ببيع
ويدفع ثمنه مضاربة او ببيعة قال فعلى هذا القياس اذا وقف هذا الكرم في الحنطة على شرط ان يقرض الفقراء الذين لا بد لهم ليزرعوه لانفسهم ثم
يؤخذ منهم بعد الادراك قدر القرص ثم يقرض غيرهم من الفقراء ابد على هذا السبيل يجب ان يكون جائزا قال وشمل هذا الكثير في الرعي وناحية وسياحة
الأكسية واسترة الموقى اذا وقف صدقة ابد اجازة ففتح الأكسية الفقراء فينتفعون بها في اوقات بسما ولو وقف ثوبا لا يزار بقرتهم لا يصح ثم اذا عرفت
جواز وقف الفرس والابل في سبيل الله فلو وقف على ان يسكاها دام حيا ان يسكاها بعد اذ ذاك لانه لو لم يغيره كان له ذلك لان الجاعل سبيل
بجاء عليه وان اراد ان ينتفع به في غير ذلك لم يكن له ذلك مع جعله للسبيل يعني مطلقا لا يبيع وقفه ولا يواجر فرس اسبيل الا اذا احتج الى نفقة فيبذلها
بعذر ما ينفق عليه قال في الخلاصة وهذه المسئلة دليل على ان المسبوبة اذا احتج الى نفقة يواجره بقطعة نقد ما ينفق عليه انتهى وهذا عند غير صحيح لانه لا يواجر
النفع الذي لا يملكه الا بوليوسف المسبوبة من وقف المشاع وسوان يتخذ مسبوبة يصيلة فيه عاما واصطلاحا يربط فيه الدواب عاما ولوقبل انما يجوز لغير ذلك
فيقول غايته يكون السكنى ويستلزم جواز الجماعة فيه واقامة المانض المحبب فيه ولو قيل لا يواجر لذلك فكل عمل يواجر له فيه تغيير احكامه الشرعية
ولا شك ان باحتياج الى النفقة لا تغيير احكامه الشرعية ولا يخرج من ان يكون مسجدا نعم ان خرب ما حوله واستثنى عنه فتح لا يصير مسجدا عند محمد
خلافا لابي يوسف اذ لم يكن كذلك فوجب عماره من بيت المال لانه من حاجة المسلمين وفي الخلاصة ايضا يجوز وقف العلمان والحواري على

قال واذا صرح الوقف لم یجز بعبه ولا فلیک الا ان یشاء عند ابی یوسف ده فیطلب الشریک القسمة فیعم مقاسمة اما امتناع التملیک فلا یبنا واما جواز القسمة فلا ینہا قیو وافر از غایۃ الامران الغالب فی غیر التملیک والموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظر الوقف فلم یکن بیعا و تملیکاً کما ان وقف نصیبہ من عقد مشترک فهو الذی یقاسم شریکہ لان الولاية الى الوقف وبعد الموت الى وصیہ وان وقف نصف عقد خالص له فالذی یقاسمہ القاضی ویبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتري شدہ یشتري ذلك منه لان الواحد لا یجوز ان یشترى مقاسماتاً ومقاسماتاً ولو کان فی القسمة فصل در اثم ان اعطى الوقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطى الوقف جاز و یكون بقدر الدراهم شراء

امتناع الرابطة وازوج السلطان او القاضي جارية الوقف یجوز ولو زوج عبد الوقف لا یجوز والفرق ظاهر وهو ان فی الاول کتاب بالوقف دون الثاني بالزوج امه الوقف من عبد الوقف لا یجوز ومن قروح الوقف المنقول وقف وارثها حمامات یخرجن ویرجن یدخل فی وقف الحمامات الا بلیة قال النبی ہو کون النبی مع الشیران سئل ابو بکر عن وقف شجرة باصلها و الشجرة ما ینقطع باوراقها وثمرها قال الوقف جائز و ینقطع ثمرها و لا باصلها الا ان تفسد اخصانها فان لم ینقطع باوراقها وثمرها فانما تقطع ویصرف ثمنها الى سبیلہ فان نبت ثانیاً و الا حرس مکانها و سئل ابو القاسم عن شجرة وقف لیضعها و یبني بعضہا فقال یس منہا نصیبہ سئل غلتها و البقی متہ و ک علی حالها قوله و اذا صرح الوقف ای لزوم و ہذا یؤید ما قد منہ فی قول القدر بن و اذا صرح الوقف منی فلیح الوقف ثم قوله لم یجز بعبه و لا تملیکہ ہو باحلی الفقہار الا ان یشاء عا فیطلب شریکہ القسمة عند ابی یوسف فقص مقاسمة اما امتناع التملیک فلا ینہا من قوله علیہ السواء و السلام تصدق باصلها لا یباع ولا یورث ولا یوہب ومن المعنی وهو ان الحاجۃ بالتم و لا یلزم بالزوج عن ملک الوقف و بلا ملک لا یشترى من البیع و اما جواز القسمة ای عندہما فان علی قول ابی حنیفہ لا یجوز ان قضی القاضي بوقف وقف المشاع لانہما من ذلک و معنی ہذا و اذا صرح بالراجح فی غیر التملیات فلا ینہا تمیز معنی وافر از غایۃ الامران الغالب فی غیر التملیک و الموزون معنی البنا الى ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظر الوقف فلم یکن بیعا و تملیکاً کما ان وقف نصیبہ من عقد مشترک فهو الذی یقاسم شریکہ لان الولاية الى الوقف عند ابی یوسف و وقف المشاع لا یجوز علی قوله و لو طلب شریک القسمة بعد موته فالقسمة الى وصیہ وان وقف نصف عقد خالص فلیقسمہ طریقان احدہما ان یقاسمہ القاضي بان یرفع الامر الیہ و یطلب منہ القسمة فبما رجلا ان یقاسمہ الثاني ان یشترى نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسم المشتري ثم یشترى ذلك منه ان احب ہذا لان الواحد لا یصلح ان یشترى مقاسماتاً و مقاسماتاً ولو کان فی القسمة فصل در اثم ان یشترى احد النصیبین جودہن الا انہما یصلحان بازار الجودہ و راہم فان کان الاخذ للدرہم ہو الوقف بان کان النصف الذی ہو غیر الوقف ہو الا حسن لا یجوز لانه لیسیر ما یباع بعض الوقف و یبیع بعض الوقف لا یجوز ان کان الاخذ شریکہ بان کان نصیب الوقف احسن جاز لان الوقف مشترک لا یباع فکانہ اشترى بعض نصیب شریکہ فوقہ فقوله ان اعطى الوقف لا یجوز یصلح علی بناء للمفعول و رفع الوقف ویصلح علی بناء للمفعول و نصیب الوقف لا المعنی فیہما انہ احسن الذلہ راہم و اعلم ان عدم جواز البیع فی غیر القسمة فیما اذا کان قائماً عامراً اما اذا انهدم و لا حاصل لیسیر فیجوز لانه رجع الى ملک الوقف ان کان حیا و الى ورثتہ ان کان میتاً و قال الصدر الشہید فی جنس ہذا المسائل نظر لیس فی لان الوقف بعد ما خرج الى المد تعالی لا یعود الى ملک الوقف و انت تعلم ان قول محمد برجوعه الى ملک الوقف اولی من قوله فی المسجد لان خلوصه لمد اقوی من غیرہ من الاول فان ولان ذلك شدہ الغایۃ و تحقق انقضاء ما اذا لم یکن له ریح لیا و یوہب و لا یوہد من لیساجرہ فیعمرو من لک عانوت اخترق فی السوق و صاہم یشت لا ینتفع بولیساجرہ البتہ و حوض محله خرب و صا رہال لا یکن عمارتہ فلو الوقف و لو ورثتہ وان کان واقفہ و ورثتہ لا تعرف فلو لقطہ کذا فی الخلاصۃ زاد فی فتاوی القاضیان اذا کان کالقطۃ یتصدقون بہ علی فقیر ثم یشترى الفقیر فینتفع بثمنہ و علی ہذا فانما یصیر لیسبت المال اذا عرف الوقف و عرف موته و انظر من عقبہ رومی عن محمد لو اضعفت الارض من الاستقلال فی غیر ثمنہا اخرى ہی اکثر لیا کان لہ ان یشترى ثمنہا لیساجرہ و لا یقول طائفة من المتأخرین فیما اذا کان الوقف علی الوقف من ورث او سلطان یغلب علیہ قال فی النوازل یشترى ثمنہا قال و کذا کل قیم خاف شیا من ذلك قالوا فانضوی علی خلافہ لان الوقف بعد ما صیر بطر لا یجوز البیع و ہذا ہو الصیح حتی ذکر فی شجرة جودہ وقف فی وقف خربت الدار لا یباع الشجرة لعمارة الدار

فقال وما اتقدم من بناء الوقف والله صفة الحاكم في عمارته الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه اسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه فيها
لانه لا بد من العماره ليبقى على التابيد فيحصل المقصود والوقف فلن مست الحاجة اليه في الحال صرفها فيها ولا اسكهها حتى لا يتعذر عليه ذلك
وان الحاجة فيبطل المقصود وان تعذر إعادة عيونه الى موضعه بيع وصرف منه الى الموهبة من المبدل الى مصف المبدل ولا يجوز ان يقصر عن النقص بين مستحق
الوقف لانه خروج من العين ولا حق للموقوف عليهم فيه وانما حقهم في النافع والعين حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حكمه قال واذا جعل الوقف غلة
الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز عندنا في يوسف قال في ذكره فصلين بشرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جاز عندنا في يوسف سره
لا يجوز على قياس قول محمد وهو قول هؤلاء الرازيه وبه قال الشافعي وقيل ان الاختلاف بينهما بناء على الاختلاف في اشتراط القبض ولا فارق في مسئلة مبتدأة والخوف
فيما اذا شرط البعض لنفسه حيوته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه حيوته وبعد موته للفقراء سواء وكووقف بشرط البعض او الكل لا يمانع فإعادة ومدويه
ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا هو الصحيح لان اشتراطه لحيوته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد
ان الوقف يرفع على وجه التملك بالطريق الذي قد مناه فاشتراط البعض الكل لنفسه لانه التملك من نفسه لا يتحقق فصلا كاشتراطه لغيره بشرط بعضه لنفسه

ثم لا يكون متناعه رضي منه بطلان حقه لان التقدي في خير الرد وليسى دلالة الاستناع على الزنا باستقاطعه متروك فيها ليجوز ان يكون اتناعه بعد القدرة على العادة
لرجائه اصلاح القاصي كما يجوز كونه لرضاه بالهال حقه وانما قال اجبر بالحاكم لانه لا تصح اجارة من لا نسكه وعمله بقوله لانه غير مالك
وفي تقريره طريقان احدهما انه ليس بالمالك للمنفعة بل ايجز لا الانتفاع وبذا ضعيف فان للموقوف عليه السكنى ان يعبر الدبر والاعارة ملك لمنفع
بلا عوصن والمسئلة في وقف الخصام والآخرة ليس بالمالك للعين الاجارة متوقفة عليه لا تبيع المنافع والمنافع معدومة فلا يتحقق ملكها لعلها
فاقيمت العين مقام المنفعة لير عليها العقد فلا بد من كونها ملكا وهو مشكل لانه يقتضي ان يصح اجارة المتاجر فيها لا يختلف باختلاف المستعمل وان
لا يصح من لموقوف عليه السكنى الاعارة لكنه يصح كما ذكره فلا ولي ان يقال لانه ملك لمنافع بل بابل فلم يملك تملكها سبيل وهو الاجارة والملك
اكثر ملك بخلاف الاعارة وبه الوجه والذي قبله فيقيدان لافرق بين الموقوف عليه السكنى وغيره حتى ان الموقوف عليه الدار المستحق للغلة ايضا ليس
ان يواجر لانه ليس بالمالك للعين فلا يمكن اقامته العين مقام منافعها لير عليها عقد الاجارة بل بالملك من المنافع بل بابل ونص لا استروثني ان ركني المنفعة ان
اجارة الموقوف عليه لا يجوز وانما يملك جارة المتولى او القاصي ونقل عن الغنية الى جعفر انه ان كان الاجر كله للموقوف عليه اذا كان الوقف لا يشترط مجوز
اجارته وبذا في الدور والحواسن واما الاراضى فان كان الوقف بشرط تقديم العشر والخراج وسائر المومن للموقوف عليه ان يواجر وان لم يشترط ذلك
فيمسك بغيره ويكون الزواج والموتة عليه بذا ولو لم ير من الموقوف عليه السكنى بالعمارة ولم يجد القاصي من يستاجر لم ار حكمه فيه في المنقول من المذهب
والحال فيها توهم الى ان نصير نقضا على الارض كواستقوه الرابح وخطر لي انه يخبره القاصي بين ان يعبر اقيمتوني منفعتا وبين ان يبردا الى ورثة الوا
والند اعلم قوله وما اتقدم من بناء الوقف والله صفة الحاكم في عمارته الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه اسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه فيها
عنه اسكه حتى يحتاج اليه وانت تعلم ان بالاندس تم تحقيق الحاجة الى عمارته ذلك لشدة الحاجة الى عمارته حتى يحتاج اليه وان استغنى عنه اسكه حتى يحتاج
وانما المعنى انه ان كان التبرك للعمارة ثابتا في الحال صرفه اليها لا يحفظ حتى يتبين ذلك تحقيق الحاجة فان التبرك قد يكون طلبا لاجل الانتفاع
بالوقف ولا يقرب من ذلك فيكون وجوده كما انه ينفذ حتى يحسن وتجب لعمارة وان تغذرت احادته بان خرج عن صلاحية لذلك لضعفه ونحوه باعه
صرف ثمنه في ذلك قامة للمبدل مقام المبدل ولا يفسد حتى الوقف لانه من عين الوقف ولا حق لهم في العين الموقوفة لانها حق الله تعالى وحكم
في الناحية فقط واعلم ان من جاز بيعه الا اذا تعذر الانتفاع به انما هو فيما روي عليه وقف الواقف اما فيما اشتراه المتولى من مستغلات الوقف فانه يجوز بيعه
بلا نهد الشرط وبذا الان في صيرورته وقفا خلافا والخمار انه لا يكون وقفا فليقيم ان يبيع متى شاء لصاحبه عرضت قوله واذا اجل الواقف غلة الوقف
لنفسه وجعل الولاية اليه جاز عندنا في يوسف فند ان نسلان ذكرهما القدر في شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جاز عندنا في يوسف وهو قول
احمد وابن ابي ليلى ابن شبرمة وزهرى ومن اصحاب شافعي ابن شريج ولا يجوز على قياس قول محمد وهو قول بلال الرازي وهو بلال بن يحيى بن سلم
البصري واما نسب لي الرازي لانه كان على مذهب الكوفيين راسم وهو من اصحاب يوسف بن خالد السمنى البصري ويوسف بن اسحاق صاحب
ابن حنيفة قيل ان بلالا اخذ العلم من ابي يوسف بن زفر بن زفر في البصرة والذخيرة وغيرها الرازي في المغرب وهو تحريف بل هو اكر ايتشد يد الرازي
لانه من البصرة لاسن الرازي نسبة الى الرازي كذا صح في مسند ابي حنيفة وغيره ونقول محمد قال شافعي مالكا الخلاف في شرطه كل غلة
لنفسه لانه على النفر او بعضه لبعده للفقراء ثم قيل ان الاختلاف بينهما بناء على الخلاف في اشتراط القبض اي قبض المتولى فلما شرط محمد منع

وأما فصل الولاية فقد نفق فيه على قول أبي يوسف وهو قول هلال أيضا وهو ظاهر المذهب ذكره هلال في وقفه وقال أقوام أن شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وإن لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الأشبه أن يكون هذا قول محمد لأن من أصله أن التسليم إلى الغير شرط لصحة الوقف فإذا سلم لم يبق له ولاية فيه ولنا أن المتولى إنما يستفيد الولاية من جهة بشرطه فيستحيل أن لا يكون له الولاية وغیره يستفيد الولاية منه ولا يترتب اقرب الناس إلى هذا الوقف فيكون أولى لولايته كمن أنفق مسجد أو بيتا أو غيرها ونصيب المؤذن فيه وكن من اعتق عبد كان الولاية له لأنه اقرب الناس إليه ولو أن الواقف شرط ولاية لنفسه وكان الواقف غلبا مومن على الوقف فللقاضي أن ينزعها من يده نظر الفقهاء كماله أن يخرج الوصي نظر الصغار وكذا إذا شرط أن ليس لسلطان ولا لقاضي أن ينزعها من يده وبوليها غيره لأنه شرط مخالف لمحكم الشرع فبطل **فصل**

قبل قبضتها ثم قبضها لا يصح الوقف وكذا الوقف الموصى له بها قبل موت الموصي ثم مات الموصي كذا الوقف في الشراء العاسد قبل قبضتها ثم قبضها قوله وأما فصل الولاية فقد نفق في القدر على قول أبي يوسف حيث قال أو جعل الولاية إليه جاز على قول أبي يوسف وهو قول هلال أيضا قال وهو ظاهر المذهب ذكره هلال في وقفه فقال وقال أقوام أن شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وإن لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الأشبه أن يكون هذا قول محمد لأن من أصله أن التسليم إلى الغير شرط لصحة الوقف فإذا سلم لم يبق له ولاية فيه فهذا يدل على أنه لم يثبت تصريح محمد به ولذا أطلق المير قوله وهو ظاهر المذهب أو رد على هذا أن مقتضى اشتراط محمد التسليم إلى الغير لا يثبت لوقف ولاية وإن شرط المصلحة في هذا الشرط لم يثبت أحد سوا أن ويل لك أن يكون شرط الولاية لنفسه ثم سلمها إلى المتولى فإن الولاية يكون له عند محمد فانه ذكرني فتاوى قاضي خان ذكر محمد في السيرة إذا وقف خيرة أو آخر جباة القيم لا يكون له ولاية بعد ذلك لا إذا كان شرط الولاية لنفسه لما لا يشترط في ابتداء الوقف فليس له ولاية بعد التسليم إلى أن قال وبه المستطاب على أن محمد التسليم إلى المتولى شرط الوقف فلا يبقى له ولاية بعد التسليم إلا أن شرط الولاية لنفسه ولما على قول أبي يوسف التسليم بشرطه كانت الولاية له وإن لم يشترط مثل هذا الذي ذكره في الكتاب ذكره في الذخيرة والتمتة والآثار من قول محمد أن شرط الولاية لنفسه في الولاية بشرطه التسليم عند محمد لا بشرطه التسليم من ضرورة سقوط التسليم قال في النجاة كذا وجدت في موضع بخطه وقد سافرنا فآخر على اشتراط التسليم عند الكلام عليه ثم استدلى بعض على قول أبي يوسف الذي جعل ظاهر المذهب بقوله ولنا أن المتولى إنما يستفيد الولاية من جهة بشرطه فيستحيل أن يكون له ولاية وغیره يستفيد الولاية من غير اشتراط الولاية لنفسه لأنه لا يمنع استفادة الولاية منه على تقدير كون التسليم شرطا لأنه بالتسليم يخرج عن ملكه فيصير اجنبيا عنه فيجب كون الولاية فيه للمالك الذي فيه من خيار من أصله لذلك هو من لم يسأل الولاية في الوقف وليس فيه من يعرف بناء على خلوص الحق لله تعالى لأن الحاكم هو الذي يتولى حقوق الله تعالى ويحجب عن الناس فلا بد لكون الولاية له بعد خروجه عن ملكه وعدم اشتراطه لنفسه من دليل بخلاف ما إذا شرطها لنفسه وقد تيمم قوله ولأن اقرب الناس إلى الوقف فكان أولى بولاية وليا على ذلك فإن القاضي ليس أقرب منه إليه والفرق أن الواقف حصل ما سأل من خواص من القاضي لأنه وإن كان الملك فهو على وجه تعود منفعة للواقف يعرفه إلى الجهات التي عينها وهو النصح لنفسه من غير منقصب وليا وقوله كمن أخذ مسجدًا كان أو بعمارة ونصيب المؤذن وكمن اعتق عبد كان الولاء له لأنه اقرب الناس إليه بالعمارة فلا خلاف يعلم فيه وأنما نصب الإمام والمؤذن فقال أبو غلاب الحلة ليس لباني الحق منهم بذلك قال أبو بكر الاسكاف الباني الحق بنصبها من غير كالعامة قال أبو الليث وبها أخذ إلا أن يريد إماما وموذا والقوم يريدون الأصح فلم أن يفعلوا ذلك كذا في النوازل ثم إذا شرط الواقف الولاية لنفسه وكان غير مومن على الوقف فللقاضي أن يخرج نظر الفقهاء كماله أن يخرج الوصي نظر الصغار وكذا الشرط أن ليس للسلطان ولا لقاضي أن ينزعها من يده وبوليها غيره لا ينفذ في الشرط إذا كان غير مومن لأنه شرط مخالف لمحكم الشرع فبطل وصرح بان مما يخرج بالنظر ما إذا ظهر فسق كشراب الخمر ونحوه وفي فتاوى قاضي خان جعل الواقف ولاية الوقف إلى حلين بعد موته فوصى أحدهما إلى صاحبه في أمر الوقف ومات جاز تصرف الحلي في جميع الوقف ومن الخليفة لا يجوز لأنه إنما رضى برأيهما فيها وجعل رضه وقفا فرض مرض الموت فجعل رجلا وصي نفسه ولم يذكر من أمر الوقف شيئا فإن ولاية الوقف لا يكون إلا لوصي الحاكم أنت وصي في أمر الوقف فانه قال أبو يوسف هو كما قال فقال أبو حنيفة هو وصي في الأشياء كلها

فصل في اختص الميرور بالحكام مخالفت أحكام مطلق الوقف عند الثلاثة فخذ في حنيفة لا يشترط في زوال الملك عن الميرور حكم الحاكم ولا

واذا بني مسجد لم يزل ملكه عنه حتى يفره عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوة فيه فاذا اصيل فيه واحد زال عبد بن حنيفة عن ملكه اما الاذن فله ولا يخلص الله تعالى
 يرايه واما الصلوة فيه فلا فائدة لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن وهب وشيخنا في ذلك في المسجد بالصلوة فيه ولا فائدة لان القيد في المقصود مقامه
 ثم يكتفي بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة واذا كان فعل الجنب متعديا فيشترط اذناه وعن محمد بن وهب لا يشترط بالجماعة لان المسجد بني لذلك في القالب
 وقال ابو يوسف يؤول ملكه بقلبه جعلته مسجد لان التسليم عند ابي حنيفة ليس بشرط لانه اسقط الملك العبد فيصير خالصا لله تعالى يسقط حق العبد صار كالاعتاق وقد بيناه قبل
 قال ومن جعل مسجد تحت مئذنة او فوقه بيت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزل عن ملكه ان يبيعه وان مات يورث عنه لانه لم يخلص الله تعالى لبقاء حق العبد
 متعلقا به ولو كان المسجد لمصالح المسجد جازما في مسجد بيت المقدس روى الحسن بن محمد بن ابي حنيفة انه قال اذا جعل السفل مسجد او على ظهره مسكن فهو مسجد لان السفل لا يملك
 يتحقق السفل دون العلو وعن محمد بن علي بن عيسى هذا لان المسجد معظومه اذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعدى ونظيره وعن ابي يوسف انه جاز في الوقف حين قدم بغداد وروى
 صفيق المنار لانه اعتدوا الضربة وعن محمد بن ابي حنيفة حين خل الركن اجاز ذلك كله لما قلنا قال وكذلك ان اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فيه بغير اذنه ان يبيعه ويورث
 عنه لان المسجد ما يكون لاحد فيه حق المنع واذا كان ملكه محيطا بجوانبه كان له حق المنع فلم يصير مسجدا لانه ابقى الطريق لنفسه فلم يخلص الله تعالى ولا يورث
 لا يوجب غيره مسجد هكذا عن ابي يوسف لانه يصير مسجدا لانه لما رضى بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالاطريق ودخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل الاجارة من غير دخوله

ولا يجوز مشا عا عند ابي يوسف لا يشترط التسليم الى المتولى عند ابي محمد فافترس على عدة واخره هذا وكين ان يجعل من ذلك ايضا من لو اشترى ارضا شرعا
 فاسدا وقبضها ثم تصد على فقير او على غريمها للفقراء ولو اتخذ بمسجد اقال الفقيه ابو جعفر ذكر محمد في كتاب الشفعة انه لو اشترى ارضا شرعا فاسدا وبنا بها المسجد جازمه
 ابي حنيفة وعليه قيمتها للبايع وقول ابي يوسف ومنه فقيها لبايعه شرعا والاصل في ابي حنيفة ان لا يملك مسجد قبل البناء عند
 الكل وذكر بلال انه يصير مسجدا في قول اصحابنا فصار فيه روايتان قال الفقيه ابو جعفر في الوقف ايضا روايتان والفرق على احداهما عند غير الفاعل ان
 في الوقف من العباد كالبيع والهب والامساك في المص من الصدقات ما هو بحيث لا يصلح عقا له ولذا قالوا لو اشترى دارا لبايعه فبطل مسجد كان للشفيع ان
 ياخذ بالشفعة وكذا اذا كان للبايع من الاستدراك ان لا يبطل المسجد قوله واذا بنى مسجد لم يزل ملكه عنه فافترس عن ملكه بطريقه

وياذن للناس في الصلوة فيه فاذا اصيل فيه واحد زال ملكه عند ابي حنيفة ومحمد بن وهب وشيخنا في رواية اخرى عنها لا نزول الا الصلوة جازمه عند ابي حنيفة
 يزول ملكه بمجرد قوله جعلته مسجدا ما قولنا فلان الملك لما لم يزل بمجرد القول فشي محمد بن علي اصيل في اشتراط التسليم لكن لا يمين المتولى لان تعيينه لتحقيق التسليم
 الى من اخرج اليه وهو الصدقات ولا يتحقق الا في ضمن التسليم الى العبد على ما مر لاكل عبد بل الذي تعهد ومنفوتة اليه غير ان المتولى يقيم مقامه في قبض
 ومقام الوقف في قبض النعمة لكم كل وقف في العادة مختصين لم يخرج العادة في المسجد بذلك وليس له غلبة يستحقها الناس فاقوم حصول المقصود مقام
 التسليم هو بالصلوة فيه على هذا يخرج عن الملك بصلوة المنفرد لان قبض النفس مستند فاكتمى بالواحد وعلى هذا الرواية اختلف الوصلي الواقف بنفسه وحده واما
 انه لا يكفي لان الصلوة انما يشترط لاجل القبض للعامة وقبضه من نفسه لا يكفي فكذا اصله وجوب رواية اشتراط الجماعة انما المقصود بالمسجد لا مطلق الصلوة لانهما
 يتحقق في غير المسجد فكان تحقيق المقصود منه بصلوة الجماعة ولذا يشترط كونهما باذان واقامة عندهما ولو جعل له واحد مودنا واما ما فاذن واقام وصلى وحده
 صار مسجدا بالاتفاق لان اداء الصلوة على هذه الوجوه كالجماعة ولذا قالوا لا يكره بعد صلوة المودن فيه ان تعاد الجماعة لمن في بيته ذلك ولو عجز البعض فلو
 لا يمين المتولى بغيره لو سلمه الى متولى جعله له صح وان لم يصل فيه فله خلاف المشايخ والوجه له لان التسليم الى المتولى ايضا يحصل تمام التسليم اليه
 تعالى لرفع يده عنه وجب ابي حنيفة في الفرق بين المسجد وغيره في الخروج في الملك بلا حكم مما ساقى بان لفظ الوقف والصدقة في قول الواقف جعلت ك
 صدقة موقوفة ونحوها لا يوجب خروج عن الملك لان لفظ الوقف لا يبيح عنه والصدقة ليس معناها الا التصديق بالنعلة وهي صدقته ولا يصح بل فوت
 يبيح على الاقارب في الملك لتحصل النعمة على ملكه فيصدق بها فحتاج الى حكم الحاكم لا يخرج عن ملكه الى غيره ملك في محل الاجتهاد بخلاف قوله جعلته مسجدا فان
 ليس منبئ على اقرار الملك فحتاج الى القصار بزواله فاذا اذن في الصلوة فيه فصل كما ذكرنا فبقي العرف في ذلك يخرج عنه مقتضى هذا امر ان هذا
 لانه لا يحتاج في جعله مسجدا الى قوله وقفه ونحوه وهو كذلك به قال مالك احمد وقال الشافعي لا بد من قوله وقفه او حبسته ونحو ذلك نه وقف على
 قربة فكان كالوقف على فخره ونحن نقول ان العرف جاز بان الاذن في الصلوة على وجه العموم والتولية تفي بالوقف على هذا الجملة فكان كالشعب
 فكان لمن قدم طعاما الى ضيفه او نشر ثارا كان اذنا في اكله والتقاطه بخلاف الوقف على الفقراء لم يخرج عادة فيه مجرد التولية والاذن بالاستقلال لوجوب
 به في عرف التفتين بذلك كسئلنا والاش في انه لو قال بوقفه مسجدا ولم ياذن بالصلوة فيه ولم يصل فيه احد لا يصير مسجدا بلا حكم وهو بعيد واما يوسف
 مر على اصيل من زوال الملك بمجرد القول اذن في الصلوة ولم ياذن ولا يصير مسجدا لانه اسقط كالا عناق وبها قالت الامم الثلاثة ويخفى ان يكون
 قول ابي يوسف ان كلا من مجرد القول ولا اذن كما قالوا موجب لزوال الملك صيرورته مسجدا لما ذكرنا من العرف قوله ومن جعل مسجدا

قال ومن اتخذ أرضه مسجداً لم يكن له أن يجمع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لأنه يحرز عن حق العباد وصار
خالصاً لله وهذا لأن الأشياء كلها لله تعالى وإذا سقط العبد ما ثبت من الحق ختم
إلى أصله فانقطع تصرفه عنه كما في الامتياز ولو خرب ما حول المسجد واستوفى

سرواب وهو بيت يتخذ تحت الأرض لغرض تبرؤ المار وغيره أو فوق بيت ليس أحد من المسلمين بمسجد ولا يورث عنه أوقات ودخل
بابه إلى الطريق بقائه من العبد متعلقاً بالمسجد فالصحيح ليس لأحد فيه حق قال الله تعالى وإن المساجد لله مع العلم بأن كل شيء يستعمل في إقامة
هذه الأمانة اختصاصاً به وبالقطع حق كل من سواه عنه وهو منصف فيما ذكرنا إذا كان أسفل مسجد فإن لصاحب الملة حقاً يستعمل في
صاحبه أن يقبض فيه كوة أو تدفيعه وتداعلي قول إلى ضيقه وإتقانهم لا يحدث فيه بناء ولا يورث من البناء إلا إذا كان المسجد من قبله ولا يورث
مسجد أفنان أرض العلوك لصاحب السفلى بخلاف ما إذا كان السرواب أو العلوك موقفاً لمصالح المسجد فإنه يجوز لأهل الملك فيه ما لا يورث من غيره
مصلحة المسجد فهو كسرواب مسجد بيت المقدس هذا هو ظاهر المذهب روي عن أبي حنيفة أنه إذا جعل أسفل مسجد أو دون العلوك بناءً في غير المسجد
وإذا تحليل الحكم بوجود الشرط فإن التاميد شرط وهو مع مقتضى وإنما ثبت الحكم مع عدم المانع وهو تعلق حق البناء في المسجد
فإنه يجوز تحليل حكم الشيء وهو متوقف على وجوده وعن أبي يوسف أنه يجوز ذلك في الأولين لما دخل الجنداء في الثانيين فكانت الأرض من غيرهما
الري والتحليل صحيح لأنه تحليل بالضرورة وكذلك أن اتخذ وسط دار مسجد أو أذن للناس فيه أو بناءاً إلى المسجد يورث عنه لأن المسجد
حق المنع منه وإذا كان ملكه محطاً بوجه الأبرج كان حق المنع ولم يصير مسجداً ولأنه الحق الطريق لنفسه فلم يخلص المسجد تعالى عن كل من يورث
ومحمد أنه يصير مسجداً لأنه لما رضى بكونه مسجداً ولم يصير مسجداً إلا بالطريق دخل فيه الطريق وصاروا خلافاً لما ذكرنا من أن الجارة بلا ذكر قول
ومن اتخذ أرضه مسجداً لم يكن له أن يبيع ولا يورث عنه يعني بعد شرطه في فتاوى قاضي خان رجل أسامة بانيها فيها أمراً أن يخلص فيها
بجاعة قالوا إن أمرهم بالصلوة أبادوا أمرهم بالصلوة بجماعة ولم يذكر الأبد إلا أنه أراد الأبد ثم مات لا يكون ميراثاً عنه وإن أمرهم بالصلوة شهر أو
ثم مات يورث لأنه لا بد من التاميد والترقيت نيابة مقتضى هذا أن لا يصير مسجداً أينما إذا اطلق إلا إذا اختلفت رتبة بناءه أراد أن يورث
لا تعلم فلا يحكم عليهم بمنع أرثهم بالتمسك بالمسجد ويحبونه أرض دقت عليه أمانات جاز أن يورثه ويدخل فيه ولو كان ملك جبل اتخذ
كرباً فلو كان طريقاً للعامة أدخل بعضه بشرط أن لا يضر بالطريق وفي كتاب الكراهية من الخلاصة عن الفقيه أبي جعفر عن هشام عن محمد بن جعفر
أن يجعل شيء من الطريق مسجداً أو يجعل شيء من المسجد طريقاً للعامة انتهى يعني إذا احتاجوا إلى ذلك لأهل المسجد أن يجعلوا الرحمة مسجداً أو كذا
القلب بجوار الباب أو بجوار الباب أو بغيره لا يضر بالطريق وفي كتاب الكراهية من الخلاصة عن الفقيه أبي جعفر عن هشام عن محمد بن جعفر
الجواب يعلق القواعد ويعرضها التحصيل كل ذلك من مال القسم أو من مال الوقف فلا يخل غير المتولى إلا بأذن القاضي الكل من الخلاصة إلا أن
قوله على القلب يقتضي جعل المسجد رتبة وفيه نظر وقد ذكر المعرفي علامة النون من كتاب التبيين قيم المسجد إذا أراد أن يبنى حوانيت في المسجد وفي بناء
لا يجوز له أن يفعل إلا إذا جعل المسجد مكاناً تسقط حرمة المسجد وأما الغنائم فلا تنفع المسجد قوله ولو خرب ما حول المسجد استغنى عنه يستغنى عن الصلوة
فيه أهل تلك الحلة أو القرية بأن كان في قرية فخرت وحولت فزارع بقى مسجداً على حاله عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ذلك الشافعي ومن
يباع نفعه ويصرف إلى مسجد آخر كذا في الدار الموقوفة إذا خربت ببيع نقضها ويصرف ثمنها إلى وقف آخر لما روي أن عمر كتب إلى أبي موسى
لما كتب بيت المال الذي يكونه أهل إلى المسجد الذي بالتمارين ووجاهل بيت المال في قبلة المسجد وعند محمد يعود إلى ملك لو اتفق أن كان
حياء إلى ورثة أن كان بيتاً وأن لم يعرف بانيه ولا ورثته كان لهم بيعه والاستعانة بثمنه في بناء مسجد آخر وجه قوله أنه عنه قرية وقد نقلت في قطع

القول في
الوقف

يقول صاحبنا عند أبيه سفت لا نأسقا طمأنه فلا يعود إلى ملكه وعنا سهل كعادتي ملاطفاً في أوالي داره
موتاً لأنه عتبه لنوع قوته وقد انقطعت فصار كحصير المسجد وحده سنة ذاستغنى عنه بل إن أبا يوسف لا يقول في الحصيد والحشيش أنه ينقل إلى مسجد آخر

هو أيضاً وصار كحصير المسجد وحده إذا استغنى عنه وقد يله إذا ضرب المسجد يعود إلى ملك متخذة وكما لو كفن ميت فافر سبيع حاد الكفن ملك
الملك وبه في الأحصاء إذا زال الأحصاء فادرك الحج كان له أن يصنع بهديه ماشاء يستدل أبو يوسف وجمهور العلماء بالكعبة فإن الإجماع على عدم
خروج موضعها عن المسجد والقربة إلا أن لقائل أن يقول القربة التي عينت له هو الطواف من أهل الآفاق ولم ينقطع الخلق عن كنفه من
القربة وإن كان لا يصح منهم كفرهم على أن الإيمان لم ينقطع من الدنيا راساً فقد كان مثل قيس بن ساعدة أمثال فلا وجه أنه بعد تحقق سبب
الملك فيه لا يعود كالعتق كما لا يعود إذا زال إلى مالك من أهل الدنيا بالسبب يجب تجديد الملك فما لم يتحقق لم يعد وأما قاس عليه من
الأحصاء فليس بلازم لأنه لم يزل ملكه قبل الفرج وكذا الكفن باق على ملكه لكنه انما أباح ارتضاع به على ملكه وقد استغنى لم يستغنى يعود إلى الميراث أو الحصيد
والقندر بل فالصحيح من سبب أبي يوسف أنه لا يعود إلى ملك متخذة بل يجوز إلى مسجد آخر أو بهية قيم المسجد للمسيح ولأنه ما جعله مسجد يصل فيه أهل الملك
المحلة لا غير بل يصل فيه العامة مطلقاً أهل تلك المحلة وغيرهم وأما استدلال أحمد بكاتب عمر لا يفيد أنه لا يمكن أنه امره باتخاذ بيت المال في المسجد واستدلاله
بالاتفاق بالاستبدال وهو بالحيث المشهور وفي الخلاصة قال محمد في الفرس إذا جعله جيبها في سبيل لم يصار بحيث لا يستطيع أن يركب يباع ويعرف
ثم أنه إلى صاحبه ورثته كما في المسجد وإن لم يعلم صاحب شترى ثمنه فمسل خزني عليه ولا حاجة إلى الحاكم ولو جعل جنازة وملاة ومغتسلاً وقفاني محلة
ومات أهلها كلهم لا يرد إلى الورثة بل يحمل إلى مكان آخر فإن صح هذا من محمد فهو رواية في المحصر والبوارى إنما لا تعود إلى الوارث وكذا نقل عن
الشيخ الإمام الحلواني في المسجد والخوض إذا ضرب لا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه أنه يصرف لوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر أو علم أنه يفرج على الخلافة
بين أبي يوسف ومحمد فيما إذا استغنى عن المسجد بخراب المحلة والقربة وتفرق أهلها ما إذا انهدم الوقف وليس له من الخلعة ما يمكن به عمارة له بطلان الوقف
ويرجع النقص إلى بانيه أو ورثته عند محمد خلافاً لأبي يوسف وكذا حالوت في سوق أترق وصار بحيث لا يتفق بولاستا جربش التبتة يخرج عن الوقف
وكذا في حوض مخرب وليس باليعرب فهو وارثه فإن لم يعرف فهو لقطه وكذا الرابطة إذا ضرب بطل الوقف ويصير ميراثاً ولو بني رجل على هذا الأرض فأنشأ
للبناني وأصل الوقف ورثة الواقف عند محمد فقول من قال في جنس هذه المسائل نظر فليتأمل عند الفتوى غير الواقع موقفة وفي الفتاوى الظهير
سئل الحلواني عن وفات المسجد إذا تعطلت وتعدر استخلاها لغير المتولي سيما يشتري ثمنها أخرى قال نعم وروى هشام عن محمد أنه قال إذا صار الوقف
بحيث لا ينفع به الساكن فلتأخذ من بيعه يشتري ثمنه غيره وعلى هذا فينبغي أن لا ينفي على قوله بوجهه إلى ملك الواقف وورثته بمجرد تعطله أو خرابه
بل هو ما بحيث لا يشتري ثمنه فلو كانت خلعة دون خلعة الأول وكذا المتولى أن يبيع من تراب مسئلة إذا كان فيه مصاحبة وفي فتاوى
قاضي خان وقف على سمين خرب ولا ينفع به لا يستاجر أصله بطل الوقف ويجوز بيعه وإن كان أصله لستاجر لشيء قليل بقي أصله وفقاً انتهى ويجب حفظ
بهذا فإنه قد خرب لدار كبير كواهي بحيث لو نقل نقضها استاجر منها من بني أو فرس ولو لقليل فيفضل عن ذلك تباع كلها للواقف مع أنه لا يرجع
منها إليه إلا النقص فإن قلت على هذا تكون مسئلة الرابطة التي ذكرناها مقيدة بها إذا لم تكن أرضه بحيث يستاجر قلنا لأن الرابطة موقوف للسكنى
فإنتمعت ما بهند مما بخلاف هذه فإن الرابطة وقف لاستغلال الجماعة المسكين لو أنتمت ما بعض بنا الدار وليس ثم ما يعاد به يباع ويحفظ ثمنه في يد القائم
بأمر الوقف إلى أن يحتاج الباني إلى العمارة فيصرف فيه ذلك كذا إذا لم يسكن بعض شجار الأرض الموقوفة بيعها ولا يبيع من نفس الأرض كذا تك
ولا يلحق المستحقون شيئاً من ثمن النقص ولا من عينه بوجه من لوجه لاحق لهم فيما سوى الخلعة بل الحال لا يمكن شراء شيء يستغل وتوطئها أو

قال ومن بني سقاية للمسلمين او خانا يسكنه بنو السبيل او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك حتى يحكم به الحاكم
عند ابي حنيفة رآه لانه لم ينقطع عن حق العبد الا ترى ان له ان ينقطع به فيسكن في الخان فيقول في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن
في المقبرة فيشترط حكم الحاكم والاضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء بخلاف المسجد لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص
لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزل ملكه بالقول كما هو اصله اذا التسليم عند ليس بشرط والوقف لا يرم وعند محمد اذا
استغنى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك لان التسليم عند لا بشرط والتسليم نوعه وذلك بما ذكرناه

الارض يشيئ لوقيل فعل حفظ العماره ما بقي ولو خرب الكل وتعدران شتري ثمنه مستغل لوقيل ارجع الى ملك لوقف قوله من بني سقاية للمسلمين وانا
يسكنه بنو السبيل ورباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك حتى يحكم به الحاكم عند ابي حنيفة رآه لانه لم ينقطع عن حق العبد الا ترى ان له ان ينقطع به فيسكن في الخان فيقول في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن
في المقبرة فيشترط حكم الحاكم والاضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء بخلاف المسجد لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص
لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزل ملكه بالقول كما هو اصله اذا التسليم عند ليس بشرط والوقف لا يرم وعند محمد اذا
استغنى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك لان التسليم عند لا بشرط والتسليم نوعه وذلك بما ذكرناه

الارض يشيئ لوقيل فعل حفظ العماره ما بقي ولو خرب الكل وتعدران شتري ثمنه مستغل لوقيل ارجع الى ملك لوقف قوله من بني سقاية للمسلمين وانا
يسكنه بنو السبيل ورباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك حتى يحكم به الحاكم عند ابي حنيفة رآه لانه لم ينقطع عن حق العبد الا ترى ان له ان ينقطع به فيسكن في الخان فيقول في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن
في المقبرة فيشترط حكم الحاكم والاضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء بخلاف المسجد لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص
لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزل ملكه بالقول كما هو اصله اذا التسليم عند ليس بشرط والوقف لا يرم وعند محمد اذا
استغنى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك لان التسليم عند لا بشرط والتسليم نوعه وذلك بما ذكرناه

لان التسليم عند شرط تسليم هذه بما ذكرناه من سكنهم الخان والرباط الى آخره وبقية الواحد في التسليم الموجب لزال الملك لتعذر فعل الجنس اى تسليم الكل على
تقدير تسليمهم على هذا البير اذا احتضره والموقوف الى الملك ان يتسقى منها واحد او شربت وانه من ذلك اقل قطع ارض لى طريق المسلمين جعلها طريقا بشرط
فيورد واحد باذنه على قول من يشترط القبض في الاوقات وكذا القطرة يتخذ بالمسلمين يلزم به واحد ولا يكون بنا وباميرنا او لاسلم الى المتولى مع التسليم في هذه
الوجه اعني السقاية والخان والرباط والمقبرة والبير والحوض لانه اعني المتولى نائب عن المتوفى عليه فله اى تسليمه اى تسليمه اى التسليم لا يكون تسليما
وقيل يكون وقد قد صاه مع وجهه وجه المصنوع به اى المسجد يحتاج الى من يكتسبه ويعلق بابه فاذا سلم البيع التسليم لانه متول له عرفا واختلف في المقبرة
قيل كالمسجد على القول بان لا يكفي في ازالة الملك عند التسليم الى متول لانه لا متولى له فلا يزل الملك لابل دفن فيها قيل كالسقاية فيصح التسليم الى المتولى
بقوله وجعل دارا لمكة سكنة للجهان والمعينين او جعل داره في مكة سكنة للمساكين او جعلها في ثغر من الثغور سكنة للفرقة والمرطيين او جعل غلة ارضه للفقراء في
سبيل الله دفع ذلك الى وال يقوم عليه فوجاز ولا يجمع فيها اى في السقاية والمقبرة وفي الدار يسلمه عند الحاجة لخرج عن ملكه بذلك فقد وهو قول الامت
الثلاثة بلا شرط الدفع الى المتولى كقول ابي يوسف وعند ابي حنيفة لان يرجع المالك حكمه بذلك كما ثم روى الحسن عنه انه اذا رجع بعد الدفن لا يرجع في الحمل الذي دفن
فيه ويرجع فيما سواه ثم اذا رجع في المقبرة بعد الدفن لا ينشأ لان النشأ حرام ولكن يسوى ويرجع وهذا على غير رواية الحسن الفتوى في ذلك كله على خلاف
قول ابي حنيفة لتعطل المتوارث هذا وتنفرد المقبرة غير باذنه لو كان في المقبرة اشجار وقت الوقف كان للورثة ان يقطعوا لان موضعها لم يدخل في الوقف
لا مشغول بها كما جعل ارضه مقبرة لا يدخل موضع البناء في الوقف بخلاف غير المقبرة فان الاشجار والبناء اذا كان في عقار وقف دخلت في الوقف فجاء
لوقفت فيها بعد الوقف ان علم فارسها كانت للفارس ان لم يعلم فالارض فيها للقاضي ان سرق سبيها وصرفت ثمنها على حجارة المقبرة فذلك فكلوا
في الحكم كانهما وقف ولو كانت قبل الوقت لكن الارض مواتا ليس لها مالك فاختار اهل القرية مقبرة فالاشجار على ما كانت عليه قبل جعلها مقبرة
ولو ان جعلها غرس شجرة في المسجد ففى المسجد وفي ارض موقوفة على رباطا مثلاً في الوقف ان قال للقيم تعاهدوا ولولم يزل كلفني ليرفعها لانه ليس له هذه
الولاية فلا يكون فارسا لا وقف ولو غرس في طريق العامة او على شط النهر العام او وسط الحوض القديم ففى للفارس لانه ليس له ولاية جعلها للعامة وكذا
على شط نهر القرية ولو قطعها فبقت من عروقها اشجار ففى للفارس ولو بنى رطل في المقبرة مبنيا لحفظ اللبن ونحوه ان كان في الارض سعة جاز فلان لم يرخص
بذلك بل القرية لكن اذا احتج الى ذلك لمكان يرفع البنا ليرفعه ومن حفر لنفسه قبراً ليرفعه ان يقر به وان كان في الارض سعة الا ان الاولى لا يجوز
ان كان فيها سعة وهو كمن بسط سجادته في المسجد ونزل في الرباط فجاء آخر لا يبنى ان يوحش لاول ان كان في المكان سعة فذكر الماطقى انه يضمن

ويكتفى بالواحد لتعذر فعل الجنس كله وعلى هذا البئر الموقوفة والمحرم ولو سلم إلى المتولى صم التسليم في هذه الوجوه كلها لأنه نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب كفعل المنيب عنه وأما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليماً لأنه لا تدبر للمتولى فيه وقيل يكون تسليماً لأنه يحتاج إلى من تكتسبه ويغلق بابهم فإذا سلم إليه صم التسليم

قيمة المرفوع بجميع من يفتن لا يجوز لأهل القرية الاشتغال بالمقبرة الدائرة فلو كان فيها شيش خشب يخرج إلى الدواب لا يرسل لدواب فيها ثم في جميع ما ذكرنا من الخان ودار العزاة والسقاية والاستقار من البير يستوي الغنى والفقر بخلاف وقف العلة على العزاة فأنما تحمل الفقراء دون الأغنياء منهم قال المصنف الفارق فيه العرف فإن الواقفين من أهل العرف يريدون بذلك في العلة الفقراء وفي غير التسوية بينهم وبين الأغنياء ولأن الحاجة تشمل الغنى والفقر في الشرب الرؤل لأن الغنى لا يقدر على استصواب ما يشرب في كل مكان ولا على أن يشتري ذلك في كل منزله من السفر وعلى هذا فيجب في الرباط أن يخص سكناه بالفقراء لأن العرف على أن بنار الارتباط للفقراء وهذا فصلان في التسوية والموقوف عليه في التسوية

الفصل الأول في المتولى قالوا لا يولى من طلب الولاية على الأوقاف كمن طلب إقصاء القلة وللمتولى أن يشتري بما فضل من غلة الوقف إذا لم يمتنع إلى العماره مستغلاً ولا يكون وقفاً في الصحيح حتى جاز به ومن سكن دار الوقف غصباً أو باؤن المتولى بلاجرة كان عليه اجرة مثله سواء كان ذلك بعد الاستغلال أو غير معد له حتى لو باع المتولى دار الوقف فسكنها المشتري ثم رفع إلى قاض هذا الأمر فأبطل البيع وظهر الاستحقاق للوقف كان على المشتري اجرة مثله وللمتولى أن يستأجر من يخدم المسجد كنيسة ونحو ذلك باجرة مثله أو زيادة تيناً بن فيها فإن كان أكثر فلا جاز له عليه الوقف من مال نفسه ولغيره لو دفع من مال الوقف وإن علم الاجير أن ما أخذه من مال الوقف لا يكمل له وإن نيفق من مال على حاجته الوقف ولو أدخل بذر عا من مال في المسجد كان له الرجوع كالوصي إذا انفق على الصغير وله أن يشتري من غلة المسجد ومبناه وحصيره وأجره وأجراً لغرض المسجد إن كان الواقف وسع فقال لفعل ما يراه مصلحته وإن وقف لبنار المسجد ولم يزد فليس له أن يشتري ذلك فإن لم يعرف له شرط يعمل ما عمل من قبله ولا يستدين على الوقف إلا إذا استقبله امرأته فيستدين بامر القاضى ويصح في غلة الوقف وذكرنا أن ما طفق وكذا الاستدانة في الزيادة الوقف ببدنه بامر القاضى لأن القاضى يمكنه الاستدانة على الوقف فصح بأمه بخلاف المتولى لا يمكنه الاستدانة أن لا يكون في يده شيء يستدين ويرجع إذا كان في يده مال لوقف فاشتري ونقد من مال نفسه فإنه يرجع بالاجماع لأنه كالوكيل إذا اشتري ونقد الثمن من ماله لأن يرجع ويرجع لأن يبرهن دار الوقف فإن فعل فسكنها المثرن ضمن اجرة التثل ولو اتفق دراسم الوقف في حاجته لنفسه ثم انفق من ماله تسليماً في الوقف جاز ويرجع المظالم ولو غلط دراسم الوقف بمثلها من ماله كان ضامناً لكل لو اجتمع مال للوقف ثم نابت نأبته من الكفرة فاجتمع إلى مال لدفع خسرهم قال الشيخ الإمام كان من غلة المسجد الجامع يجوز للمالك أن يصرفه إلى ذلك على وجه القرض إذا لم يكن حاجة للمسجد إليه وإن يبنى على باب المسجد غلة لدفع أذى المطر عن الباب من مال الوقف إن كان على مصالح المسجد وإن كان على عمارة أو ترميمه فلا صلاح ما لم يفسد الدين إن الوقف على عمارة المسجد ومصلح المسجد سواء وإذا كان على عمارة المسجد لا يشتري منه الزيت والخبز ولا ينفق منه للزيت والشرفات ولغيره من فعل ومن وقف وقفاً لم يجعل له متولياً حتى حضرته الوفاة فاهى إلى رجل قالوا يكون وصياً وفيما بنا في قول المصنف لأن التسليم ليس شراً فصح الوقف في حيوة بلا تسليم بخلاف ما جعل له قياً ثم حضرته الوفاة فاهى لا يكون هذا الوصى قياً في الوقف قيم مسجدات فاجتمع أصحاب المسجد على رجل قياً لغيره القاضى فقام وانفق من غلات وقف المسجد في عمارة أو خلع المشايخ في هذه التولية والاصح لا يصح بل القيم إلى القاضى لكن لا يضمن بالنفق في العمارة من غلاته إذا كان أجر الوقف وأخذ العلة فانفق لأنه إذا لم تصح ولاية خاص صاحب الغاصب إذا أجر المصنوب كان الاجر له ويصعد بكذا في فتاوى قاضى كأن أنت تعلم أن المفتى تفضيلاً من خاصب الأوقاف بخلاف ما إذا كان وقف على

والمقبورة في هذا بمنزلة المسجد على ما قيل لانه لا يتولى له عرفا وقيل هو بمنزلة
السقاية والمخاض فيعم التسليم الى المتولى لانه لو نصب المتولى يعم وان كان بخلاف العادة

ارباب معلومين فان لم انصبوا متوليا من اهل الصلاح لكن قيل لا ولي ان يرفعوا امرهم الى القاضي لينصب لهم وقيل بل الاول في هذا الزمان
ان لا يفعلوا وينصبوهم وليس للمنفرد ان يتصرف في مال الوقف بل وظيفة الحفظ لا غير وهذا يختلف بحسب عرف في معنى المنفرد والمتولى
ان يفيض الى غيره عند موته كالوصي له ان يوصي الى غيره عند موته الا انه لو كان الواقف جعل لذلك المتولى بالاسم لم يكن له ان يرفع الامر الى القاضي
اذا تخرج بعلمه بغيره الا ان يكون الواقف جعل ذلك لكل متولى ليس للقاضي ان يجعل للذي كان او خله ما كان الواقف جعله للذي كان
او خله لان للواقف في هذا ليس للمالك اذا اخذ المتولى من مال الوقف ومات بلا بيان لا يصنع فالا مانات متقلب مصنونة بالموت عن تجهيل
الاف في ثلاث مسائل هذه احكامها والثانية اذا اودع السلطان الغنيمة عند بعض الغانمين ومات ولم يسم عند من اودع والثالثة القاضي اذا
اخذ مال اليتيم واودع غيره ثم مات ولم يسم عند من اودع لاصحمان عليه ما لو كان القاضي احس مال اليتيم عنده ولم يسم حاله حتى مات فقد
ذكره شهاب عن محمد انه يصح لو قال قبل موته صانع مال اليتيم عندي او انفقته عليه ومات لا يكون ضامنا للموات قبل ان يقول ضمن وكذا لو كان
المتولى دار الوقف ومات ولم يسم ابن الثمن فانه يكون دينيا في تركته وللمناس ان ياخذ المتولى بتسوية حائط الوقت اذ مال الى المالك فانه
لم يكن له ان يرفع الى القاضي ليعلم بالاستدانة لاصلاحها وله ان يتبنى قربة في ارض الوقف للاكره وحفاظها وليصح فيها الغلة وان سبى بيو المستغلا
اذا كانت الارض متصلة ببيوت المصلية للزراعة فان كان زراعتها اصلاح من الاستغلال لا يتبنى وفي النوازل في اراض افضل من مال الوقف
قال ان كان احراز الغلة ارجوان يكون واسعا ولا يوجد الوقف اجارة طويلة واكثر ما يجوز ثلاث سنين وليس له الا ان كان كانت احلا للوقف
ولو زرع الواقف المتولى ارض الوقف وقال زرعتها لنفسي قال المحققون بل للوقف فالقول قوله وعلى الواقف والمتولى في هذا الفصل
الارض وليس عليها اجر مثل الارض ويقول القاضي لا زرعا للوقف فان قال ليس للوقف مال زرعا به يامره بالاستدانة لذلك فان قال
لا يمكنني يقول لاهل الوقف استدنيوا فان قالوا لا يمكننا بل نزرع لانفسنا لا يمكنهم لان الوقف في يد الواقف فواحق به ولا يحسنه
الا ان يكون غير مرسوم ذكره المسئلة بغير دعوى في فتاوى قاضي خان وغيره ونيزل الناظر بالجنون المطلق اذ ادم سنة نص عليه المصنف لان الم
اقل من ذلك لو عاد اليه عقله وبراه من علمه عاد اليه النظر والنظر ان يוכל من يقوم باكان اليه من ارض الوقف ويجعل له من جعله شيئا وله ان يخرجه
يستبدل به او لا يستبدل ولو جن الغنم وكيفية يرجع الى القاضي في النصب لو خرج حاكم في مافات او عزل فتقدم الفرج الى القاضي الثاني بان ذلك
القاضي اخرجه بل لا يخرجه لان امر الاول محمول على ما ذكره في كلفه ان ثبت عنده انه اهل وموضع للنظر في هذا الوقف فان فعل حله وكذا لو كان
لفسق وجبانه فبعد موته ياسب الى العدد واقام بنية انه صار المالك لذلك فانه يعيده وليس على الناظر ان يفعل الا بالفعل امثاله من الامر والنهي بالمصالح
ويصرف الاجر من مال الوقف للحمة بايدهم مثل ذلك فلنا دعوى او طرش او خرس او فليح ان كان بحيث يمكنه الكلام من الامر والنهي والاخذ والاعطاء
فله الاجر الذي عينه له الواقف وللناظر في الوقف على الفقراء ان يعطى قوامدة وله ان يقطع ويعطى غيرهم فكيف لا يدخل كثرة بحيث يماصصونهم في
وقف النوصات ان حكم القاضي ان لا يعطى غير هذا الرجل لم يوطئ غيره والم حكم بذلك ان يعطى غيره ويجوز له ان في كل منهما تنفيذ شرط الوقف
وقد استبعدت صحة هذا الحكم وكيف ساغ بلائنه وما حتى ظفرت في المستأب بقوله ان هذا الحكم لا يصح ولا يلزم
الفصل الثاني في الموقوف عليه وقف على زيد ثم المسكين فرد زيد فلو لمساك كين كذا على زيد وعمره فردا وظهر انه كان حيا

يكنى

